

DEBATE

RELIGIÃO CÍVICA, RELIGIÃO CIVIL, RELIGIÃO PÚBLICA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES¹

*Paula Montero*²

Resumo: Este texto visa trabalhar analítica e comparativamente três expressões comumente utilizadas pela literatura das ciências humanas e da história para tratar das relações entre religião e política: “religião cívica”, “religião civil” e, mais recentemente “religião pública”. Partimos do suposto que essas diferentes abordagens, mais do que descrever e qualificar relações possíveis entre essas duas esferas, “esferas de valor”, como diria Weber, iluminam modos distintos de apreender o político e o religioso. Veremos que essa variação está em parte relacionada com o modo como a literatura trabalha com o conceito de Igreja. Nosso recorte se centrará para o conceito de “religião cívica” nos trabalhos publicados no volume *La Religion Civique à l'Époque Médiévale et Moderne* resultante do Colóquio organizado pelo Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident em 1993 e, para os conceitos de “religião civil” e “religião pública”, nos trabalhos de Robert Bellah e de José Casanova.

Palavras-chave: Religião Civil; Religião Cívica; Religião Pública; Religião e Política.

Abstract: This article reviews analytically and comparatively three current expressions used in Social Sciences and History literature to deal with the relations between religion and politics: “civic religion”, “civil religion” and more recently “public religion”. We assume that these different concepts illuminate distinct understandings of the political and the religious domains. We will demonstrate that this variation is partly related to the way literature deals with the notion of Church. We will examine the articles presented in the volume *La Religion Civique à l'Époque Médiévale et Moderne* to explore the historical use of the concept of

¹ Este trabalho é resultado do projeto *Religião, Direito e Secularismo* (n. 2015/02497-5), ao qual, desde já, agradecemos o apoio.

² Coordenadora adjunta da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, professora titular da USP e pesquisadora do Cebrap. Contato: pmontero@usp.br

“civic religion” and the works of Robert Bellah and José Casanova to scrutinize the concepts of “civil” and “public” religion.

Keywords: Civil Religion; Civic Religion; Public Religion; Religion and Politics.

O problema da relação da religião com a vida política foi trabalhado por historiadores e cientistas sociais, neste mais de meio século, a partir de três grandes linhas de força: a ideia de uma religião cívica, a de uma religião civil e, mais recentemente, de uma religião pública. Refiro-me ao “problema” da relação entre a religião e a política porque na própria formulação dessas expressões está implícita a questão, extensamente trabalhada na literatura, de que a religião e a política, embora sejam domínios que deveriam manter-se separados, permanecem continuamente imbricados na vida social (Montero, 2012, 2016a, 2016b; Montero; Brum; Quintanilha, 2016). Minha intenção neste texto é analisar como essas três expressões foram utilizadas na literatura, caracterizar comparativamente o tipo de relação entre religião e política que elas produziram analiticamente e compreender os diferentes sentidos que os termos “religião” e “política” assumem nessas diferentes abordagens. Tendo em vista a magnitude da literatura a ser coligida para dar conta dessa questão, propomos desde já um recorte que torne viável a nossa proposta: para o conceito de “religião cívica” nos apoiaremos em alguns trabalhos publicados no volume *La Religion Civique à l'Époque Médiévale et Moderne* resultante do Colóquio organizado pelo Centre de Recherche Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident em 1993, que se ocuparam da apropriação progressiva dos ritos católicos pelo aparato estatal local e regional a partir do século XII; quanto à categoria de “religião civil” nos remetemos a seu principal propagador contemporâneo, o sociólogo americano Robert N. Bellah (1967); no que se refere à ideia de “religião pública”, adotaremos como referência o trabalho de José Casanova (1994). Tomando como ponto de partida que as noções de “religião” e “política” são contingentes e históricas, a aproximação analítica dessas diferentes abordagens nos permitirá enfrentar de um modo novo a questão das relações entre religião e política

ao demonstrar que, por um lado, a noção de “religião” como categoria de entendimento tem sido implicitamente subsumida na literatura à ideia de “igreja” e, por outro, que as transformações recentes daquilo que se entende por religião transforma ao mesmo tempo a equação que tradicionalmente opõe “o religioso” ao “civil”.

RELIGIÃO CÍVICA

André Vauchez (1995), um dos organizadores do Colóquio de 1993 sobre a religião cívica na época medieval e moderna, sustenta que o conceito, formulado para descrever a antiguidade Greco-latina na qual a religião da *cité* tinha um papel preponderante, não teria um sentido tão evidente para a época medieval e moderna. Como proposta preliminar sugeriu-se partir do problema que, segundo ele, está no “coração da noção de religião cívica”, a saber, “o da apropriação de valores inerentes à vida religiosa pelos poderes urbanos, para fins de legitimação, de celebração e de salvação pública”³ (Vauchez, 1995, p. 1). Tirante o fato de que essa definição preliminar é, de imediato, insuficiente, tendo em vista que ela deixa de lado o movimento inverso, isto é, a apropriação (talvez mais contemporânea) dos valores inerentes à vida cívica pelas organizações religiosas, a proposição enfatiza ao menos um elemento central que atravessa grande parte dos trabalhos de historiadores e sociólogos que se dedicaram ao tema: a noção “religião cívica” remete a uma forma particular de relação de colaboração e/ou competição entre os poderes eclesiásticos locais e o governo da cidade. Martial Staub (1995, p. 446) sustenta que ela corresponde não a um simples empréstimo das formas religiosas pelo comunalismo citadino, mas sim a uma revolução cultural que transforma a prática religiosa ordinária das paróquias centradas nas comunidades locais e desemboca na Reforma. Na abordagem proposta por Vauchez, somente se pode falar em “religião cívica” quando algumas condições históricas se verificam: em particular a existência de comunidades

³ Todas as traduções são minhas.

intermediárias, entre a Igreja Católica e o poder central, “suficientemente coerentes para que desejem afirmar sua existência através dos símbolos religiosos” e fortes o bastante para tomarem iniciativas religiosas sem sofrer a oposição do clero (Vauchez, 1995, p. 2). Vemos, portanto, que o conceito está intimamente associado a uma questão historiográfica bem circunscrita e geograficamente situada que é a emergência progressiva, nos burgos de certos Estados da Cristandade Ocidental, de um conjunto de *citoyens* dotados de certo direito e autonomia para decidir sobre alguns assuntos religiosos. Segundo Vauchez (1995, p. 3), no final da Idade Média, é possível observar exemplos cada vez mais frequentes de “corpos da cidade”, tais como confrarias ou municipalidades, passarem a se responsabilizar por tarefas que até então eram de exclusiva competência das autoridades eclesiásticas, tais como a manutenção das catedrais e hospitais, organização de procissões etc.

Parece-nos importante, no entanto, reter a crítica de Vauchez (1995, p. 3) ao trabalho dos historiadores que, tendo registrado de há muito esse fenômeno de intervenção nas responsabilidades religiosas pelos corpos da cidade, se contentaram em tratá-los como expressões concretas do lento processo de secularização. Ora, tendo em vista que o debate sobre a secularização resulta dos confrontos do século XIX entre a Igreja Católica e setores laicizantes da sociedade, seria no mínimo um anacronismo considerar as manifestações da *religião cívica* do passado expressões larvares das primeiras etapas desse processo. Mas o autor vai além. Se é incontestável que nos últimos séculos da Idade Média essa transferência de competências se tornou evidente, ela não colocava em causa as prerrogativas dos poderes eclesiásticos nem as finalidades e modalidades da assistência. Para Vauchez, essa ingerência expressava, ao contrário, a preocupação crescente de setores dirigentes citadinos com as questões religiosas e o reconhecimento de sua importância para o interesse coletivo. O culto do divino, por exemplo, em razão das implicações que ele começava a ter para o destino da cidade, passa a ser considerado um serviço público, quase tão vital quanto o abastecimento e a defesa. Diante desta nova sensibilidade, compreendia-se que

essas questões não pudessem ser deixadas somente sob a responsabilidade e a iniciativa dos clérigos (Vauchez, 1995, p. 4).

Os trabalhos apresentados no Colóquio demonstram que os instrumentos utilizados pelas políticas municipais para assumir a gestão do religioso foram bastante variados. Entre eles, os mais potentes foram a entronização de santos padroeiros para a proteção das cidades, a concentração de relíquias para a exaltação dos valores municipais e as peregrinações santificadoras dos territórios urbanos. Pierre Kerbrat (1995, p. 165-166), em seu estudo sobre as relíquias dos santos em Bolonha do século XIII ao início do XVI, observa que elas mantinham relação estreita com a emergência e a perpetuação de cultos cívicos. As manifestações devocionais no dia da festa do santo realizavam-se perto dos túmulos, muitas vezes com a presença de magistrados, onde se depositavam oferendas e de onde partiam formidáveis procissões. O autor mostra como, a partir do século XIII, o poder civil vai ganhando progressivamente jurisdição sobre o culto das relíquias. No momento em que o corpo de S. Dominique, patrono da cidade, é levado para um novo túmulo, o poder urbano e o clero entram em confronto pela guarda de suas ossadas. Segundo o autor, a comuna queria assegurar-se de que o corpo permaneceria em seu território e não seria trasladado para outro convento da ordem dominicana (Kerbrat, 1995, p. 171). A partir de então, as autoridades públicas viram-se implicadas nos atos relativos a essas relíquias que passam ao controle comunal. Verbas públicas são destinadas à construção de relicários e basílicas que põem a memória cívica do santo sob a jurisdição da cidade. A expressão privilegiada desse poder civil sobre essas relíquias era a procissão pelas ruas da cidade. No caso de Bolonha por ele estudado, a passagem do controle das relíquias para o governo municipal fez-se progressivamente ao longo de quatro séculos e correspondeu à configuração das tensões relativas à repartição do poder da cidade entre as principais famílias e entre elas e o clero. Já Jean-Michel Matz (1995, p. 351) demonstra que, no caso de Angers, uma cidade episcopal, a municipalização de certas procissões no século XVI não teria sido suficiente para compor uma religião cívica no período. Analisando as tipologias dos cortejos, seus

itinerários e sua organização, ele conclui que é o clero quem age como conservador das tradições litúrgicas e depositário da memória comunitária. A catedral, observa ele, ainda conserva um conjunto de funções enquanto centro cultural, centro de governo e centro de peregrinações que justificam a continuidade do caráter clerical dos cortejos. Apenas se pode falar em religião civil quando as autoridades políticas se dão um santo padroeiro e passam a estimular um patriotismo municipal. No caso de Angers, a comunidade cívica, embora existente, considerava que as questões relativas à mediação com o divino e à garantia de eficácia dos ritos deviam ser “deixadas aos especialistas do sagrado”. Nesse sentido, a unidade cívica não teria sido construída contra o poder clerical, mas, segundo o autor, “ela se utiliza dele como um espelho de sua coesão” (Matz, 1995, p. 366).

Vemos, portanto, que o conceito de “religião cívica” foi prioritariamente trabalhado por historiadores medievalistas interessados em observar a emergência de corpos comunais nos burgos da Europa Ocidental. A referência religiosa dessa “civildade” é preponderantemente católica, e a referência cívica dessa “religião” está centrada nas aspirações da autonomia, unidade e concórdia dos grupos comunais das *cités* em formação. O foco desses estudos centrou-se na gestão dos fatos religiosos pelos poderes civis seja em colaboração, seja em confronto com a hierarquia clerical. A cidade aparece nessas “epifanias do poder, monótonas e ritualizadas, como um teatro passivo” (Bresc, 1995, p. 497). Segundo o historiador Henri Bresc, a consciência cívica é uma herança antiga que preexistiu à manifestação religiosa medieval, mas se enxertou facilmente nos monumentos, catedrais, relíquias, estátuas ou outros objetos que assumiram a função protetora da cidade. Os objetivos do cerimonial cívico seriam a manifestação da unidade da *cité* e do compromisso com a paz urbana via a exposição de temas eucarísticos. A Igreja Católica sempre contou, evidentemente, com grande vantagem no que diz respeito ao controle dos instrumentos de consagração do espaço urbano: os bispos percorriam naturalmente os limites da *cité* delimitando e consagrando seu território, faziam a visitação de seus principais santuários, presidiam procissões, etc. Ainda assim, os estudos procuraram demonstrar

como a “religião da *citê*” escapava ao domínio completo da Igreja Católica e muitas vezes entrava em confronto com ele (Bresc, 1995, p. 499-507).

RELIGIÃO CIVIL

O conceito de “religião civil” foi formulado em um contexto teórico bastante distinto e, embora também referido ao debate sobre a secularização que mobilizou os historiadores na década de 1980, lhe antecede em quase duas décadas. No que já se tornou uma referência clássica ao tema, a conferência “Civil Religion in America”, proferida por Robert Bellah em 1966, inaugurou um amplo e longo debate no âmbito da sociologia da religião americana, mas também na história e ciência política, que alcançou seu momento culminante por ocasião das comemorações do Bicentenário da Independência em 1976. A definição da expressão *religião civil* e sua aplicabilidade como conceito sociológico mobilizou os estudiosos nos vinte anos seguintes à publicação do ensaio. Segundo Cristi (2001, p. 47), no contexto da guerra do Vietnã e do escândalo de Watergate nos anos Nixon, o problema da crise de legitimidade das instituições políticas americanas reacendeu e atualizou o interesse dos sociólogos pelo tema. O próprio autor sugere em seu ensaio que, se a Religião Civil se propusesse a incorporar à tradição revolucionária americana um simbolismo internacional, poderia servir de inspiração para as novas nações em construção “desejosas de liberdade e felicidade” (Bellah, 1967, p. 18).

Embora a expressão cunhada por Bellah tenha tido grande fortuna crítica, a ideia da existência de uma base religiosa comum à nação americana já havia sido aventada anteriormente por alguns autores. John Dewey (1934), por exemplo, fala em uma “fé comum”, Robin Williams (1951) em “religião comum”, e Sidney Mead (1967) em “religião da República”. Bellah conferiu a essa percepção comum relativa ao substrato religioso disperso da nação americana um estatuto de conceito. Ao cunhá-lo, pretendeu torná-lo um instrumento analítico apto a interpretar eventos históricos e políticos

à luz das relações particulares que o povo americano mantém com a transcendência (Bellah, 1967, p. 12).

Embora o autor tenha retomado e refinado o termo em inúmeras publicações subseqüentes entre os anos de 1968 e 1980⁴, tomaremos como referência, para a economia de nossa reflexão, seu artigo inaugural de 1967. Nesse ensaio, a *religião civil* diz respeito aos “elementos comuns de orientação religiosa” compartilhados pela maioria dos americanos e que conferem “uma dimensão religiosa ao tecido da vida americana, incluindo a esfera política” (Bellah, 1967, p. 4). Quando essa “dimensão religiosa” se expressa em crenças, símbolos e rituais públicos, ela se institucionaliza como uma “religião”. A posse de um Presidente da República, por exemplo, constituiria, para Bellah (1967, p. 4), “um importante cerimonial dessa religião” que reafirmaria “a legitimação religiosa da mais alta autoridade política”.

Antes de desenvolvermos melhor o conceito tal como foi formulado pelo autor, parece-nos interessante ressaltar desde já três elementos importantes que se apresentam nessa proposição. Em primeiro lugar, o autor faz uma distinção entre “a dimensão religiosa” compartilhada pela população e o “cerimonial religioso” que emerge atrelado a comemorações das instituições políticas. Ele dá o nome de “religião civil” a essa expressão pública e ritualística de “valores e compromissos não explícitos” (Bellah, 1967, p. 2). Em segundo lugar, o autor atribui de imediato uma função política a esse cerimonial, posto que

⁴ Matteo Bortolini (2012) observa que, embora entre 1967 e 1974 Bellah tenha publicado apenas dois artigos, ele se envolveu imediatamente no debate que se seguiu à publicação do ensaio em 1967 pela *Daedalus* participando de inúmeras conferências, seminários e entrevistas. Segundo ele, somente com a publicação da coletânea de 1974 dedicada a seu trabalho, *American Civil Religion* (da qual Bellah participa com o artigo “American Civil Religion in the 1970’s”), o conceito e seu autor teriam sido definitivamente consagrados. As mudanças em seu posicionamento relativas ao tema da religião civil foram sendo registradas em artigos ao longo da década de 1970. Em seu livro de 1975, *The Broken Covenant*, ele apresenta uma revisão detalhada de suas novas teses. No entanto, segundo Bortolini, essas mudanças ou foram ignoradas pelos seus críticos, ou reiteradamente identificadas ao artigo original.

ele confere legitimidade ao poder do Estado. Curiosamente, a dimensão propriamente civil dessa “religião”, e esta seria minha terceira observação, permanece atrofiada nesta caracterização: entre a dispersa sensibilidade religiosa da maioria dos americanos e o representante estatal que se utiliza da retórica religiosa, não se vê a mediação de uma “sociedade civil” em operação. Esses elementos já nos permitem pontuar algumas especificidades desse conceito quando comparado ao de “religião cívica” que tratamos acima. Enquanto esta procura descrever a emergência de grupos comunais e sua luta para legitimar a própria autonomia diante das autoridades eclesiásticas e políticas, o conceito de “religião civil” aponta para uma estrutura dualística na qual as crenças privadas dispersas no “tecido social” só emergem publicamente como religião na esfera política. Desse modo, o problema da legitimação do poder que aparece como um jogo mais complexo de disputas trianguladas de apropriação mútua entre eclesiásticos, burgueses e governantes no primeiro caso torna-se, neste último, mais unilinear – o uso legitimador do discurso religioso pelos detentores do poder político.

Este modo de conceber Estado e Nação como duas dimensões justapostas parece derivar da maneira como o autor trata a questão da soberania nesse ensaio. Segundo ele, na teoria política americana “a soberania permanece com o povo, mas implicitamente a soberania última tem sido atribuída a Deus”. Ao analisar as referências a Deus no discurso de posse de John F. Kennedy, relativamente invariáveis nos pronunciamentos de todos os presidentes americanos em ocasiões solenes, Bellah (1967, p. 7) argumenta que, embora pareçam periféricas e protocolares, elas explicitam valores e compromissos compartilhados pela maioria dos americanos. No entanto, continua ele, ainda que a ideia do respeito à “vontade popular” esteja bem institucionalizada na garantia do voto majoritário, ele não seria suficiente para conferir autoridade política aos eleitos. “Quando Kennedy afirma que ‘os direitos do homem vêm, não da generosidade do Estado, mas da mão de Deus’, ele está enfatizando”, observa Bellah, “[...] que os direitos do homem são mais básicos do que a estrutura política e provê uma alavanca revolucionária a partir da qual a estrutura estatal pode ser radicalmente

alterada”. Essa seria a base de sua asserção do sentido revolucionário da América (Bellah, 1967, p. 4-5).

Sem entrarmos no debate sobre a validade de sua concepção de soberania, nos interessa reter nesta formulação o modo como ele elabora a relação entre religião e política. Neste caso, a ideia de Deus estaria expressando um sentimento cívico religioso particular presente na experiência histórica americana na qual o fundamento da nação é anterior à estrutura Estado e independe dela. “Essa dimensão religiosa da vida política tal como reconhecida por Kennedy, não apenas fornece uma base para os direitos humanos, mas também, torna qualquer forma de absolutismo político ilegítimo, e provê também um objetivo transcendente para o processo político”, observa Bellah (1967, p. 4). Nesse sentido, o conceito de “religião civil” visa descrever um fenômeno que permaneceria aquém da institucionalização do processo político, até mesmo da expressão da vontade popular via eleições, mas que se expressaria no discurso dos governantes enquanto um reconhecimento implícito dos condicionantes que limitam o próprio poder formalmente alocado nas instituições estatais. É claro que nessa ideia de *religião civil* está embutida toda uma tradição imaginada da nação autocompreendida como uma nova ordem político-social que, inspirada na narrativa judaico-cristã, se apresenta como uma “Nova Israel” fundada pelo esforço único de um “povo escolhido”. Cumpre ressaltar que, nessa versão, a nação antecede a construção do Estado, o vê com certa reserva e lhe impõe limites. Assim, o conceito de *civis* está associado a uma ideia não conformista de “cidadania virtuosa” piedosa e moral, “[...] individualmente embebida em um senso moral de responsabilidade de trabalho para o bem da comunidade” (Cristi, 2001, p. 49). A lealdade do cidadão não está, pois, dirigida ao Estado, mas sim à nação, e, por isso, ser “bom cidadão” era fundamentalmente ser “bom cristão” (Bellah, 1980, p. 3-23). Na interpretação de Bellah (1975, p. XIV), essa concepção original de América foi antes religiosa e moral do que propriamente política, liberal e utilitária.

Não cabe aqui nos determos nas infundáveis críticas e paixões que esse conceito de *religião civil* suscitou entre seus comentadores. O livro de

Marcela Cristi (2001) oferece um belo panorama desse debate no meio acadêmico americano. O que nos interessa observar em nossa análise do uso desse conceito é como ele propõe analiticamente a relação entre religião e política e que sentido esses termos adquirem nessa abordagem.

É certo que o debate em torno do conceito foi bastante modelado pelo contexto protestante americano e seu lugar no processo histórico particular de formação da nação. Nesse sentido, tanto o “civil” quanto o “religioso” são pensados como fenômenos comunitários anteriores à sua cristalização em instituições estatais e eclesiásticas nacionais. Ao contrário do caso europeu analisado acima, no qual leigos se apropriam de funções e competências das instituições religiosas de há muito estabelecidas, a ideia de *religião civil* é pensada como independente do Estado e da Igreja e não remete a nenhum grupo social organizado e institucionalizado. Seria mais uma fé do que uma religião, se entendermos esta última como caudatária da forma igreja e dimensionada pelo pertencimento e pela regularidade na frequência aos cultos. Mais uma fé do que uma crença, se considerarmos que não invoca Jesus, Moisés, nem outras entidades católicas ou cristãs. Com efeito, Bellah afirma que a *religião civil* não se refere a nenhuma religião em particular. Sua única referência teológica é a ideia de Deus, “[...] uma palavra que todos os americanos podem aceitar e que significa tantas coisas diferentes para as pessoas que é quase um signo vazio” (Bellah, 1967, p. 2). Suas referências cívicas seriam a ordem, a lei, o direito à salvação; a guerra civil teria introduzido os temas do renascimento e do sacrifício (Bellah, 1967, p. 11). Essas referências cívicas teriam sido colocadas à prova e solidificadas nas duas grandes crises de consolidação da nação: a guerra da independência e a guerra civil. O grande número de mortos nesta guerra teria exigido o estabelecimento de cemitérios nacionais: estes teriam sido os primeiros monumentos da *religião civil*. Eles passaram a receber os corpos das outras guerras americanas, e o Memorial Day, criado logo após a guerra da secessão e posteriormente estendido a todos os militares mortos em combate, se tornaria o grande ritual da nação. Então veio a guerra do Vietnã. Segundo Bellah (1967, p. 18), essa guerra rompeu definitivamente com o padrão de

isolamento na política externa americana e passou a exigir da *religião civil* a incorporação de um simbolismo internacional de modo que ela fosse capaz de desenvolver um programa de transformação mundial.

Nesse rápido apanhado do conceito tal como ele foi elaborado no ensaio seminal de Bellah de 1967, pode-se perceber suas ambiguidades e imprecisões. Ora a *religião civil* é tratada como uma religião particular e “realmente existente” – ainda que os *surveys* não consigam captá-la (Bellah, 1976, p. 153) – que “requer o mesmo cuidado para ser compreendida como qualquer outra religião” (Bellah, 1967, p. 1), ora uma utopia crítica que balizaria as normas que deveriam orientar a vida política americana – “[a religião civil] não é apenas uma virtude, mas uma preocupação com o bem comum. [...] Mas o bem comum sob grandes normas objetivas: igualdade, vida, liberdade, a busca da felicidade” (Bellah, 1967).

Sua existência empírica manifesta-se no calendário nacional e nas solenidades estatais. Suas virtudes são republicanas. Nesse sentido, ela pode ser compreendida como uma espécie de consenso moral que baliza a ação das instituições políticas. Mas também foi tratada como algo mais amplo, uma cosmovisão, “um quadro de inteligibilidade através do qual os americanos compreendem, interpretam e dão sentido a sua existência diária” (Cristi, 2001, p. 64). Muitas vezes o conceito ganha a dimensão normativa de um programa político quando Bellah (1967, p. 18) defende que a *religião civil* deve tornar-se mundial para “preencher sua missão de promover a igualdade humana”. Embora o autor reconheça que a *religião civil* é fruto de uma história de grandes conquistas e também de muitos crimes, e que ela nunca foi compartilhada por todos os americanos, o conceito, por ser demasiadamente genérico e abrangente, perde seu poder analítico ao conceber a *religião civil* como espontânea, uma “religião nacional que une todos em uma mesma fé” (Cristi, 2001, p. 67).

RELIGIÃO PÚBLICA

Este conceito é geralmente atribuído a José Casanova que, em seu livro de 1994, fala em *deprivatização* da religião. Desafiando o paradigma da modernidade que lhe designava a esfera privada como o lugar próprio da religião, as tradições religiosas teriam se tornado públicas em dois sentidos: ganharam publicidade como objeto de atenção de vários públicos (meios de comunicação, políticos, cientistas etc.) e colocaram-se na arena pública enquanto forma de contestação moral e política. O autor dá o nome de *deprivatização* ao processo simultâneo de repolitização da esfera religiosa e moral e de renormatização das esferas públicas econômicas e políticas. A novidade desse processo residiria no fato de que as religiões desafiam a privatização, não para defender suas ideias tradicionais em público, mas sim para participar da disputa pela definição das fronteiras modernas entre o público e o privado, entre legalidade e moralidade, entre família, sociedade e Estado, entre Estado-nação, civilização e sistema mundial (Casanova, 1994, p. 6). Embora tenha dedicado um capítulo ao evangelismo americano, seu estudo de 1994 dá maior ênfase à comparação entre quatro experiências da Igreja Católica em diferentes países – na Espanha, Polônia, Brasil e Estados Unidos – para desenvolver a tese de que o caráter público de uma religião é determinado pela sua posição estrutural entre o Estado e a sociedade (Casanova, 1994, p. 8).

O desenvolvimento dessa tese exigiu do autor uma revisão crítica da teoria da secularização que não será possível retomar aqui, mas que diz respeito ao processo de diferenciação das esferas. Parece-nos interessante, no entanto, ressaltar sua crítica à tradição política liberal que concebe a distinção entre religião privada e religião pública em termos da separação constitucional entre Igreja e Estado. Nessa concepção, a esfera pública é reduzida à esfera governamental e, conseqüentemente, são designadas como públicas as religiões oficialmente estabelecidas, enquanto as outras são consideradas privadas (Casanova, 1994, p. 55). O ponto cego da teoria liberal, segundo Casanova, estaria no fato de que a Igreja Católica, tendo

finalmente aceitado o princípio legal da separação e seu princípio correlato do direito à liberdade de consciência em meados do século XX, não deixou, ainda assim, de atuar na esfera pública. Isto porque, partindo do direito à liberdade de expressão que sobreveio dessa condição de separação legal, a desprivatização da religião passou a justificar-se para proteger sua própria liberdade e as outras liberdades civis, para questionar o projeto liberal com relação aos limites morais e éticos que deveriam restringir a autonomia das outras esferas e para proteger o mundo tradicional do controle estatal (Casanova, 1994, p. 58). O autor ressalta em sua crítica ao modelo que o fundamento normativo do padrão liberal e a rigidez jurídica da separação das esferas nele implícito não foram capazes de acomodar essa nova realidade.

O outro modelo de separação das esferas pública/privada, o republicano, evocado na ideia de *religião civil*, concebida como força normativa integradora da comunidade política e social, tampouco seria, segundo Casanova, teoricamente sustentável ou normativamente desejável. Além do caráter simplificador da ideia de uma *religião civil* concebida como força normativa integradora da sociedade e da política como um todo, o problema que a tradição republicana coloca é o risco da perda da autonomia da esfera política implicado nessa contração entre comunidade política e comunidade nacional (Casanova, 1994, p. 60).

Mas, tendo a desprivatização se tornado um fato empírico irrefutável, cabe examinar, segundo Casanova (1994, p. 61), os diferentes modos como as religiões assumem funções públicas. Remetendo-se à definição tridimensional da política moderna de Alfred Stepan, o autor sugere que a religião se torna pública quando passa a atuar em três distintas arenas: quando se insere no aparato de Estado, quando penetra o sistema político e quando se transforma em uma força política mobilizadora no nível da sociedade civil. Uma das teses centrais de seu livro diz respeito ao modo como a Igreja Católica teria se tornado uma *religião pública*. Segundo ele, acompanhando o declínio do anticlericalismo na Europa, a Igreja Católica cessara de buscar o controle da sociedade por meio de sua volta ao aparato do Estado. Por um lado, conclui o autor, o Estado não teria mais necessidade da legitimação

religiosa; por outro, a Igreja Católica teria renunciado a sua autoidentificação como *Igreja*, isto é, instituição organizada territorialmente como comunidade religiosa compulsória coextensiva à comunidade política (Casanova, 1994, p. 62). Levando-se em conta as novas formas de reaproximação da religião com a política na sociedade contemporânea, o autor assevera que se pode observar um deslocamento importante na alocação política da Igreja Católica que “aceitou desengajar-se da sociedade propriamente política” (Casanova, 1994, p. 63) e passou a centrar-se na sociedade civil. Isso não significou que o catolicismo tenha se privatizado; muito pelo contrário, essa “desinstitucionalização voluntária” lhe teria conferido um papel importante, por exemplo, no processo de democratização de países como o Brasil, a Polônia, a Espanha e as Filipinas. Desse modo, a Igreja Católica manteve sua função pública nas sociedades contemporâneas deslocando sua posição estrutural em relação ao Estado.

Assim, o autor define como *religiões públicas* as instituições religiosas que assumem funções políticas nas três diferentes arenas políticas modernas (Casanova, 2009, p. 1). Os processos históricos de *deprivatização* referem-se aos modos como a religião (no caso o catolicismo) abandona o lugar que lhe fora designado pelo modelo liberal e entra na esfera pública indiferenciada da sociedade civil para “tomar parte do processo de legitimação discursiva e do redesenho das fronteiras” (Casanova, 1994, p. 65). Mas é preciso mencionar ainda outra dimensão da *religião pública* que também diz respeito à questão do redesenho das fronteiras: trata-se dos modos como ela remoraliza a vida pública e a política. Como fizera o debate feminista da década de 1970, as *religiões públicas* desafiam os limites rígidos entre o público e o privado implícitas no modelo liberal de espaço público. Retomando as críticas que S. Benhabib faz à teoria habermasiana de espaço público, Casanova considera desnecessário garantir uma diferenciação clara entre as esferas da legalidade e da moralidade, entre a questão pública das normas e privada dos valores como fundamento da proteção a todas as liberdades individuais. A questão para o autor não é a da eliminação desses limites, mas sim desenvolver critérios analíticos e normativos “capazes de diferenciar as várias formas de

religiões públicas e suas possíveis consequências sócio-históricas” (Casanova, 1994, p. 66).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto contemporâneo de institucionalização do pluralismo religioso como marco jurídico-político dos Estados democráticos, como objeto das políticas públicas e como forma sociocultural, as diferenças ganham um caráter conflituoso e controverso. No campo religioso, elas se expressam seja na competição entre cultos que passam a disputar atenção e influência públicas, seja na forma de minorias que reivindicam reconhecimento e acesso a direitos, seja ainda na forma política da tolerância. No entanto, paradoxalmente, nesse contexto de declínio da hegemonia ou monopólio das instituições religiosas, cada vez menos reconhecidas como igrejas oficiais ou igrejas nacionais, as linguagens ou narrativas religiosamente demarcadas permanecem, pelo menos no caso brasileiro, como importantes dispositivos produtores de sentidos para a vida cotidiana e de visões de ordem para a vida coletiva.

Os conceitos aqui analisados procuram apreender, cada um a seu modo, esses dispositivos, descritos como mais ou menos institucionalizados segundo os casos, mas pensados sempre como relativamente autônomos com relação às estruturas eclesiásticas e estatais. Parece-nos, pois, interessante ressaltar que as três maneiras de abordar o problema das relações entre religião e política aqui descritas procuram apreender algo percebido como *religioso*, mas que está atuando fora da relação igreja/fiel. No primeiro caso, trata-se da apropriação de ritos, lugares e objetos consagrados pela sua inserção no cerimonial católico para conferir autoridade aos grupos comunais emergentes. No segundo, o conceito refere-se a valores e compromissos não explícitos de orientação religiosa protestante comumente compartilhados e que se manifestam nos rituais do Estado, conferindo-lhe legitimidade. Finalmente, o terceiro caso toma como referência a ação da Igreja Católica como um ator organizado na sociedade civil que visa limitar e redirecionar o poder

político do Estado com a legitimidade que a instituição eclesiástica lhe empresta. Nas duas primeiras abordagens, o *religioso* é subentendido como aquilo que se expressa cerimonialmente nos rituais políticos; na última, o *religioso* refere-se às ações empreendidas pela instituição eclesiástica ainda que não mais organizada como igreja.

Essas variações mostram como é difícil definir e/ou descrever a *religião* como uma entidade empírica quando o fenômeno que se quer observar está “fora da Igreja”. Com efeito, uma das limitações comum a essas três abordagens é ter deixado como um impensado o termo *religião* que, como se pode perceber na descrição dos conceitos, ora é tomado como autoevidente – tudo o que a Igreja Católica faz ou o que se faz em nome dela é religião –, ora como um suposto indemonstrável (ou, como diria Cristi, facilmente criticável), isto é, o *religioso* enquanto valores morais comumente compartilhados.

No que diz respeito ao outro termo da equação, as variações *cívico*, *civil* e público nos obrigam a pensar sobre o sentido dessas alternativas, seu alcance e limites, e a que noções de política elas nos remetem. Os três casos, cada um a seu modo, estão procurando superar as balizas do paradigma weberiano da separação e autonomização das esferas (neste caso, religiosa e política) alocando a religião entre a vida privada e o Estado. No primeiro caso, a *civis* remete à cidade, no segundo à nação e no terceiro à sociedade civil.

O conceito de *religião civil* de Bellah em sua dimensão mais culturalista pode ser considerado o mais frágil na sua tentativa de apreender uma noção de bem comum, ou um sistema universal de sentido, situado aquém das instituições eclesiásticas e estatais, mas que se manifestaria no calendário pátrio. Operando como uma espécie de “consciência coletiva” no sentido durkheimiano da expressão, esse repertório de valores religiosos e cívicos acionados pela ideia de Deus funcionaria como um cimento integrador da nação e como base de uma cidadania virtuosa. Não é muito difícil perceber que o conceito, demarcado pelo repertório protestante – ainda que o autor enfatize que ele não se refere a nenhuma religião em particular –, deixa de fora um grande contingente de universos não cristãos. Além disso, ao remeter o cívico à nação, supõe, como bem observa Cristi (2001, p. 66), que esta é

uma “entidade homogênea, senão desprovida de conflitos sérios ou tensões, ao menos apta a neutralizá-los via a fé cívica”. Isto sem mencionar os riscos de perda de autonomia do político, já aludidos por Casanova, implicados nessa contração entre comunidade política e comunidade nacional. Desse modo, menos do que um instrumento analítico para pensar os processos de produção e articulação das diferenças em sociedades plurais, o conceito fica parcialmente reduzido a uma ideologia política da nação mobilizada como função legitimadora do Estado.

Os conceitos de *religião cívica* e *religião pública* são mais interessantes na medida em que remetem ao processo histórico de invenção/afirmação da sociedade civil. Nos casos estudados pela Escola Francesa de Roma, os recortes empíricos estão bem delimitados e caracterizados. Trata-se, a partir deles, não de construir uma cosmovisão integradora, mas de observar como grupos locais concretos, em disputa pela sua autofirmação, lançam mão de ritos, símbolos e objetos da Igreja Católica para assegurar sua autonomia política. Já o conceito de *religião pública*, como vimos acima, é um pouco mais abrangente. Ele se refere a três modos distintos da religião assumir funções políticas: associando-se ao aparato do Estado, exercendo funções partidárias e representativas no legislativo e organizando-se como força mobilizadora na sociedade civil para participar dos debates sobre a *res publica* (Casanova, 2009, p. 1). Nesta última modalidade, o conceito aproxima-se bastante da noção de *religião cívica*. É interessante ressaltar que nesses dois casos *religião* significa unicamente catolicismo. Na experiência medieval, o entendimento não podia ter sido diferente, dada a dominância política da Igreja Católica, mas na obra de Casanova o modelo weberiano de igreja foi uma escolha implícita. Em conferência de 2009, o autor reconhece que adotou uma hermenêutica católica e uma perspectiva eclesial em sua análise comparativa das relações entre Igreja/Estado/Nação e sociedade civil (Casanova, 2009, p. 2). Esse *parti pris* limita duplamente a capacidade do conceito de compreender as relações entre o religioso e o político: por um lado, restringe o religioso ao eclesial, como já mencionamos acima, embora o autor afirme que a Igreja Católica teria deixado de ser igreja do ponto de vista sociológico

ao aceitar a liberdade religiosa e tornar-se associação voluntária; de outro, deixa de lado outras modalidades de estar em público não incorporadas ao figurino da *sociedade civil* como, por exemplo, a presença evangélica na sociedade brasileira que, para além de sua representação partidária no Parlamento, aparece também na televisão, em programas assistenciais e em diferentes formas de entretenimento e instituições culturais. A conclusão de Casanova de que a Igreja Católica, ao desinstitucionalizar-se, não buscaria mais voltar para o Estado, ou apoiar partidos políticos para defender seus interesses, vem sendo desmentida pelos fatos. Como bem observa Cristi (2001, p. 159), a mobilização de grupos religiosos, ou grupos de interesse com motivação religiosa cresceu dramaticamente e, muitas vezes, sob a forma da violência. E essa organização na sociedade civil necessariamente redundava em alguma conexão no nível governamental quando o objetivo é mudar a lei ou a política pública. A distinção de Casanova entre sociedade política e civil obscurece essa questão (Cristi, 2001, p. 161).

Ainda que o conceito de *religião pública* tenha sido formulado como uma crítica às teorias da secularização que prescreviam a privatização da religião, Casanova (1994, p. 6) defende como ainda válida a tese essencial dessas teorias clássicas – a diferenciação e emancipação das esferas seculares com relação às normas religiosas. Ora, se a “religião em si mesma”, como uma categoria, surge como uma resultante da construção histórica da modernidade secular ocidental como sugere Talal Asad (2003), pensar a *religião pública* exigiria repensar o próprio conceito de religião, não sendo suficiente apenas colocá-lo em relação ao secular e ao político. Mais ainda, exigiria um olhar mais crítico a respeito da validade analítica do paradigma da diferenciação nesses contextos em que a própria categoria do religioso está em mutação e nos quais, como reconhece Casanova (2008, p. 6), “muitas vezes não está claro onde começa o religioso e onde começa o secular”.

O ponto forte do conceito de *religião cívica* é o de chamar a nossa atenção para os processos de apropriação de elementos reconhecidos como religiosos – no caso, ritos, santos regionais e lugares até então controlados pela hierarquia da Igreja Católica – e para sua importância como forma de

legitimação do poder seja burguês, seja estatal. Além disso, tendo em vista o enquadramento bem circunscrito dos casos estudados, fica claro que o interesse coletivo – a *civis* – se refere aos desejos de autonomia política de grupos ou famílias emergentes nas cidades medievais. O ponto forte da noção de *religião civil* está no fato de nos permitir pensar uma ideia de *civis* fundada no religioso, e, ainda assim, secular, porque não referida a nenhuma comunidade de culto. O ponto forte da noção de *religião pública* de Casanova é a proposição de que os processos de secularização não necessariamente redundam em menos religião. Os três conceitos procuram, cada um a seu modo, apreender o agir religioso fora de sua esfera própria, as igrejas, mas também autônomo com relação às estruturas estatais. Mas eles oscilam no que se refere ao alcance de sua definição do interesse coletivo – ora a *cité*, ora a nação, ora a sociedade civil. E tampouco oferecem elementos suficientes para que se possa pensar os constrangimentos inerentes a esse lugar – a vida pública – sobre o fazer religioso.

A nosso ver, o conceito de *religião pública* é o mais abrangente e teoricamente mais potente. Ele remete aos processos históricos de *desinstitucionalização* do catolicismo e do protestantismo e de sua *deprivatização*. O elemento mais importante desses processos, processos dos quais dependeria a emergência de religiões públicas, seria o não estabelecimento de uma religião em particular no nível nacional. Somente nessas condições a religião poderia assumir funções cívicas em defesa de sua liberdade e de outras liberdades civis e interpelar os limites ético-morais do Estado. No entanto, ao manter sua noção de religião muito associada, implicitamente, à instituição eclesial católica, o conceito não consegue dar conta das mutações do religioso quando ele se desinstitucionaliza com relação às igrejas e passa a agir com certa autonomia na arena pública. As *religiões públicas* de Casanova, por estarem fundamentalmente referidas à atuação política da Igreja Católica nos processos recentes de redemocratização de vários países, retomam a mesma relação externalista e institucionalizada entre religião (Igreja Católica) e política (Estado/Parlamento) que se percebe nos estudos políticos clássicos sobre os movimentos sociais. Por essa mesma

razão, podemos nos perguntar sobre o alcance do conceito para a análise de sociedades de predominância protestante. No capítulo dedicado ao evangelismo americano, Casanova (1994, p. 136-137) retoma acriticamente o conceito de *religião civil* tratando-o como um equivalente da *religião pública*. Também neste caso o autor argumenta que o não estabelecimento de nenhuma igreja particular no nível de Estado foi essencial para garantir a influência da religião no nível da sociedade civil. Porém, aqui, o processo de democratização não apontou para a produção do secular como no caso da Igreja Católica, mas ao contrário, para a “cristianização da República”. O Protestantismo evangélico, afirma Casanova (1994, p. 137), “logo atingiu o controle hegemônico sobre o discurso público da sociedade civil americana [...] mantendo sua hegemonia cultural sobre ‘a vida da mente’ até o último quartel do século XIX”.

Embora possamos considerar os conceitos de *religião cívica* e *religião civil* como variantes da *religião pública*, é possível perceber que o caráter público da religião é muito diferente caso se trate do catolicismo ou do protestantismo. No modelo católico, o cívico tem uma longa tradição associada aos governos citadinos e, mais recentemente, à noção de direitos políticos e culturais. No modelo protestante, pelo menos tal como apresentado por Bellah e retomado por Casanova, o civil, ao invés de acionar a noção de cidadania, nos remete à recuperação de valores religiosos pela política e à evangelização da cultura. Nesse sentido, é possível afirmar que o conceito de *religião pública* não opera da mesma forma em um caso e no outro.

O ativismo político evangélico em sociedades como a brasileira, cujo enquadramento da vida civil foi profundamente marcado pelo modelo católico, certamente produzirá profundas mudanças na nossa compreensão de vida pública. No entanto, os conceitos de *religião cívica* e *religião civil*, embora instigantes em seus modos de articular igrejas e política, não nos parecem instrumentos analíticos suficientes para descrever o fenômeno do agir religioso em público. Já o conceito de *religiões públicas*, ao privilegiar a noção de *público* ao invés de cívico, aparenta ser mais promissor desde

que seja possível expandir ou até mesmo reposicionar teoricamente os dois lados dessa equação. Mas isto ficará para os próximos capítulos.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003.
- BELLAH, Robert N. American Civil Religion in the 1970's. In: RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (Ed.). *American Civil Religion*. New York: Harper & Row, 1974.
- _____. Civil Religion in America. *Daedalus*, Cambridge, MA, v. 96, n. 1, p. 1-21, Winter 1967.
- _____. Religion and the Legitimation of the American Republic. In: BELLAH, Robert N.; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980. p. 3-23.
- _____. Response to the Panel on Civil Religion. *Sociological Analysis*, Oxford, v. 37, n. 2, p. 153-159, Summer 1976.
- _____. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury, 1975.
- BORTOLINI, Matteo. The trap of intellectual success: Robert N. Bellah, the American civil religion debate, and the sociology of knowledge. *Theory and Society*, New York, v. 41, n. 2, p. 187-210, Mar. 2012.
- BRESC, Henri. Conclusions. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 497-511. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. *Public Religions Revisited*. Berlin: Heinrich-Böll Foundation; UNRISD, 2009.

_____. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, 2008.

CRISTI, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Ontario: Wilfrid Laurier Press, 2001.

DEWEY, John. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press, 1934.

KERBRAT, Pierre. Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIII siècle au début du XVI siècle. In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 165-185. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

MATZ, Jean-Michel. Le développement tardif d'une religion civique dans une ville épiscopale: les processions à Angers (v. 1450 - v. 1550). In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 351-366. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

MEAD, Sidney E. *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*. New York: Harper & Row, 1967.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e espaço público: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

_____. “Religiões Públicas” ou Religião no Espaço Público? Para uma crítica ao conceito de campo religioso em Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016a.

_____. Secularism and Religion in the Public Sphere in Contemporary Brazil. In: SCHMIDT, Bettina E.; ENGLER, Steven (Org.). *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden; Boston: Brill, 2016b. p. 379-394.

MONTERO, Paula; BRUM, Asher; QUINTANILHA, Rafael. Ritos católicos e ritos civis: a configuração da fala pública da Igreja Católica em dois atos em memória de Vladimir Herzog (1975/2015). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 705-735, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, Edição Comemorativa, p. 67-79, 1993-2008.

STAUB, Martial. Eucharistie et bien commun: l'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XVe siècle: sécularisation ou religion civique? In: VAUCHEZ, André (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 445-470. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

VAUCHEZ, André. Introduction. In: _____ (Dir.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XVIIIe siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Rome: École Française de Rome, 1995. p. 1-5. (Collection de l'École Française de Rome, 213).

WILLIAMS, Robin M. *American Society: A Sociological Interpretation*.
New York: Alfred A. Knopf, 1951.

Recebido em: 30/10/2017

Aprovado em: 30/10/2017