

A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA

Cecília Azevedo

Sem fé, não seria presidente.

Esta declaração do recém-eleito presidente George W. Bush, proferida por ocasião do “Café da Manhã Nacional de Oração”, evento anual em Washington, em que, tradicionalmente, tomam parte o presidente e figuras políticas proeminentes, é sem dúvida bastante emblemática para a discussão que se pretende apresentar a respeito do peso da religião, no universo cultural norte-americano. Falando sobre religião pelo quarto dia consecutivo depois da posse, Bush, um metodista que diz ler a Bíblia todos os dias, defendeu seu projeto de ação social, que prevê a liberação de verbas federais para instituições religiosas investirem em programas sociais. Suas contundentes declarações em favor da “não discriminação das instituições religiosas” não deixam dúvidas sobre a direção que o novo presidente pretende tomar quanto às relações entre religião e política. O objetivo deste texto é, pois, relacionar esses dois campos, esboçando um quadro geral e discriminando tendências e afinidades entre diferentes correntes do protestantismo norte-americano e determinadas posições políticas, que se foram delineando ao longo da história dos Estados Unidos.

O pressuposto geral é o de que são mútuas as interferências entre imaginário político e religioso. No entanto, não é tarefa simples verificar como determinadas correntes filosóficas e ideológicas impulsionaram certas práticas políticas e religiosas e, também, por outro lado, como as opções religiosas influenciaram o comprometimento com determinadas causas políticas. Nos rumos do protestantismo nos Estados Unidos, país onde, sem dúvida nenhuma, essa vertente moderna do cristianismo encontrou ampla oportunidade para florescer, o surgimento de novas denominações e a transformação das doutrinas e práticas mais antigas, inúmeros fatores devem ser considerados.

Em função da maciça imigração, da expansão territorial e das especificidades e dos conflitos entre as diferentes regiões, os fatores étnico e geográfico, bem como a dramática questão da escravidão, foram muitas vezes mais decisivos na dinâmica das configurações e dos alinhamentos do que as divergências de natureza propriamente religiosa. Por conta disso, nesta breve análise do protestantismo nos Estados Unidos, o ponto de vista que se assume não é propriamente o da doutrina, mas o de suas apropriações pelos agentes históricos que constituíram — e lhes deram substância — não só as diversas correntes religiosas que povoaram os Estados Unidos, mas também os diferentes sentidos que atribuíram à nacionalidade. Agentes históricos com múltipla e muitas vezes contraditória identidade: de origem inglesa, germânica, irlandesa, hispânica ou africana; livres ou escravos; habitantes da Nova Inglaterra, do meio-oeste, do extremo sul; luteranos, metodistas, batistas, presbiterianos, episcopais, congregacionistas, unitaristas, *quakers*, *shakers*, anabatistas, mórmons e também católicos; fundamentalistas, carismáticos, liberais ou conservadores, do ponto de vista religioso; democratas, republicanos, liberais ou conservadores, do ponto de vista político. Em muitas situações, esses sujeitos se viram diante de dilemas cruciais, que os forçaram a abandonar determinados compromissos e tradições, provocando inflexões significativas na sua história, na de sua denominação e até mesmo na história regional e nacional.

Embora seja muito difícil delinear fronteiras e marcos temporais, onde as interpenetrações, as oscilações e as sutilezas são inúmeras, é importante recuperar algumas linhas de força que permitam compreender melhor esse universo político-religioso norte-americano. Para tanto, em primeiro lugar, far-se-á um breve comentário a respeito das interpretações antagônicas do direito constitucional sobre as relações entre Igreja e Estado, posições essas que

permitem demarcar um primeiro campo de divergências político-ideológicas, mas, ao mesmo tempo, demonstrar a imensa influência da religião na cultura e na história norte-americanas. A partir daí, alguns episódios ilustrativos desse imaginário serão focalizados, resgatando-se o que se entende como corolário específico do puritanismo na América: o apelo ao sentido de virtude e às boas obras. A título de conclusão, será feita uma avaliação do conceito de religião civil, partindo-se da aceção de diferentes autores.

As duas faces da Primeira Emenda

Embora o sistema legal norte-americano seja, sem dúvida nenhuma, estável — afinal, a Constituição, à qual os norte-americanos se apegam provavelmente mais do que a artigos de fé, data do século XVIII — não deixa de ser objeto de intensa disputa jurídico-política. Quase invariavelmente, o que está em pauta não são os imperativos da dinâmica social e política, em termos de interpretações alternativas ou mesmo de alterações nos dispositivos legais, mas, antes, a preocupação de determinar as intenções originais dos responsáveis pela formulação desses verdadeiros textos “sagrados”.

No alvorecer da República, inspirada nos princípios do liberalismo político, as relações entre Igreja e Estado constituíam-se num ponto extremamente nevrálgico, dado que se impunha encontrar uma solução para as dificuldades que marcaram o período colonial em termos do encaminhamento da questão religiosa. Há que lembrar que, embora fossem fugitivos religiosos os primeiros colonos, a intolerância passou a campear nas colônias em que as esferas da religião e do governo foram assumidas como indissociáveis.

Com esse objetivo, foi estabelecida, em 1791, junto com a Carta de Direitos, a Primeira Emenda à Constituição, dispondo que: “O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos”. Vigente desde então, esse artigo constitucional tem provocado polêmicas incessantes entre duas correntes interpretativas: a dos separacionistas e a dos não-preferencialistas.¹

¹ A esse respeito, ver John Sexton, “De Muros, Jardins, Desertos e Propósito Original: a Religião e a Primeira Emenda”, Leslie Berlowitz *et alii* (orgs.), *América em Teoria*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, pp. 79-102.

Embora tenha optado por silenciar sobre o assunto nos momentos que cercaram a independência, da mesma forma que também evitaria posicionar-se em relação à escravidão, alegando a necessidade de não perturbar a unidade e a maturação da experiência republicana então inaugurada, Jefferson tem-se constituído na principal referência dos que defendem a absoluta separação entre as duas esferas. Seu “Estatuto da Virgínia” e, especialmente, um de seus discursos como presidente, no qual se refere à Primeira Emenda como “um muro”, separando Igreja e Estado, são sempre reivindicados pelos que percebem como uma transgressão à Constituição qualquer contato entre Estado e organizações religiosas. Dominante na Suprema Corte desde as últimas décadas do século XIX até o pós-Segunda Guerra, essa posição dos separacionistas começou a encontrar resistências consideráveis a partir da década de 1940, quando uma onda de fundamentalismo se instalou no país. Durante essa atormentada década, aumentou em 40% o número de membros das Igrejas, e a venda de Bíblias dobrou entre 1947 e 1952, período inicial da Guerra Fria.

A posição que cresceu nesse contexto, a dos não-preferencialistas, reivindicava igualmente os *founding fathers*, argumentando que o espírito da Primeira Emenda seria simplesmente impedir a instituição de um culto oficial e garantir a liberdade religiosa, obrigando o governo a tratar as religiões de forma imparcial, sem, no entanto, se afastar necessariamente delas. Portanto, o objetivo seria, segundo essa corrente, proteger a Igreja do Estado, e não o contrário. Lembrem eles que George Washington, John Adams e James Madison — que exerceram seus mandatos presidenciais entre 1789 e 1817 — decretaram dias nacionais de oração, que Jefferson e Madison autorizaram a concessão de subsídios a missionários dedicados ao trabalho com tribos indígenas e que o próprio Jefferson aprovou a educação religiosa nas escolas.

No início da década de 1980, o não-preferencialismo, que refluía nos anos 1960 e 70, readquiriu força, assumido pela administração Reagan, que, apoiada por uma aliança evangélica conservadora, conhecida como “Maioria Moral”,² questionou oficialmente as decisões da Suprema Corte declarando inconstitucionais as iniciativas, muito significativas por sinal, de se reservarem períodos da jornada escolar para oração silenciosa.

² A chamada “Maioria Moral”, fundada em 1979 por Jerry Falwell, um pastor Batista da Virgínia, uniu protestantes, católicos e até judeus, num movimento que condenava a permissividade sexual e o aborto, entre outros temas relacionados à família, e promovia um patriotismo militante e anticomunista.

Essa discussão certamente se associa a divergências outras, relacionadas à maneira como se concebe a idéia de liberdade — enfatizando-se seu caráter positivo ou negativo — e, por conseqüência, o próprio Estado, percebido como fiador, gestor ou como ameaça à liberdade individual. Ao longo da história norte-americana, imensas modificações se fizeram sentir na relação entre Estado e sociedade, o que, inevitavelmente, afeta os termos atuais desse debate. Hoje, em meio a uma forte tendência de redução do papel do Estado, a manutenção de sua intervenção em setores como educação e assistência social está na ordem do dia, fazendo passar por esse terreno as discussões entre separacionistas e não-preferencialistas.

A despeito das radicais divergências reveladas pelo acirrado debate jurídico-político retratado, ou mesmo da própria existência desse debate, impõe-se a consideração da fundamental influência exercida pela religião na história e na política desse país ao longo do tempo. Influência que transborda o marco institucional, difunde-se e traduz-se na constituição de um imaginário político-religioso, que comporta múltiplos sentidos. Assim, se é possível identificar as linhas de continuidade e o compartilhamento de determinados elementos, isso não implica ausência de nuances ou antagonismos, em termos práticos ou simbólicos. Conforme ensina Sahlins,³ os signos estão sempre em ação, constituindo um conjunto de relações históricas que, a um só tempo, reproduzem categorias culturais tradicionais e lhes atribuem novos significados, a partir de contextos paradigmáticos. É o que se pretende flagrar, através de alguns quadros da história norte-americana, arrolados a seguir.

Lutando em nome da fé

Desde a travessia do Atlântico, os *pilgrim fathers* passaram a reconhecer sua história na Bíblia, na experiência do povo eleito por Deus, atravessando o deserto e enfrentando provações, para alcançar Canaã, a “cidade no topo da colina”, conforme pregava John Winthrop, em 1630. Encarnando todas as potencialidades do Novo Mundo, a “América”, fiadora da liberdade e da igualdade, adquiria um contorno espiritual, e não físico, o sentido de uma empresa santificada, uma profecia a se cumprir e a se projetar no Oeste e no futuro. Essa idéia acabou por constituir o núcleo de um discurso inaugural, base de uma ordem mítica, esteio da identidade nacional norte-americana.

³ M. Sahlins, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

Embora já se tenha sugerido que o processo de independência teria representado, no intervalo entre as duas grandes ondas de revivalismo religioso, um momento de refluxo da religiosidade, pelo menos em suas expressões mais formais, a simbologia religiosa não deixou de estar presente na fundação da República, que, segundo Samuel Adams, deveria seguir o modelo de uma “Esparta Cristã”. A difundida imagem de Washington, orando, de joelhos, é bastante eloqüente nesse sentido, como também o são as famosas pinturas de Thomas Cole, representante máximo da “Escola do Rio Hudson”, enaltecendo a pureza virginal da natureza norte-americana, um verdadeiro Éden a abrigar o inocente Adão americano.⁴

Algumas décadas após a independência, viajando pelos EUA, o francês e católico Alexis de Tocqueville sublinhava as afinidades entre protestantismo e sistema republicano e percebia argutamente que, embora separada do Estado, a religião deveria ser considerada “a primeira das instituições políticas” norte-americanas, já que, através do rígido código moral que promovia, exercia indiretamente uma poderosa influência sobre a sociedade política, inibindo o desrespeito às leis e alimentando o patriotismo. O autor menciona também o quanto os missionários religiosos, que, naquela altura, se dirigiam para os novos estados do Oeste, estavam também conscientes de sua condição de representantes de um sistema político, percebido, portanto, como indissociável de sua fé.⁵

O “paradigma bíblico” traçado pelos puritanos continuou impregnando o universo político norte-americano, podendo ser flagrado também em outro momento crucial da história, a Guerra Civil, justificada, por ambos os lados, em termos religiosos. Com a virada do século XIX para o XX, passou a prevalecer nos EUA a idéia de que sua condição excepcional como nação deveria justificar não seu isolamento em relação ao mundo, mas uma atitude inversa, de intervenção ativa. Os EUA teriam, pois, que assumir sua missão de redimir e civilizar as regiões e os povos do mundo, desprovidos das qualidades sacras outorgadas pela Providência aos norte-americanos. Ilustrando bem esse contexto, o Presidente McKinley (1897-1901), declarou, em 1899, que, não sabendo o que fazer diante dos relatos de choques entre soldados norte-americanos e civis, nas Filipinas, obteve em suas orações “a luz e a

⁴ Maria Lígia Prado, *A América Latina no Século XIX. Tramas, Telas e Textos*, Bauru, São Paulo, EDUSCP/EDUSC, 1999.

⁵ Alexis Tocqueville, *A Democracia na América*, Belo Horizonte, Itatiaia — São Paulo/Edusp, 1977 (Coleção Ler e Pensar 1), pp. 221-232.

orientação de Deus”, que lhe indicaram claramente que os EUA deveriam apoderar-se dessa ex-colônia espanhola, para educar e converter os filipinos ao cristianismo.⁶

Uma situação bastante semelhante teve lugar muito recentemente, quando George Bush, pai do atual presidente dos EUA, teve a seu lado o famoso pastor Billy Graham, orando pelo país, na reunião do Conselho de Segurança Nacional, que decidiu o início da Guerra do Golfo (1991). Vale destacar a influência alcançada por esse líder evangélico. Estrela da militância evangélica anticomunista, em 1950 Billy Graham chegou a pregar para soldados americanos em acampamentos na Coreia, insistindo sempre que a Guerra Fria era, na verdade, uma confrontação entre uma cultura fundada na palavra de Deus e o comunismo, religião diretamente inspirada pelo demônio, que declarara guerra ao Altíssimo. Os cultos pirotécnicos de Graham, com forte apelo nacionalista, incluíam a venda de bônus de guerra, recolhidos ao som do hino nacional, e até mesmo a apresentação de um cavalo, de nome “McArthur”, que se ajoelhava diante da Cruz. Alavancado pela mídia, Graham adquiriu ainda mais prestígio por sua proximidade de outros presidentes republicanos, especialmente Dwight Eisenhower (1953-1961) e Richard Nixon (1969-1974). Na cerimônia de posse de Eisenhower, Graham dirigiu uma oração e, depois da cerimônia, seguiu com o presidente para a Casa Branca, onde o batizou. Temendo o católico Kennedy, Graham mostrou-se extremado na primeira campanha presidencial de Nixon.⁷

Porém, o discurso religioso e moral não deve ser somente associado aos republicanos, aos conservadores e aos WASP (*White, Anglo-Saxon, Protestant*). Na década de 1960, o pastor Martin Luther King, sem deixar de se apegar ao “sonho americano” de igualdade e liberdade, liderou a luta pelos direitos civis, que alcançou a condição de movimento de massas a partir dos púlpitos das igrejas, especialmente as batistas. Há que se registrar que os escravos norte-americanos adotaram, não sem constrangimentos, a religião de seus senho-

⁶ A guerra filipino-americana seguiu-se à guerra hispano-americana, que assinalou o início da expansão dos EUA no Caribe e no Pacífico, nos últimos anos do século XIX. Depois de lutar ao lado dos filipinos, para derrotar a Espanha em poucos meses, os EUA não reconheceram as iniciativas locais de autogoverno e iniciaram uma guerra contra os filipinos, que duraria três anos. Foi a primeira experiência de guerra de guerrilhas contra homens de outra raça, vivida pelos norte-americanos, na Ásia. As Filipinas se tornaram a base para o lançamento da política de “Porta Aberta” em relação à China, adotada pelos EUA logo depois.

⁷ Martin Walker, *America Reborn: A Twentieth-Century Narrative in Twenty-six Lives*, New York, Alfred Knopf, 2000.

res. Evidentemente, com uma musicalidade e uma expressividade gestual peculiares, além de uma interpretação própria do Cristianismo, marcaram as expressões e as representações religiosas dos negros cativos. Identificaram-se, como era natural, com os israelitas, escravizados no Egito, e, por conta disso, sempre foram sensíveis ao evangelismo milenarista, cuja mensagem central apontava para a redenção próxima. Não é gratuito, portanto, que, em rebeliões escravas, como a liderada por Nat Turner, em 1831, a linguagem bíblica fosse central.

Mais recentemente, presbiterianos e católicos do chamado *Sanctuary Movement*, assumindo igualmente a religião como instrumento de crítica ao sistema social e político, desafiaram o serviço de imigração, enfrentando o risco de serem processados e presos por abrigarem imigrantes ilegais, que buscavam refúgio das guerras que flagelaram a América Central na década de 1980.⁸

Em alguns casos-limite, o fervor religioso acabou, inclusive, prevalecendo sobre a identidade nacional e o sentimento patriótico. Foi o caso dos mórmons, que, no século XIX, enfrentaram a repressão federal a suas pretensões de autonomia e incentivo à poligamia, e o das Testemunhas de Jeová, no século XX, que, para manter sua tradição pacifista, se recusaram a se alistar e a jurar sobre a bandeira norte-americana, enfrentando perseguições e prisões, por conta de sua fidelidade ao princípio religioso.

De todo modo, a despeito da separação entre Igreja e Estado, importa ressaltar a interpenetração de religião e política e a difusão de sensibilidade religiosa entre diferenciados e mesmo antagônicos segmentos políticos e sociais ao longo do tempo. Segundo pesquisa Gallup, de 1989, 9 entre 10 norte-americanos nunca duvidaram da existência de Deus e 4 entre 10 afirmaram ter “nascido de novo”. Em pesquisa realizada em 1994, 68% afirmaram que eram membros de alguma Igreja e 42%, terem freqüentado um templo na semana precedente, índice elevado, se comparado com os 14% e os 12% registrados, respectivamente, na Inglaterra e na França. É igualmente significativo que dois religiosos — o democrata Jesse Jackson e o republicano Pat Robertson — se tenham transformado em destacadas figuras políticas nacionais, alimentando, inclusive, ambições presidenciais.

No entanto, é interessante também destacar que, ao lado da veneração de seu sistema jurídico, da sacralização das instituições políticas e do seu

⁸ George Marsden, *Religion and American Culture*, New York, Hartcourt Brace College Publishers, 1990.

zelo religioso, os norte-americanos não têm demonstrado grande apego aos aspectos propriamente doutrinários, conforme deixa entrever a famosa declaração de Eisenhower: “Nosso governo não faz sentido, a não ser que seja fundado num profundo sentimento religioso — e eu não me importo que sentido seja esse”.

A força da religião e a fraqueza da teologia: virtude e boas obras

*Faith without works is dead, and the best theology
that does nothing is worse than the poor
theology that agonizes to save the world*

George Gordon, 1895

Nesse ponto, caberia encaminhar a discussão no sentido de verificar mais exatamente que elementos dessa tradição religiosa seriam mais amplamente compartilhados nas diferentes leituras, apropriações e práticas religiosas e políticas. Esse caminho talvez permita a visualização de um traço identificador, uma sutil marca cultural relacionada à religião. A idéia que se procurará encaminhar aqui, baseada nas fórmulas de alguns autores e demonstrada através de alguns exemplos, é a de que esse elemento central, que permite a conexão entre religião e política, puritanismo e liberalismo político, é justamente um forte sentido de virtude e de missão, resultante de uma “perversão” da doutrina calvinista.

Para examinar as prováveis raízes dessa articulação, é fundamental recuperar a análise de Weber sobre as relações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo.⁹

A preocupação central de Weber era compreender como as idéias adquiriam força na História, ou seja, como influenciavam a conduta dos homens e como se articulavam numa configuração cultural determinada.¹⁰ Talvez não seja incorreto afirmar, traduzindo sua pauta sociológica para o vocabulário da História Cultural, que Weber se interessava pelos reempregos, pelas práticas que acabaram por se difundir entre determinados grupos religiosos.

⁹ Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1997.

¹⁰ O conjunto de ensaios, reunidos no livro citado, compõem uma obra mais completa, sob a rubrica *Sociologia das Religiões*. Não só na introdução, mas também ao longo desse texto, Weber procura esclarecer sua perspectiva teórico-metodológica, explicitando seu interesse pela dimensão cultural e condenando determinismos, tanto da esfera econômica, quanto da das idéias. Ver, entre outras, pp. 9-12 e 61.

Os efeitos mais significativos das religiões, nessa perspectiva, seriam os não pretendidos, o que permite compreender a intenção de Weber de investigar os aspectos periféricos e mesmo externos das doutrinas religiosas. Na relação entre o protestantismo e o desenvolvimento do capitalismo, Weber dissociaria o sentido das práticas, inspiradas pela ética religiosa e por suas conseqüências econômicas, do das intenções dos teólogos e dos reformadores. O fato de o protestantismo ter contribuído para a edificação de uma sociedade onde a questão do lucro tenha passado a dominar, seria, conforme Colliot-Thélène, uma ilustração do referido “paradoxo das conseqüências”.¹¹

No livro em questão, Weber chama a atenção para o fato de que, embora as boas obras fossem inúteis como meio de salvação, na perspectiva do calvinismo,

(...) elas eram indispensáveis como sinal de escolha. Eram os meios técnicos, não de compra da salvação, mas de libertação do medo da condenação. Neste sentido eram ocasionalmente citadas como diretamente necessárias à salvação (...) Assim, o Calvinista, como às vezes se percebe, criava sua própria salvação ou, como seria mais correto, a convicção disto.¹²

O autor dá conta de que essa associação entre salvação e boas obras, embora censurada por sua identificação com a doutrina católica, foi desenvolvida em igrejas e seitas reformadas:

(...) Outros teólogos incentivavam os condenados a fazer boas obras, pois através destas, sua condenação poderia tornar-se algo mais suportável, e aos eleitos, porque então Deus, não apenas os amaria sem causa, mas *ob causam*, o que, algum dia, certamente teria a sua recompensa. Os apologistas também fizeram certas pequenas concessões acerca da importância das boas obras para o grau de salvação.¹³

Porém, Weber chama a atenção para o fato de que os calvinistas, diferentemente dos católicos, consideravam que Deus não requeria de seus fiéis apenas boas obras isoladas, mas uma santificação pelas obras, coordenadas

¹¹ V. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber e a História*, São Paulo, Brasiliense, 1995.

¹² Weber (*op. cit.*, p. 80) esclarece que o tipo de conduta moral que lhe interessa pode ser encontrado entre os adeptos de denominações variadas do protestantismo, além do Calvinismo: no Pietismo (depois incorporado ao Luteranismo), no Metodismo e em seitas derivadas do movimento batista. Quanto à noção de puritanismo, o autor assume o sentido da linguagem popular do século XVII, cujas referências eram os movimentos de inclinação ascética da Holanda e da Inglaterra, incluindo batistas, *quakers* e outros. Ver *op. cit.*, capítulo IV, nota 2, p. 163.

¹³ *Idem*, p. 178, nota 67.

num sistema unificado.¹⁴ Dessa forma, a imposição da frugalidade, em oposição ao desperdício e à ostentação, a substituição do ócio pelo trabalho intenso, em suma, um constante autocontrole e uma obsessiva consideração sobre as conseqüências éticas de cada ato da vida diária seriam os traços mais característicos do calvinismo. No lugar do fatalismo — que se poderia esperar como conseqüência lógica da idéia da predestinação — surge uma progressiva valorização religiosa da ação moral, da prova de fé através das obras, o que representaria, sem dúvida, uma alteração substantiva das doutrinas de Calvino.

A partir da análise do conteúdo religioso da retórica política, estudos do campo da teoria literária têm contribuído para a compreensão dessa lógica religiosa norte-americana. Para Sacvan Bercovitch, o apelo à recuperação de virtudes e à renovação dos votos de sacrifício cívico e à revivificação espiritual integram um repertório mítico de que sucessivas gerações de norte-americanos têm lançado mão, em resposta a necessidades sociais e históricas. Bercovitch se detém especialmente na análise de uma modalidade particular de pregação, conhecida como *Jeremiad*, que tem como referência as admoestações do profeta Jeremias aos hebreus, alertando para o desregramento moral em que viviam e para a iminência da vingança divina. O mais interessante do estudo de Bercovitch, e que reforça o que se vem considerando, reside em sua observação de que a primeira geração de puritanos nascidos na América teria reelaborado o sermão, invertendo a doutrina da vingança divina, para transformá-la numa promessa de inviolabilidade da causa e do destino das colônias. Reconfigurado, o *Jeremiad* teria adquirido, ao lado do sentido de lição moral, um caráter de celebração. De destinados à queda, os norte-americanos poderiam autoproclamar-se peculiares, escolhidos não só para ganhar a vida eterna, mas também para uma missão na terra. O *Jeremiad* norte-americano, diferentemente do inglês, fundia secular e sagrado, constituindo um ritual cultural de celebração do sentido de missão nacional.

Essa tendência a relativizar a doutrina da predestinação e o pessimismo da doutrina calvinista, decorrente de sua ênfase na condição irremissível do pecado original, revelou-se de forma mais evidente no século XIX. Na própria Nova Inglaterra, crescia a influência do Congregacionismo e do Unitarismo, que negava a Santíssima Trindade, e surgia um novo evangelismo calvinista, representado por figuras como Nathaniel Taylor e Lyman Beecher,

¹⁴ *Idem*, pp. 81-82.

que pregavam que todo indivíduo, valendo-se de sua condição de ser livre, tinha possibilidade de superar sua inclinação natural para o pecado. Na década de 1820, essa perspectiva foi radicalizada através das pregações de Charles Finney, que criaria um verdadeiro movimento reformista e conquistaria um grande contingente de adeptos, defendendo que os cristãos redimidos estariam livres do pecado, atingindo até mesmo a perfeição divina.

Configurava-se claramente, conforme observava Tocqueville, a tendência, quase natural, segundo ele, de as sociedades harmonizarem religião e “opinião política”. O progresso espetacular, o pragmatismo e o otimismo, crescentes nos EUA, de fato, não se afinavam com o fatalismo da doutrina calvinista. À doutrina de salvação pela graça, opuseram teimosamente uma fé instintiva na salvação pelas obras, fazendo avançar a perspectiva liberal e humanista, que apostava na capacidade de aperfeiçoamento do homem. O medo da danação cedia espaço para a redenção. É significativo, nesse sentido, que a figura do diabo tenha, segundo Commager, progressivamente perdido espaço no imaginário popular norte-americano.¹⁵

Embora, em alguns momentos, a resistência fundamentalista¹⁶ tenha tentado impedir o ensino da teoria da evolução das espécies nas escolas, em 1924, a indiferença em relação aos dogmas protestantes acabou prevalecendo, favorecendo a aproximação entre Ciência e Religião. As Igrejas Unitária e Congregacional da Nova Inglaterra, preferidas pela classe média liberal local, foram as primeiras a absorver a evolução darwiniana e a buscar a secularização da doutrina cristã. O surgimento da Ciência Cristã, fundada, em 1879, por uma mulher, Mary Baker Eddy, uma senhora de 86 anos, assinala mais um marco nesse processo. Eddy apresentava a cura das doenças pela força da mente como um fato científico e, com vistas a difundir pensamentos positivos transformadores, potência humana fundamental, fundou, em 1908, *The Christian Science Monitor*, que continua, ainda hoje, sendo um importante jornal de Boston.

Na virada do século, assistia-se, assim, ao crescimento do que se poderia chamar de “Teologia liberal”, cujo princípio básico consistia em conceber

¹⁵ Henry Steele Commager, *O Espírito Norte-Americano. Uma interpretação do pensamento e do caráter Norte-Americano desde a década de 1880*, São Paulo, Cultrix, 1969.

¹⁶ A Primeira Guerra Mundial pode servir como marco do declínio da influência do fundamentalismo, que, em 1909, contara com o apoio de empresários de petróleo para a constituição de uma organização formal, que se associou claramente à Ku Klux Klan e à campanha contra judeus e católicos, como a promovida contra a candidatura presidencial do católico Alfred Smith, de Nova York.

a criação e a redenção como aspectos entrelaçados de um processo contínuo e cumulativo em direção ao Reino de Deus. Sem trocar o eterno pelo temporal e mantendo a idéia do poder e a presença de Deus no mundo, esse pensamento produziu uma importante alteração na concepção de redenção, que, deixando de ser percebida como uma instância futura, passou a ser assumida como a realização do bem nesta vida. O cristão seria certamente um ser imperfeito num mundo imperfeito, mas poderia cooperar com a realização dos desígnios divinos. Disso resultaria sua necessária intervenção, no sentido de promover a “cristianização da ordem social”, favorecendo igualmente posições mais universalistas e menos nacionalistas.¹⁷

A radicalização de uma tal perspectiva, que considerava o pecado mais social do que individual e, antes de se fixar em condutas pessoais, pregava a reconstrução moral da sociedade, levou até mesmo à condenação do próprio capitalismo e à constituição de uma corrente de socialismo cristão.

Embora se possam reconhecer posições mais liberais em denominações como a Episcopal e as já mencionadas Congregacionista e Unitarista, que, mesmo com poucos adeptos, alcançaram grande repercussão,¹⁸ as ações sociais passaram a fazer parte da rotina da maior parte das igrejas nos EUA. O programa social muitas vezes servia como importante instrumento de atração de fiéis, que transitavam de um Igreja ou denominação para outra, considerando especialmente aspectos práticos, como proximidade, afinidade com o pastor e com seus projetos de ação social. Em geral, o trabalho voluntário passou a ser mais amplamente aceito e valorizado do que a obrigação do pagamento do dízimo.

Mas o avanço da Teologia Liberal não deixou de encontrar resistências, mesmo naquelas denominações mais liberais. Vários professores e seminaristas foram submetidos a processos na década de 1880. Um deles, que, posteriormente, faria a declaração que consta na epígrafe deste segmento,

¹⁷ Ver “The perplexity and the Opportunity of the Liberal Theology in America”, Williams, Daniel Day, *Journal of Religion*, 25 (July 1945), p. 168, *apud* R. Hutchison (ed.), *American Protestant Thought in The Liberal Era William*, pp. 215-22.

¹⁸ Em meados do século XIX, mais da metade dos norte-americanos vinculavam-se a uma das três principais denominações: a Metodista, a Batista e a Presbiteriana. O restante era constituído por católicos (quase 20% do total), congregacionistas, luteranos, episcopais, judeus e outros grupos minoritários. Na metade do século XX, as Igrejas Metodistas e Batistas continuavam liderando, seguidas da Igreja Católica, que alcançou significativo crescimento. Ver G. Marsden, *op.cit.*

narra sua experiência, bastante reveladora, diante de um Conselho, em Connecticut:

A punição eterna era ainda um necessário artigo de fé para um ministro Congregacionista, e eu era obrigado a adequar minhas respostas neste ponto com muito cuidado. Isso eu fiz, afirmando que eu acreditava na punição eterna do impenitente. Quando perguntado se eu acreditava que os indivíduos pudessem ser impenitentes, eu respondi que nesta matéria eu não dispunha de conhecimentos, e que a única autoridade adequada para julgar esse assunto era o onisciente Deus (...) Eu fui ordenado.¹⁹

A centralidade que a redenção ocuparia no *Social Gospel* do final do século XIX e início do século XX seria retomada na década de 1960, conjunturas que, aliás, guardam muitas semelhanças. A nova “Confissão Presbiteriana”, estabelecida em 1967, serve como um bom exemplo da manifestação do liberalismo religioso. Enquanto insistia na reconciliação entre Deus e os homens, silenciava completamente sobre a predestinação.²⁰ O crescimento do ecumenismo implementado pelo *National Council of Churches*, o tom elevado das críticas ao materialismo e ao nacionalismo e, mais diretamente, à Guerra do Vietnã e à discriminação racial, marcaram o discurso religioso do período. A Teologia Liberal, novamente hegemônica, apoiou as tendências de secularização, com o argumento de que se deveriam favorecer a diversidade e a perspectiva de incorporação do outro — pecador ou infiel — e não a sua segregação ou condenação. De acordo com essa perspectiva, caberia ao mundo estabelecer a agenda da Igreja. Nas palavras de um representante dessa corrente, “Teologia (...) deve corresponder à busca da ação”.²¹

Mas, ao lado da displicência em relação à doutrina e da ênfase na benevolência de Deus, a imensa preocupação com a virtude e a justiça e a incessante disputa em torno de seus conteúdos sugerem a persistência da moralidade puritana. Moralidade que incentivou, ao lado da ética do trabalho, a responsabilidade comunitária e cívica, que, de certa forma, funciona como contraponto ao individualismo.

Até mesmo os integrantes da Nova Esquerda, na década de 1960, com seu elevadíssimo sentido de compromisso, não deixavam de lembrar aqueles que defendiam que da virtude dependia a sobrevivência da República.

¹⁹ *Apud* R. Hutchison (ed.), *American Protestant Thought in the Liberal Era*, *op. cit.*, p. 97.

²⁰ “The Presbyterian Confession of 1967”, *ibidem*.

²¹ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, Macmillan, 1966, p. 4, *apud* Marsden, *op. cit.*

Nesse caso, a virtude consubstanciava-se na missão de defender os mais fracos, lutando contra um governo que acusavam de coibir a livre expressão das idéias e outros direitos individuais. Os militantes de uma das principais organizações da Nova Esquerda, o *Students for a Democratic Society* — *SDS*, aferrados à sua pureza ideológica, manifestavam a eterna obsessão por “fazer a coisa certa”, buscando a solução para a conflituada identidade norte-americana. É significativo que, no episódio da ocupação da Universidade de Colúmbia, em Nova York, em 1968, na qual o *SDS* teve presença marcante, os estudantes tenham sido retratados, no relatório da comissão encarregada de apurar as motivações da revolta estudantil, como idealistas que “levam a sério os ideais ensinados nas escolas e nas igrejas, e freqüentemente em casa, e, portanto, eles vêem o sistema que nega seus ideais em sua vida real”.²² O cético e polêmico escritor Norman Mailer, retratando a inusitada “Marcha sobre o Pentágono”, que, no verão de 1967, reuniu intelectuais, estudantes, *hippies*, liberais, socialistas, anarquistas, militantes dos movimentos negros, feministas e pacifistas, num protesto contra a guerra do Vietnã, também denunciou o traço, que, sobrepondo-se às eventuais diferenças, percebia como comum aos integrantes da Marcha: “Essa louca meninada de classe média, com suas lobotomias do pecado, com o seu esbanjamento niilista de todas as reservas morais da classe média, sua inocência, sua ânsia de apocalipse (...)”.²³

Apesar de ter condenado o maniqueísmo simplista e o evangelismo protestante da era Eisenhower, e de ter defendido um absoluto separatismo, afirmando que seus pressupostos eram realistas, racionais e não moralistas, Kennedy, o primeiro presidente católico dos EUA²⁴, também con-

²² “Relatório Cox”, pp. 4-5, *apud* E. Berutti, *op.cit.*, p. 105.

²³ Norman Mailer, *Os Exércitos da Noite (Os degraus do Pentágono)*, Rio de Janeiro, Ed. Record, p. 47.

²⁴ É importante registrar que a eleição de Kennedy, em 1960, deve, de fato, ser vista como um divisor de águas na história norte-americana, em se considerando o fato de que, menos de duas décadas antes, o presidente Truman, pressionado pela opinião pública, recuou da decisão de estabelecer laços diplomáticos formais com o Vaticano. No início da guerra fria, os católicos chegaram a ser equiparados aos comunistas, por sua defesa de sistemas considerados igualmente totalitários. A intolerância chegara ao ponto de, ainda em 1949, os casamentos mistos serem desaprovados, tanto por católicos quanto por algumas denominações protestantes. A eleição de Kennedy e sua posterior popularidade, mesmo antes de sua elevação à condição de mártir nacional, encerram uma história de resistência à assimilação do catolicismo, alçando-o a uma posição de plena legitimidade entre os principais credos dos norte-americanos. É bom lembrar que o anticatolicismo chegara a ponto de provocar o incêndio de Igrejas na Filadélfia e violentos conflitos entre trabalhadores protestantes e imigrantes católicos e constituir uma das principais bandeiras do Partido Americano ou *Know-nothing Party*, que alegava que o catolicismo, associado aos tirânicos regimes aristocráticos, representava uma ameaça às instituições republicanas. V. Marsden, *op.cit.*

clamaría o povo norte-americano a abandonar uma postura acomodada e alienada, transformando “boas palavras em boas obras”, num estilo retórico claramente tributário do modelo do *Jeremiad*. A idéia de sacrifício do privado em nome do público acabaria condensada e celebrizada na frase inscrita no túmulo do presidente assassinado: “Não pergunte o que seu país pode fazer por você, mas o que você pode fazer por seu país”. Pressionado por inúmeras organizações universitárias, Kennedy criou uma agência de trabalho voluntário no exterior, os “Corpos da Paz”, uma das instituições mais consagradas pela opinião pública dos Estados Unidos, que até hoje ainda encarna, numa versão liberal e secular, o fervor moral puritano. Não é sem razão, portanto, que os voluntários da paz tenham sido confundidos com missionários religiosos, no Brasil e em inúmeros outros países.²⁵

Mesmo com o avanço do neoliberalismo, do mais alto pragmatismo e de um maior alheamento em relação aos assuntos internacionais, nas últimas décadas, o fervor moral dos norte-americanos, pelo que alguns dados indicam, ainda resiste. Uma pesquisa, desenvolvida em anos recentes, constatou que um número significativo de pessoas percebia que a raiz das dificuldades econômicas dos Estados Unidos seria moral, e não técnica. De acordo com essa lógica simbólica, o êxito da economia de mercado dependeria de uma moralidade social, que incluiria valores como lealdade, honestidade, preocupação com a comunidade e frugalidade, por oposição ao puro individualismo e à dissipação.²⁶

Ao lado da perspectiva moral, que permeava o cotidiano, cabe ressaltar os empreendimentos missionários desenvolvidos a partir do século XIX, marco inicial de uma tradição filantrópica e missionária, que assumiria diferentes matizes e invadiria a vida pública e o sentido da ação política. Em seu levantamento dos símbolos, das referências e das expressões nacionais norte-americanas, Zelinsky concede ao missionarismo um destaque especial.²⁷ Como Hannah Arendt²⁸ faz questão de ressaltar, a tendência à constituição de organizações voluntárias é uma marca da cultura política norte-americana.

²⁵ Cecília Azevedo, *Em nome da “América”: os Corpos da Paz no Brasil (1961-1981)*, Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, dez./1999.

²⁶ D. Yankelovich, “A política externa dos EUA após as eleições”, *Política Externa*, vol. 1 (4), São Paulo, Paz e Terra/USP, 1993, pp. 67-77.

²⁷ Wilbur Zelinsky, *Nation into State. The shifting symbolic foundations of American nationalism*, Chapel Hill & London, University of North Carolina Press, 1988.

²⁸ Hannah Arendt, *Crises da República*, São Paulo, Perspectiva, 1973.

A tradição de trabalho filantrópico, vinculando serviço comunitário e deveres da cidadania, está na base de organizações tão significativas e antigas quanto o *Exército da Salvação*, e de inúmeras organizações de caráter assistencial, promovidas por grandes universidades, grupos empresariais e até mesmo sindicatos, que desenvolvem seus próprios programas de trabalho voluntário nos EUA e no exterior.

Além das organizações laicas, voltadas para assistência internacional, ainda hoje são inúmeras as agências vinculadas a diferentes denominações religiosas, voltadas para o missionarismo internacional, como o *Catholic Relief Services*, o *World Council of Churches*, o *National Lutheran Council*, o *Church World Service*, o *World Neighbors*, o *Friends Service Committee*, a *American Jewish Joint Distribution Committee*, dentre outras. Entre os mais especialmente dedicados ao trabalho missionário no exterior estão os *Quakers* e os Mórmons, que se tornaram extremamente nacionalistas e, por conta de terem assumido arduamente o viés civilizatório do missionarismo internacional norte-americano, são hoje o mais multilingüístico grupo religioso.

Por conta disso, talvez Commager exagere, quando, assinalando a força da religião e a fraqueza da teologia, a manutenção de um zelo religioso formal ao lado e um comportamento regido pelo pragmatismo, sugere que os norte-americanos teriam a singular capacidade de “separar o mundo dos domingos dos outros dias da semana.”²⁹

Conclusão: Uma religião civil?

Recentemente, alguns autores norte-americanos têm-se valido da expressão “religião civil” para caracterizar a interpenetração ou mesmo a simbiose de religião e política. Essa expressão foi primeiro utilizada por Robert Bellah, que a lançou num artigo de 1967, causando enorme polêmica.³⁰ Mesmo percebendo que a inspiração religiosa de inúmeros símbolos e mitos nacionais serviu para santificar políticas nacionais certamente criticáveis, Bellah argumenta que a influência da religião seria positiva, por infundir um sentido de moralidade e virtude na política, promovendo uma desejável coesão ideológica, capaz de fazer frente ao avanço do pragmatismo, da privatização e do

²⁹ *Idem*, p. 177.

³⁰ Robert Bellah, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, vol. 96, nº 1, Winter, pp. 1-21. Além de outros trabalhos, o autor retoma o assunto no livro *The Broken Covenant: America Civil Religion in Time of Trial*, The University of Chicago Press, 1984.

individualismo, em nossa era pós-moderna, e de impulsionar as tendências e os clamores por reforma do sistema político e aprimoramento da democracia.³¹ A crítica que se pode fazer, certamente, é a de que o autor não considera que a ênfase no desenvolvimento da virtude e das boas obras, vinculada ao sentido de missão nacional, se associa a projetos políticos muito diversos, resultando em políticas domésticas de ação social e em diretrizes de política exterior bastante diferentes.

Também partindo da constatação do sentido sagrado atribuído à história e às instituições nacionais, Zelinsky procura demonstrar a emergência de uma religião civil nos EUA, como paradigmática num processo mais universal de absorção pelo Estado e pela política, dos sentimentos devotados às religiões. A análise de Zelinsky corrobora a idéia subjacente à expressão *American creed*, já relativamente usual, que indica a configuração de uma quarta religião, paralela às “três grandes” — protestantismo, o catolicismo e o judaísmo — e que tenderia a recobri-las e homogeneizá-las.

Essa linha de raciocínio por vezes se associa à percepção de um avanço inexorável da secularização na sociedade norte-americana e, por consequência, das referências religiosas no discurso político, como mera “sobrevivência” retórica, uma cobertura ideológica de conteúdos de outra natureza, não genuinamente religiosos. Considero, no entanto, que apelar para a idéia de “sobrevivência” não contribui para uma compreensão mais adequada do fenômeno. Antes de pensar no elemento religioso como um “resíduo histórico” ou uma disfunção, é preciso procurar suas articulações e a lógica social e simbólica em que se sustenta. Mais adequado do que imaginar para os EUA uma trajetória linear, desde uma origem colonial, dominada pela religião, até uma situação plenamente secularizada, nos dias de hoje, seria reconhecer o reposicionamento permanente do religioso e do secular na sociedade norte-americana, ao longo do tempo, a convivência e a tensão entre referências de ordem diversa.

Nesse sentido, são pertinentes as observações de Elliot, quanto à composição de zelo protestante com a racionalidade do Iluminismo, na identidade norte-americana, flagrada, por exemplo, no fato de os funcionários públicos norte-americanos, ao assumirem seus cargos, jurarem, com a mão sobre a Bíblia, defender a Constituição, que, por sua vez, garante aos cidadãos a li-

³¹ *Idem, The Broken Covenant: A American Civil Religion in Time of Trial, op.cit.*, e George Marsden, *Religion and American Culture*, Orlando, Harcourt Brace College Publishers, 1990.

berdade de rejeitar a própria Bíblia. Seguindo essa linha de pensamento, é possível compreender — ao invés de refutar ou se desviar dele — o fato de os norte-americanos, ao lado de cultivarem um sentido de moralidade pública e uma retórica bíblica, serem extremamente pragmáticos.³² Em síntese, conforme também defende Diggins,³³ é justamente na conciliação entre calvinismo e liberalismo que se encontram os ingredientes fundamentais da cultura norte-americana.

³² Emory Elliot, “Religião, identidade e expressão na cultura americana: motivo e significado”, *Religião e Identidade Nacional. Brasil e Estados Unidos*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 113-139.

³³ John P. Diggins, *The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.