

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

JÚLIA MARIA JUNQUEIRA DE BARROS

**OS VENTOS DA MODERNIDADE SOBRE AS ESTRUTURAS
PRESBITERIANAS: UMA ANÁLISE PRÉ GUERRA DE SECESSÃO**

JUIZ DE FORA

2019

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

JÚLIA MARIA JUNQUEIRA DE BARROS

**OS VENTOS DA MODERNIDADE SOBRE AS ESTRUTURAS
PRESBITERIANAS: UMA ANÁLISE PRÉ GUERRA DE SECESSÃO**

Tese de doutorado apresentada à banca do Programa de pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientadora Prof.^a Dr.^a Beatriz Helena Domingues

JUIZ DE FORA

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Barros, Julia Maria Junqueira de.

Os ventos da modernidade sobre as estruturas presbiterianas : uma análise pré Guerra de Secessão / Julia Maria Junqueira de Barros. -- 2019.

187 f.

Orientadora: Beatriz Helena Domingues

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Modernidade. 2. Presbiterianismo nos EUA. 3. Guerra Civil Americana. 4. História da Religião. 5. Presbiterianismo e escravidão. I. Domingues, Beatriz Helena, orient. II. Título.

Para todas as mulheres;
Porque nós podemos!

AGRADECIMENTOS

Agradecer deveria ser um ato diário de reconhecimento a tudo aquilo e a todos que nos impulsionam diariamente a perseverar nesta aventura a qual chamamos de vida. Neste ensejo, agradeço primeiramente à CAPES, pois o financiamento à pesquisa a mim disponibilizado por esta agência de fomento me permitiu adentrar nesta jornada que foi o doutorado. Embora tenham havido problemas, digamos, de relacionamento pelo caminho; o apoio financeiro recebido foi essencial para que eu pudesse não apenas cursar, mas finalizar este desafio acadêmico.

Agradeço também à minha família. Aos meus pais, por todo o suporte dado nestes onze anos que incluem a graduação, o mestrado, o doutorado e a nova graduação na qual encontro inspiração diária. Os problemas de saúde pelos quais meu pai passou, as incertezas e as crises nunca foram motivo para que deixassem de me incentivar, ou de se emocionarem a cada conquista, apoiando sempre as seguintes. Nábila, minha irmã, metade do meu coração que bate fora do peito, e Néia, minha segunda mãe, não saberia nem por onde começar a agradecer por tudo o que vocês significam pra mim e por toda a torcida e apoio. Tia Selma, meu exemplo, obrigada por estar sempre esperando mais de mim e me incentivar constantemente. Família, eu amo vocês!

Agradeço ao Guilherme, pela paciência (não há outro termo a definir o que um companheiro dedica todos os dias a alguém investido no mundo acadêmico). Depois desta experiência tenho a certeza de que nosso lar será sempre repleto de cumplicidade, compreensão e companheirismo. As noites mal dormidas, as temporadas de stress, as cozinhas por arrumar, a casa revirada, os passeios perdidos, não foram em vão. Mas principalmente, a sua presença em minha vida me fez perceber que é possível ser feliz, um dia de cada vez. Te amo!

Para o trabalho de orientação exercido pela Professora Dr^a Beatriz Helena Domingues (querida Bia) agradecimentos são insuficientes. Representar em palavras tudo o que ela significou neste tempo e que ainda significa em minha vida acredito seja uma tarefa além das minhas capacidades. Uma mãe acadêmica, uma verdadeira guru, que não nos deixa esmorecer e mantém vivo o

amor pela pesquisa, pela leitura e pelo compartilhamento de ideias. Bia, muito obrigada por me receber como orientanda, por me acolher nos momentos difíceis e por me permitir ser sua amiga. As orientações peripatéticas podem ter acabado, mas espero que possamos sempre ter caminhadas e conversas por esta vida a fora.

Não poderia finalizar esta jornada sem agradecer ao Departamento de Ciência da Religião da UFJF pela fé em mim depositada e por todas as experiências, acadêmicas e pessoais, que vivenciei com vocês nos últimos sete anos. É um grande orgulho fazer parte da história deste departamento engajado, dedicado e extremamente competente. Aos membros externos e internos da banca de defesa, agradeço por disporem deste tempo para não apenas ler, mas comentar e enriquecer esta pesquisa que foi árdua e cheia de percalços. Em tempos sombrios, a pesquisa e as conversas são como lanternas a brilhar no escuro.

Obrigada!!

For the one who was a slave when called to faith
in the Lord is the Lord's freed person.

(1Corinthians; 7:22)

RESUMO

Protagonistas do Primeiro Grande Despertar, os presbiterianos foram também tocados pela segunda onda dos avivamentos e reagiram a esta defendendo seus valores morais e éticos, mas também seus padrões de vida. A compreensão de que desafios lançados pela Modernidade aos presbiterianos do século XIX, do Segundo Grande Despertar, são as rachaduras que promoveram profundas discussões, divisões e separações dentro da Igreja, fazendo surgir uma nova Igreja, dividida, fragilizada, duas Igrejas dentro de uma mesma denominação foi o objeto de estudo desta tese. Old e New School, frutos do Primeiro Grande Despertar, inauguraram a era das reações diversas à Modernidade e a divisão entre Igreja do Norte e Igreja do Sul foi uma fase mais avançada de um processo já iniciado no final do século XVIII, pelo Segundo Grande Despertar. Esta tese tem por hipótese a investigação dos efeitos da Modernidade, que inundou o mundo ocidental no século XIX, sobre a Denominação Presbiteriana no Sul dos Estados Unidos antes da Guerra de Secessão, a partir de dois documentos; o discurso proferido no Sínodo de Detroit, *Speech on slavery* e o Livro *Cotton is King*. A Modernidade teria de certa forma, contribuído para a eclosão do conflito citado, na medida em que acirrou as divisões entre dois modelos econômicos distintos existentes nos EUA. Os presbiterianos deste contexto reagiram à sua maneira à Modernidade, renegando o novo e tentando se agarrar ao velho, defendendo abertamente a escravidão, tão cara ao sustento de sua sociedade.

Palavras Chave: Modernidade; Presbiterianos nos EUA; Guerra Civil Americana; História da Religião; Presbiterianismo e escravidão.

ABSTRACT

Protagonists of the First Great Awakening, the Presbyterians were also touched by the second wave of revivals and reacted to it by defending their moral and ethical values but also their standards of living. An understanding that the challenges posed by Modernity to the nineteenth-century Presbyterians of the Second Great Awakening are the cracks that fostered deep discussions and divisions within the Church, bringing about a new, divided, frail church; in fact two Churches within one denomination; was the object of study in this thesis. Old and New School, fruits of the First Great Awakening, inaugurated the era of multiple reactions to Modernity and the division between Northern Church and Southern Church was a more advanced stage of a process already begun in the late eighteenth century by the Second Great Awakening. This thesis aims to investigate the effects of Modernity, which flooded the Western world in the nineteenth century, on the Presbyterian Denomination in the South of the United States, from two different documents; Speech on Slavery, given at the Detroit Synod, and the book Cotton is King. Modernity would have, to a certain extent, contributed to the outbreak of the civil conflict, as it intensified the divisions between two distinct economic models in the USA. The Presbyterians in this context reacted in their own way to Modernity, denying the new and trying to cling to the old, openly defending slavery, so dear to the sustenance of their society.

Key Words: **Modernity;** Presbyterians in the USA; American Civil War; History of Religion; Presbyterianism and slavery.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1- DE COLÔNIA A REPÚBLICA INDEPENDENTE; O SURGIMENTO DA UNIÃO	23
Laicidade, um modelo possível	23
A religião na formação da Nação, uma visão transversal sobre a presença dos presbiterianos na trajetória americana.	34
Norte e Sul perante o conflito	62
CAPÍTULO 2 – DAS TREVAS À LUZ, A MODERNIDADE COMO PROGRESSO GRADUAL	74
A economia das trocas simbólicas; do referencial medieval ao moderno	77
A acumulação de capital e a inversão de valores	80
O outono da idade média	82
O esboço moderno.....	83
A ética protestante e o ápice moderno.....	89
A “teoria do agir comunicativo”; por uma concepção mais completa de Modernidade.	101
O significado da Modernidade para a formação social	116
A Modernidade da qual falamos	120
Um exercício antropofágico sobre a Modernidade.....	123
CAPÍTULO 3 – O VENDAVAL MODERNO ABALA AS ESTRUTURAS PRESBITERIANAS NO SUL ESCRAVISTA	127
Religião e Modernidade nos Estados Unidos do Século XIX; considerações sobre o presbiterianismo.....	128
A Construção do “Velho Sul”	131
O presbiterianismo americano	138
Cotton Is King	145
Speech on Slavery:	151
a) o argumento da liberdade.....	152
b) O argumento das Escrituras	156

c) o argumento histórico	158
d) O argumento do Progresso	161
e) O Argumento Prático	162
A teologia a serviço do capital?	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS	177
BIBLIOGRAFIA	184

INTRODUÇÃO

O QUE É Ciência da Religião é uma pergunta com a qual o pesquisador desta área se defronta com frequência. No livro “O que é Ciência da Religião?” Greschat responde a essa questão afirmando que a ciência da religião é fazer da religião uma ciência; é tratar o objeto com certo distanciamento e analisá-lo com olhar científico. O autor define que o tema religião é em sua natureza vago e, para seu estudo e compreensão o pesquisador deve trilhar sete passos, sendo eles: 1) identificar problemas, 2) escolher um problema específico, 3) coletar material acerca do problema, 4) achar uma substância aglutinante entre material e problema, de modo a achar uma solução, 5) achar, de fato, uma solução, 6) pôr seu resultado à prova e, por fim, 7) comunicar seus resultados. Mas para trilhar tal caminho Greschat acredita ser necessário que se estabeleçam definições claras do que é religião, quais suas características e quais os pontos serão analisados na pesquisa. É o que tentarei fazer aqui. Apresentar o tema da tese, suas partes e seu objetivo.

Ao escrevermos estudos sobre religião é preciso levar em conta a organização e as fronteiras religiosas, os conceitos de comunidade, religião e sociedade, e as possibilidades de fragmentação, os atos e ritos que compõem a religião estudada, a doutrina/teologia que guia o comportamento de determinado grupo e a experiência religiosa do grupo em si. Ao iniciar meus estudos nesse campo me deparei com o tamanho do abismo que separava minha noção da profundidade do alcance da religião na sociedade e a real compreensão que deveria ter do fenômeno religioso em suas dimensões política, social e cultural em uma sociedade. Durante minha pesquisa de mestrado (iniciada em 2012), após um breve semestre de estudos na disciplina de “História das religiões no Brasil”, em 2011, desenvolvi o projeto intitulado “Missões do Imperialismo; Erasmo Braga, Congresso do Panamá e Panamericanismo” (por indicação do Professor Zwinglio Mota Dias), que visou produzir um olhar acerca do protestantismo brasileiro, de orientação presbiteriana, e suas relações com o imperialismo norte-americano tão citado durante o início do século XX, estudo esse centrado na figura do pastor

presbiteriano Erasmo Braga.¹ Com algum conhecimento sobre o contexto histórico que envolveu a passagem entre os séculos XIX e XX (fruto da graduação em história), o desafio da pesquisa se deteve, em grande parte, na compreensão das bases teológicas do presbiterianismo e de sua chegada e seu desenvolvimento, no Brasil, ao longo dos anos.

A tese de doutorado aqui exposta tem relação com aquilo que foi feito durante os dois anos do mestrado, ainda que não no sentido de continuidade cronológica. O que se pretende aqui é uma volta no tempo, uma visão sobre os presbiterianos norte-americanos, dentre os quais estavam os que vieram para o Brasil no final do século XIX. “Os Ventos da Modernidade e as Estruturas Presbiterianas: uma análise pré Guerra de Secessão” é o título da tese ora apresentada, que tem por hipótese a investigação dos efeitos da Modernidade, que inundou o mundo ocidental nos séculos XVIII e XIX, sobre a Denominação Presbiteriana no Sul dos Estados Unidos pré Guerra de Secessão. A Modernidade teria de certa forma, contribuído para a eclosão do conflito citado, na medida em que acirrou as divisões entre dois modelos econômicos distintos existentes nos EUA. Os presbiterianos deste contexto reagiram à sua maneira à Modernidade. Protagonistas do Primeiro Grande Despertar, os presbiterianos foram também tocados pela segunda onda dos avivamentos e reagiram a esta defendendo seus valores morais e éticos, mas também seus padrões de vida. Um dia li que a religião é sempre dinâmica. As estruturas da instituição engessam a religião numa tentativa (natural) de a tornarem eterna, mas as mudanças produzem rachaduras, a destruição da velha instituição e o surgimento de uma outra, renovada, que é capaz de abrigar ortodoxias e heterodoxias.

Sendo assim, a compreensão dos desafios lançados pela Modernidade aos presbiterianos do século XIX, do Segundo Grande Despertar, são as rachaduras que promoveram profundas discussões, divisões e separações dentro da Igreja, fazendo surgir uma nova Igreja, dividida, fragilizada, duas Igrejas dentro de uma mesma denominação. Old e New School, frutos do

¹ Braga foi uma figura relevante no cenário protestante brasileiro, visto seu envolvimento com diversos missionários estrangeiros e sua presença no Congresso do Panamá, onde foi discutida e organizada a ação missionária na América Latina, bem como seu envolvimento em inúmeros outros eventos relacionados à questão missionária.

Primeiro Grande Despertar, inauguraram a era das reações diversas à Modernidade e a divisão entre Igreja do Norte e Igreja do Sul foi uma fase mais avançada de um processo já iniciado no final do século XVIII.

Para o trabalho desta tese buscou-se compreender a atuação dos presbiterianos sulistas no período pré Guerra de Secessão nos Estados Unidos da América. Sentindo-me mais à vontade em trabalhar com uma denominação da qual já conhecia parte da história devido a sua atuação na América Latina, acredito ter sido possível, com base em fontes primárias das congregações, associações de atuação social e mesmo discursos de atores centrais das igrejas sulistas, além de textos de sociedades históricas denominacionais disponíveis na internet; compreender como o presbiterianismo esteve presente em momentos decisivos da história americana e que, como parte do que Robert Bellah define como “religião civil” americana ², tem suas raízes fincadas também no calvinismo presbiteriano dos primeiros dias.

Segundo Silas de Souza³ o pensamento calvinista se espalhou através da Europa influenciando até mesmo locais nos quais a Reforma já havia acontecido. Calvino fez parte da segunda geração de reformadores, o que lhe possibilitou uma melhor sistematização de ideias e estruturação de uma teologia mais consistente. A presença de Calvino na criação da Academia em Genebra e sua preocupação com o pensamento racional, característica de seu humanismo renascentista ⁴, pode ser considerada um propulsor na

² Religião civil seria, de acordo com Bellah, o elemento religioso que permeia a ética pela qual determinada sociedade se pauta. Schlesinger Jr. identifica na fundação dos Estados Unidos um calvinismo puritano, de ordem não apenas devocional, mas como constituinte da mentalidade e cultura que se estabeleceram na América no período da colonização e permaneceram depois do processo de Independência. A religião civil que Bellah identifica como este elemento religioso presente em todas as esferas da vida social americana tem muito do calvinismo dos primeiros protestantes que se estabeleceram no território. Como vertente calvinista diferenciada do puritanismo devido à sua posição mais aberta em relação ao mundo, o presbiterianismo possui muito dessa religião civil. Os presbiterianos não pregavam um afastamento total da sociedade, eles, ao contrário, possuíam um projeto para administração da mesma, através de preceitos e ética religiosos. O presbiterianismo pode então, ser assim visto como um constituinte de destaque desse elemento religioso na sociedade civil americana.

³ SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In. “Fiel é a palavra”: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Elizate da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (Organizadores). Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p.177-222.

⁴ O humanismo foi uma das características mais marcantes do Renascimento. Com a valorização do ser humano e de suas capacidades físicas e mentais, o humanismo conferia ao homem o poder de escrever sua história. O humanismo presente em Calvino consiste na ideia de que “o trabalho dignifica o homem” e possibilita a construção de uma realidade mais confortável, permite também a construção de uma sociedade mais próspera e próxima a Deus.

disseminação de suas ideias através dos mais diferentes meios europeus. John Knox, um escocês identificado como líder do movimento que deu origem à Igreja Presbiteriana foi, enquanto em exílio, aluno de Calvino em Genebra e ao retornar ao seu país de origem ajudou a consolidar uma igreja com estrutura administrativa definida, igreja essa que viria a ser a Igreja Presbiteriana.

Em sua estrutura a Igreja Presbiteriana prevê a presença de um administrador, o presbítero, e de um pastor, que juntos conduzem a vida da Koinonia ⁵ e todas as igrejas se relacionam entre si e seguem as diretrizes determinadas por conselhos regionais. Presbítero ou governante da Igreja Presbiteriana é uma palavra grega que significa mais velho; ancião. O que na prática eclesial significa que aquele com maior experiência será o líder, ou seja, aquele que tem maior capacidade espiritual e moral para liderar ⁶. O presbítero é eleito pela Assembleia de membros da comunidade e sua função é governar a igreja, juntamente com o pastor, trabalhando para orientar as questões materiais e morais da comunidade. Assim sendo, as questões administrativas, doutrinárias e práticas religiosas são de responsabilidade do presbítero, que trabalha zelando pelo bom andamento de tudo que concerne à vida eclesial. O pastor, por sua vez, munido de formação teológica, é responsável pela liturgia, pelos sacramentos e pela doutrinação realizada na igreja. Sobre a organização das Igrejas Presbiterianas Souza diz:

As igrejas presbiterianas não funcionam isoladas umas das outras. Cada igreja local, comunidade de um bairro ou de uma cidade está ligada a uma federação de igrejas, o Presbitério, composto por quatro igrejas, no mínimo, respeitando o caráter regional da organização. O Presbitério reúne-se pelo menos uma vez ao ano, mas é comum a necessidade de ter-se mais reuniões. O pastor é membro natural do Presbitério e cada igreja local tem um presbítero que a representa. Os Presbitérios participam de uma federação maior, regional, o Sínodo, que reúne alguns presbitérios; e outra nacional, que se reúne periodicamente a cada quatro anos, e recebe o nome de Supremo Concílio. Nesses concílios qualquer pastor ou

⁵ Comunidade Religiosa

⁶ SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In. "Fiel é a palavra": leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Elizate da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (Organizadores). Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p.177-222.

presbítero pode ser eleito para qualquer cargo em igualdade de condições.⁷

Essa igreja de estrutura administrativa complexa se estabeleceu nos Estados Unidos ainda no período colonial e esteve presente em momentos significativos da história americana. É inegável a contribuição dada pelos presbiterianos nos momentos mais relevantes da trajetória da colônia. A denominação teve inúmeros membros envolvidos no processo de independência americana. Lutaram na Guerra de Independência contra a Inglaterra, participaram das discussões que envolveram a Declaração de Independência e a produção da Constituição. Entre esses envolvidos no processo de independência estava o Reverendo John Witherspoon, um imigrante escocês que chegou a ser presidente da Princeton University⁸, que foi o único pastor a assinar a Declaração de Independência Americana.

No lugar de terceira maior denominação religiosa dos Estados Unidos, às vésperas da Guerra Civil⁹, os presbiterianos também tiveram um papel de destaque nas discussões que precederam o conflito. Ao mesmo tempo em que os informes publicados pelos Sínodos destacavam a neutralidade da denominação em relação à questão da escravidão, é possível encontrar sermões e cartas pessoais nos quais presbiterianos de ambas as posições (no Norte, abolicionistas e, no Sul, escravistas) expressam seus pontos de vista e os embasam, ambos, nas Escrituras. Muito embora seja mais fácil encontrar disponíveis textos abolicionistas do que escravistas, provavelmente devido à vergonha atual em relação à defesa de uma posição escravista, foi possível localizar um sermão específico, proferido no Sínodo de Detroit, que identifica essa porção sul dos presbiterianos como escravista. A participação dos presbiterianos no debate pré Guerra de Secessão não se resumiu, entretanto, a publicações e sermões locais. Enquanto os Sínodos, mesmo divididos entre Norte e Sul (em relação ao escravismo) e, dentro de cada região, também

⁷ SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In. "Fiel é a palavra": leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Elizate da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (Organizadores). Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p.177-222.

⁸ Maior centro educacional presbiteriano nos Estados Unidos.

⁹Religion in America: "From the Coming of Europeans to the 1870s". Apostila, Harvard Divinity School.

entre a New School e a Old School ¹⁰ evitavam uma posição definitiva, os membros das congregações sulistas não mantinham tal distanciamento. Com os Sínodos divididos em PCUSA ¹¹ (norte) e PCUS ¹² (sul) os fiéis tinham participação ativa nas questões vigentes. Os dois textos analisados nesta pesquisa foram o discurso proferido em Detroit, chamado *Speech on Slavery* e uma obra de quase mil páginas denominada *Cotton In King*, promovida pela associação de produtores de algodão dos Estados do Sul, onde é destacada a ação presbiteriana de humanização e cristianização dos negros escravos. Ao longo da pesquisa pude verificar, portanto, que a grande maioria dos textos e discursos proferidos eram abolicionistas, entretanto houveram indivíduos que estavam determinados a realizar a manutenção de seu meio de vida, manifestando-se publicamente em defesa da escravidão, vista como a pedra fundamental da sociedade sulista.

Há historiadores, como Sellers, May e McMillan e Karnal, entre outros, que afirmam que a força do exército sulista residia na ideia de defesa do lar, de luta contra a dominação e imposição de ideias, ideais e costumes nortistas sobre um Sul tão diferente em diversos sentidos culturais e sociais.¹³ Seria a defesa de uma tradição (mesmo que fosse uma tradição inventada, fabricada, como veremos em momento futuro da tese). Parece-me que a movimentação e o engajamento dos presbiterianos sulistas nos debates que precederam a Guerra Civil seja um exemplo dessa luta em defesa de uma identidade sulista. Com afirmações de que a própria Bíblia reconhecia a existência de escravos e o direito à propriedade, toda a sociedade, em especial aqui a comunidade presbiteriana, se mobilizava em defesa de seus valores, cultura e estilo de vida.

¹⁰ Veremos adiante que à época do acirramento das questões acerca da escravidão a Igreja Presbiteriana encontrava-se dividida em duas frentes teológicas, uma conservadora e protetora da ortodoxia e outra progressista e “avivada”. A Old School, (frente conservadora) defendia o apego inalienável à burocracia da formação religiosa e da pregação de única e exclusiva responsabilidade de pastores diplomados. Já a New School, em uma tentativa de se adequar às demandas modernas, acreditava que seria necessário admitir as pregações de pastores leigos “avivados”, sem o preparo formal, mas dotados do que chamavam de “dom da palavra”.

¹¹ Presbyterian Church in the United States of America

¹² Presbyterian Church in the United States

¹³ MERK, Frederick. *Manifest Destiny and Mission in American History*. New York: Vintage Books, 1963. IRONS, C.F. *Religion in the Civil War*. (2012, may 10). In *Encyclopedia Virginia*. SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. *Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial*. Jorge Zahar, 1990. KARNAL, Leandro, (et al). *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*, São Paulo: Contexto, 2007.

A Sociedade Histórica Presbiteriana (PHS) possui inúmeros documentos, entre os quais cartas, fotografias, publicações, entre outros, que auxiliam a delinear a presença desses homens e mulheres, e seus envolvimento pessoais e ideológicos com a causa de escravidão. O contato com tal documentação permitiu a compreensão da profundidade dos efeitos da Modernidade sobre o presbiterianismo daquela época.

A relevância do presente estudo reside na possibilidade de produzir um trabalho que venha a somar na compreensão das relações entre religião e Estado no mundo moderno. Procuo aqui delinear e compreender a atuação da comunidade presbiteriana, através de preceitos e justificativas religiosas, em um debate de extrema importância, que culminou em um conflito civil que dividiu os Estados Unidos. Para tanto se faz necessário, a princípio, compreender a construção da sociedade sulista, sua necessidade de manutenção que levou a uma busca e invenção de uma tradição, o estabelecimento dessa cultura e a origem de seus elementos mais proeminentes. É a partir desse enquadramento da cultura política e social norte-americana e sulista norte-americana do século XIX que tento compreender e analisar o posicionamento daqueles presbiterianos diante da questão da escravidão e da secessão que aquela, em último caso, provocou.

A tese será dividida em três partes, ou capítulos, os quais versarão sobre a história dos Estados Unidos e o lugar dos presbiterianos nessa história. No decorrer do primeiro capítulo, busco expor um padrão da relação da religião com os outros âmbitos da vida da sociedade norte-americanos, e as transformações que se podem perceber no estudo do decorrer dos anos, desde o período colonial, passando pela guerra de independência contra a Inglaterra, no final do século XVIII, até chegar ao acirramento das tensões políticas e sociais internas que precederam a secessão, no século XIX. Procuo delinear uma sociedade colonial na qual prevaleceu o pluralismo religioso (no sentido da presença de diversas denominações religiosas distintas, em sua maioria cristãs, como nos lembra Robert Bellah) mas, que ao mesmo tempo era formada também por inúmeras outras comunidades dominadas pela religião, de matriz diferente da cristã, sobre as quais a Modernidade, dotada de conceitos como o crescimento do cientificismo e do secularismo, teve efeitos

diversos. Assim, a sociedade norte-americana que se quer apresentar é um amálgama de referências do sagrado, que como uma colcha de retalhos construiu seu padrão de pertencimento bebendo em fontes variadas, mas onde o cristianismo tem destaque.

Na América colonial realço a influência que o Primeiro Grande Despertar exerceu sobre o surgimento de uma pretensa identidade nacional, sobre a deflagração de ideais de liberdade e conseqüentemente sobre a declaração de Independência e a presença relevante dos presbiterianos no movimento emoldurado pelo Primeiro Grande Despertar e na disseminação dos ideais de independência. A relação entre religião e Estado nos Estados Unidos teve destaque neste primeiro capítulo. Para tanto foi utilizada a teoria de Robert Bellah sobre “religião civil” que corrobora com a visão de Alexis de Tocqueville acerca da América, alguns anos antes do conflito civil.

No segundo capítulo buscou-se interpretar a Modernidade enquanto um evento de longa duração, evento este que desconstruiu os paradigmas medievais, foi o propulsor da Reforma Protestante e também deu origem ao capitalismo, tão associado ao protestantismo. Optou-se por uma análise da Modernidade que a localize como um evento esparso, iniciado no fim da Era Medieval, mas que teve seu ápice no século XIX (ao qual diz respeito esta pesquisa). O conceito de Modernidade é aqui definido conforme o utilizado por Marshal Berman em sua obra *Tudo que é sólido desmancha no ar*.¹⁴ Embora o autor centre suas análises da Modernidade no Século XIX, é possível identificar sua classificação desta com aquilo que vemos no início do processo, ou seja, esta manifestação conjunta de experiências. Modernidade seria, de acordo com o autor, um conjunto de experiências e possibilidades da vida, compartilhados por indivíduos, uma aparente unidade, repleta de fragmentações. As fragmentações são o que nos interessa aqui. As fragmentações que a Modernidade causou na estrutura social Presbiteriana sulista escravista. Para esta análise busquei construir um conceito de Modernidade a partir de uma antropofagia seletiva das obras de Weber,

¹⁴ BERMAN, Marchal. *Tudo que é sólido desmancha no ar; a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Bourdieu e Habermas, podendo assim identificar as características e elementos da Modernidade essenciais à análise do objeto em questão.

A modernização é definida como o processo de industrialização pelo qual passou a sociedade americana, em especial a do Norte, e que pressionava a sociedade sulista, no sentido de uma atualização do modo de produção e dos meios administrativos utilizados para promover a manutenção do *status quo*. Parece-me que o Segundo Grande Despertar é um retrato da reação da esfera religiosa, tanto à modernização da sociedade, com a industrialização e as modificações na forma de produção de insumos, como à Modernidade e as linhas de pensamento surgidas com ela, que desconstruíam verdades, até então absolutas. Partindo de análises da Modernidade estabelecidas por Habermas e do enquadramento do protestantismo como movimento paralelo ao capitalismo, feito por Weber, identificamos estes dois movimentos como simbióticos. Em uma relação na qual ambos obtiveram frutos e prosperaram um sob o incentivo, legitimação e comprovação providas pelo outro. Este capítulo, portanto, visa auxiliar a compreender o conceito de Modernidade e seu significado para o protestantismo de forma geral.

No terceiro capítulo o texto se detém na sociedade aristocrática sulista, em sua formação, seus costumes e sua tradição, seja ela herdada ou inventada. O autor da obra "The Mind of the South", W. J. Cash desmistifica o processo de formação dessa sociedade e revela uma conquista baseada na dedicação e na persistência, indicando que uma aristocracia, de fato, só chegou a se formar após os anos iniciais do sucesso da empresa do algodão, mais próximo à Guerra Civil do que ao dito passado tradicional que se buscava exaltar. Cash identifica a presença de um ideal de cavalaria, herdado das origens europeias, no núcleo dessa aristocracia em formação. Ao apresentar a sociedade e sua fixação e desenvolvimento em um território novo e hostil, será possível identificar também o elemento religioso presente nessa sociedade e as formas como essa religiosidade esteve presente e deixou marcas em sua tradição e sua cultura. Extrapolando os limites da obra de Cash, faço o exercício de aproximação de Johan Huizinga e sua exposição do papel do ideal de cavalaria para a sociedade medieval europeia. Nesse ponto, parece-me ser possível pensar o elitismo e o ideal de cavalaria, que Cash destaca na

sociedade sulista, como elementos de um transplante cultural, o delineamento da criação de uma tradição, com elementos trazidos das sociedades de origem. Tento aí apontar o domínio do religioso sobre o cotidiano e a presença da religião no espaço público. Ainda que a Constituição americana previsse a liberdade religiosa e a não discriminação, veremos como, na prática, religião e política se fundem na cultura sulista. A compreensão dessa sociedade e de seu senso de tradicionalismo e conservadorismo religioso nos ajuda a compreender as escolhas e posições adotadas pelos presbiterianos, quando confrontados com os efeitos da Modernidade sobre sua teologia e com a questão controversa da escravidão nos anos que precederam a Guerra de Secessão.

Este terceiro capítulo teve como foco estabelecer a posição dos presbiterianos frente à Modernidade e a forma através da qual eles reagiram a ela, se incluindo na onda dos reavivamentos. Foram analisadas as duas obras citadas, em defesa da escravidão, e as formas através das quais reações à Modernidade transparecem nesses discursos. Detido na questão da escravidão e no relacionamento da instituição Presbiteriana sulista com a mesma este capítulo permitiu a identificação dos elementos sociais, culturais e religiosos expostos em momentos anteriores da tese. O surgimento oficial do movimento pró-abolição, com a fundação do primeiro jornal de cunho abolicionista em 1830, impulsionou a propaganda de apoio à abolição. Associado às ideias progressistas do Norte esse movimento provocou a reação dos escravistas em defesa de suas crenças e propriedade. Novas leis foram promulgadas, garantindo maior controle dos proprietários sobre os escravos, discursos acalorados foram proferidos e justificativas religiosas foram elaboradas para defender não apenas um sistema econômico, mas toda uma cultura criada em torno da escravidão. Foram identificadas as justificativas bíblicas para o discurso religioso e a proximidade entre tal discurso e a defesa de um ideal de sociedade elitizada, aristocrática e embranquecida.

Como esses capítulos deixam perceber, a tese tem por objetivo expor a evolução da mentalidade presbiteriana ao longo da história americana para que seja possível compreender sua posição política e social de meados do século XIX, no pré Guerra Civil, o estabelecimento de seus valores religiosos e sociais e de sua tradição, a partir da necessidade de pertencimento a uma identidade

social que promoveu a fabricação de tais valores. Assim, podemos resumir tal objetivo como a identificação e a compreensão dos efeitos da Modernidade no presbiterianismo sulista norte-americano, nos anos que antecederam a Guerra de Secessão; através da história dos Estados Unidos, do conceito de Modernidade e da leitura do *Speech on Slavery* e da obra *Cotton is King*, ambos produzidos pouco antes da eclosão do conflito que levou à separação do país.

Então, a grande pergunta, à qual tento responder aqui é; a Modernidade influenciou ou não o discurso presbiteriano sobre a escravidão? Oras, acredito que sim, em seus aspectos sociais, políticos, econômicos, morais, etc, o presbiterianismo foi afetado pela Modernidade. De forma positiva, nos discursos abolicionistas e no avivamento progressista da New School, mas, sobretudo, de forma negativa, na resistência à abolição, exercida pelos sulistas e no apego à prática regulamentada e burocratizada da fé. Detive-me na análise do discurso em defesa da escravidão, como forma de circunscrever este tema à sociedade sulista Presbiteriana e sua relação com a Modernidade, permitindo uma análise pontual do panorama do presbiteriano sulista, diante dos ventos da Modernidade.

CAPÍTULO 1- DE COLÔNIA A REPÚBLICA INDEPENDENTE; O SURGIMENTO DA UNIÃO

A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna. Essa dúvida, ou antes, a convicção de que a vida na terra poderia ser abençoada com a abundância, ao invés de amaldiçoada pela penúria foi, na origem, pré-revolucionária e americana; surgiu diretamente da experiência colonial americana.¹⁵

Laicidade, um modelo possível

O termo laicidade é assim definido pelo Dicionário Koogan Houaiss: “Laicidade: s.f. Qualidade do que é leigo. / Sistema que exclui as igrejas do exercício do poder político ou administrativo e em particular da organização do ensino”.¹⁶ Um Estado que se pretende laico deve então, por definição, garantir o afastamento entre as esferas política e religiosa de sua sociedade, garantindo assim que não haja nenhum domínio da religião (de uma única, ou várias religiões) e sua ética pautada em dogmas transcendentais sobre as leis e/ou costumes de um povo. A laicidade garante, portanto secularismo na administração estatal e pluralidade sem perseguição (oficial) no campo religioso. A página “laicidade.org”¹⁷ ressalta que a laicidade é o que separa os domínios público e privado; sendo o primeiro aquele que diz respeito ao exercício da cidadania e à administração da sociedade como um todo, e o segundo, aquele que diz respeito às crenças e convicções individuais. De acordo com essas definições, a priori, pode-se dizer que laicidade em si é a separação total entre religião/crenças e política. Mas devemos nos questionar se essa separação total é de fato possível, afinal, os mesmos personagens circulam dentro dos dois meios.

¹⁵ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores. 1971

¹⁶ KOOGAN/HOUAISS, enciclopédia e dicionário ilustrado / [direção geral, Abraão Koogan; supervisão editorial, Antônio Houaiss]. 4e.d., Rio de Janeiro: Seifer, 1999. P. 941.

¹⁷ <http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/aspl/>

No caso do Estado norte-americano nota-se a possibilidade de um modelo diferenciado de laicidade, que garante a pluralidade, sem que a religiosidade seja definitivamente excluída do discurso político. Ao falarmos em laicidade o que primeiro vem à mente é o modelo instaurado pela França. O país é conhecido como berço do Estado laico e das discussões acerca da separação entre Igreja e Estado. O processo que Paula Montero¹⁸ identifica como de secularização na esfera jurídica representa para a autora uma “expulsão progressiva da autoridade eclesiástica do domínio temporal de modo a afirmar uma jurisdição laica”, ou seja, é destacado o elemento jurídico do afastamento gradativo entre religião e Estado, desenvolvido e aprimorado durante a Modernidade. Nesse sentido o campo religioso passou a ocupar o âmbito privado da vida dos sujeitos e a ser excluído do âmbito público ou jurídico. Montero diferencia secularização e laicidade como sendo a primeira, o nível social da perda de poder/controlado da religião e; a segunda, como o nível jurídico oficial que é expressa (em seus casos mais radicais como o francês) pela separação jurídica total entre igreja e Estado.

Pierre Sanchis¹⁹, em um de seus estudos, faz uma indagação interessante. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. A pergunta que intitula o artigo leva a um exercício de análise de como compreender um campo religioso. Sanchis afirma que para a compreensão deste é preciso conhecer e analisar seu processo de formação, seu passado. As raízes ajudam a explicar o campo, mas não são uma resposta pronta e obrigatória para todos os desdobramentos possíveis. Entretanto, o processo de sociogênese, a forma como as diferentes culturas e religiosidades interagem, ajuda também, e muito, a explicar os processos pelos quais, determinado campo passa ao longo do tempo. Nesse sentido, o estudo da história se torna imprescindível, no nosso caso, para compreender e analisar os meios pelos quais religião e Estado se relacionam no cotidiano.

¹⁸ MONTERO, Paula. “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. In: *Cultura y Religion*, vol.07, nº2, 2013, p.13.

¹⁹ SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. In: Eduardo Hoornaert (org). *História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1995, pp.96-131.

Seria ingenuidade pensar a laicidade como uma separação completa e inultrapassável entre crenças religiosas e Estado. De certa forma as instituições religiosas atingem o meio político e administrativo de uma sociedade através das crenças que propagam, pois um indivíduo que professa determinada crença irá atuar de acordo com sua ética pessoal e religiosa em sua vida pública. Sendo assim, de alguma forma o poder de decisão está ligado às mentalidades e seus processos de formação e ideias, vide o caso americano. Mesmo que a manifestação religiosa seja relegada ao ambiente privado, as ideologias e dogmas que pautam a vida dos indivíduos repercutem de certa forma no âmbito público de suas vidas. É preciso então compreender que há processos de regulação dessas relações. Processos estes que não seguem à risca o tipo ideal de Estado laico e Estado religioso²⁰.

Paula Montero afirma que, em geral, os regimes políticos que tiveram origem no paradigma da laicidade (a grande maioria dos Estados modernos, incluindo os Estados Unidos) sofrem de uma incapacidade de lidar com a relação da religião com a esfera pública.²¹ A autora identifica a laicidade como uma ordem institucional que resulta da deliberação e da vontade do cidadão e que por sua vez é o organismo regulador da vida social, mas que não possui os mecanismos de regulação das formas como o religioso (plural no mundo moderno) deve se relacionar com a esfera pública. Para a autora há dois princípios fundamentais que identificam a laicidade como superação ou ruptura com a religião, são estes: o artificialismo, um contrato social voluntário que origina a autoridade política; e a heterogeneidade, que, através do distanciamento do meio público e isolamento da religião no meio privado, produz um Estado neutro não religioso. Portanto, o regime laico não prevê o contato (inevitável) com o religioso. Baseando-se em diversos outros pesquisadores da área, Montero afirma que o processo de secularização moderna acirrou o embate, entre as esferas política e religiosa, pelo controle da vida social, marcado pela gradativa expulsão da religião da posição de controle

²⁰ Phillippe Portier identifica diversos tipos de Estado e suas relações com o religioso. Há o estado que possui uma religião oficial, entretanto ainda permite a liberdade religiosa; há o Estado que se propõe neutro, e aceita a pluralidade religiosa; há o Estado religioso, governado pela religião. Para mais informações ver: PORTIER, Philippe. La regulation étatique du croire dans les pays de l'Europe de l'Ouest. Juiz de Fora:UFJF, 2012.

²¹ MONTERO, Paula. "Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro". In: Cultura y Religion, vol.07, nº2, 2013, pp.13-31

e a consolidação do Estado laico²². Ela afirma que a laicidade se fez mais forte nos locais onde o Estado autônomo e a Modernidade encontraram maior oposição das instituições religiosas. Aqui se encontra a grande razão do destaque dado ao caso francês, pois nesse caso, o enfrentamento, levado às últimas consequências, produziu um enfraquecimento da instituição religiosa e a tomada de poder pelas instituições seculares, que viram a manutenção do poder político deixar de ser lugar da religião e passar para as instituições seculares.

O fato de o mundo laico girar em função dos indivíduos e seus direitos criou a necessidade de formas de regulação das relações entre igreja(s) e Estado (capacidade a qual o mundo laico carecia, segundo Montero) é o que afirma Philippe Portier.²³ De acordo com o autor, as formas de regulação dessas relações são variáveis e em muito dependem da trajetória do processo de formação de cada nação, ideia essa corroborada por Montero em sua obra. Portier elenca cinco fatores determinantes dentro dessas trajetórias para o estabelecimento dos modelos de regulação; a) a proximidade da relação com Roma (no caso da Europa ocidental que é majoritariamente cristã católica); b) a orientação dos intelectuais envolvidos no processo; c) a duração do processo de formação do Estado; d) o contato com as ideias capitalistas e; e) a diversificação da matriz religiosa. É através, segundo Portier, da conjugação desses fatores que surgem as variações dos modelos de regulação.

Então baseando-nos em Montero e Portier podemos pensar, aqui, em dois exemplos opostos da relação entre igreja e Estado promovidos pela Modernidade sob circunstâncias distintas. Na França, onde o poder da Igreja Católica era tão forte a ponto de sobrepujar, por séculos, qualquer tentativa de emancipação social, conjugado a fatores sociais (diretamente relacionados ao controle temporal exercido pela Igreja²⁴) a certo momento insuportáveis é que

²² Entendendo por estado laico aquele em que não há intervenção institucional religiosa no espaço público.

²³ PORTIER, Philippe. La regulation étatique du croire dans les pays de l'Europe de l'Ouest. Juiz de Fora:UFJF, 2012.

²⁴ Dentre tais fatores pode-se elencar a existência, na França pré moderna, de uma hierarquia social, dividida em três estados (nobreza, Igreja e povo) que impedia qualquer chance de ascensão social e ignorava a existência e o crescimento de uma classe burguesa que se enriquecia; os grandes privilégios concedidos à nobreza e; a manutenção desse cenário, de desigualdades e exploração, realizada pela Igreja Católica.

a laicidade encontrou sua manifestação mais radical. Em contraposição ao radicalismo da laicidade francesa há o exemplo norte-americano, onde o “triunfo secular foi promovido pela própria religião”²⁵ o que tornou nesse país as fronteiras entre religião e Estado um tanto quanto difusas e inéditas, como observado por Tocqueville em sua obra *A Democracia na América*:

Assim, pois, ao mesmo tempo em que a lei permite ao povo americano tudo fazer, a religião impede-a de tudo conceber e proíbe-lhe tudo ousar. A religião, que entre os americanos nunca se mistura diretamente ao governo da sociedade, deve pois ser considerada como a primeira das suas instituições políticas, pois, se não lhes dá o gosto à liberdade, facilita-lhes singularmente o seu uso.²⁶

A priori foi estabelecido até aqui que é necessário um olhar sobre a matriz religiosa e o processo de formação da nação para compreender de forma exitosa os meios pelos quais religião e espaço público interagem. No caso norte-americano, sabe-se que o processo político de formação da sociedade colonial, e posteriormente da sociedade norte-americana, foi marcado por diversos eventos, que tiveram função significativa na formação da nação americana. Dentre estes eventos que podemos chamar de marcos regulatórios da fundação daquele país está a *Salutar Negligência* da metrópole europeia em relação à colônia que permitiu o desenvolvimento de uma dinâmica política e economicamente relativamente independente da metrópole. A negligência da coroa inglesa em relação à América durante o período colonial, especialmente durante o século XVII, permitiu surgimento de uma sociedade, e da noção de independência e autossuficiência. Essas noções, colocadas à prova durante o recrudescimento da administração da empresa colonial inglesa no século XVIII fez com que as tensões se intensificassem e tornou o conflito entre metrópole e colônia iminente.

²⁵ MONTERO, Paula. “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. In: *Cultura y Religion*, vol07, nº2, 2013, p.18.

²⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16. p. 215.

A revolução de independência, no final do século XVIII, que enfrentou dificuldades no processo de unificação, promoveu de certa forma, a união em torno de um ideal, e a possibilidade de fundação de uma consciência nacional, do reconhecimento de direitos e deveres dos cidadãos e da luta contra o controle político e econômico exercido pela coroa. A Guerra Civil, no século XIX, que ameaçava, devido a crenças irreconciliáveis em relação questão da escravidão (entre outros pontos de desentendimento), a mesma unidade tão dificilmente contemplada e pelas crises internas provocadas pela atuação internacional, foi mais um desses eventos chave para a compreensão do processo. Todos estes conflitos existentes entre as mais diferentes mentalidades formadoras dos Estados Unidos fervilharam durante anos nos meios políticos, social e religioso do país, até que levaram a um ponto sem retorno, no qual a fratura causada na União gerou consequências futuras, às quais não nos cabe aqui pormenorizar. É possível um olhar também para a forma como foi constituído o meio religioso ao longo dos primeiros séculos de vida da nação para que se torne possível compreender os meios, através dos quais, religião e questões políticas se relacionaram e ajudaram a se definir uma em relação às outras.

O processo de formação da nação, segundo apresentado, nas opiniões de Portier, Sanchis e Montero, é significativo para a compreensão da relação entre Religião e Estado e como os meios de regulação dessa relação foram, naturalmente ou não, desenvolvidos em cada experiência. Cecília Mariz²⁷ se vale da obra de David Martin *A General Theory of Secularization* (1978) para também apontar a diversidade dos processos através dos quais a religião se retira do meio público. A autora se vale do exemplo francês, contraposto ao norte-americano para exemplificar a amplitude das possibilidades de relação (e regulação) entre Religião e Estado. É destacado aqui, mais uma vez, o combate, no caso francês, entre Igreja Católica e Estado que culminou na formação da República. No caso dos Estados Unidos, “a república se constituiu simultaneamente à nação”.²⁸ Sendo assim, todo o processo de

²⁷ MARIZ, Cecília. “Algumas reflexões sobre a religião e a luta pela cidadania”. In: religião e Cidadania, São Cristóvão: Ed. UFS, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, pp.263-272.

²⁸ MARIZ, Cecília. “Algumas reflexões sobre a religião e a luta pela cidadania”. In: religião e Cidadania, São Cristóvão: Ed. UFS, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p.264.

formação e transformação do cenário religioso/social nos Estados Unidos esteve fortemente influente no meio político durante o desenrolar dos séculos. Ali a Religião não só foi mais um dos âmbitos sociais que se desenvolviam ao longo do tempo, como também, por seu papel de legitimadora da realidade, exercia a função de fundação do cenário político.

Pode-se interpretar a busca desse tipo de autonomia do Estado como fruto de um “contrato” de igrejas. Não há aí uma oposição entre o Estado e as igrejas, mas uma aliança; desde a sua formação, esse Estado se diz autônomo em relação a todos os credos e igrejas por causa da pluralidade religiosa e de credos existentes na nação que ele representa. Portanto, destaca-se como que o fato de ter se constituído como país, por populações que fugiram de guerras religiosas, permitiu aos Estados Unidos esse tipo de experiência republicana que defende um Estado sem religião, acima das igrejas, mas em defesa delas.²⁹

Mariz nos lembra de que o Estado norte-americano é baseado na ideia da liberdade religiosa, ou seja, na convivência pacífica e tolerante entre diversas religiões. Ora essa afirmação é um claro exemplo de que o processo de formação da nação e sua matriz religiosa estão mesmo diretamente relacionados. Mesmo tendo maioria protestante, os Estados Unidos receberam imigrantes de diversas denominações religiosas cristãs, além de outras religiões. As práticas cotidianas desses protestantes levaram a ética religiosa, em seu exercício diário, para o meio público fazendo com que prevalecesse na nação americana o espírito religioso e a religiosidade, mesmo no meio político. Essa manifestação do elemento religioso no meio político é o que Robert Bellah³⁰ chama de “religião civil”.

Bellah define essa “religião civil” como a dimensão religiosa da esfera política, que sendo diferente das instituições eclesiásticas, é o elemento religioso presente na formação do pensamento americano. Segundo Bellah, o discurso político norte-americano é marcado, desde o momento da fundação da nação, por elementos religiosos constantes e pela citação de Deus em

²⁹ MARIZ, Cecília. “Algumas reflexões sobre a religião e a luta pela cidadania”. In: *religião e Cidadania*, São Cristóvão: Ed. UFS, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p264/265.

³⁰ BELLAH, Robert N. *Civil Religion in America*. In: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991.

discursos públicos e políticos. A utilização desses elementos pelo discurso político funciona como uma espécie de moldura a enquadrar e indicar os valores e compromissos (em geral cristãos) que estão profundamente enraizados na cultura e conseqüentemente na política norte-americanos. O tom religioso presente no discurso americano é formado de elementos generalizantes, de orientação religiosa partilhada pela maioria dos americanos, orientação essa marcada principalmente pelo cristianismo protestante que se fez presente no território norte-americano através das migrações que povoaram a colônia. Ao se evitar o uso de termos e elementos específicos de determinadas denominações ou religiões é excluído o protecionismo ou o favorecimento de uma ou outra instituição, garantindo assim que não seja ferida a liberdade religiosa. Dessa forma o elemento religioso está presente e é profundamente respeitado e tido como necessário, portanto ele é superior a qualquer instituição ou indivíduo.

Apesar de a religião civil americana ser generalizante ela é claramente de orientação cristã. Isso se deve ao processo de formação e transformação do cenário religioso nos Estados Unidos. Ainda que a cristandade norte-americana seja fracionada em diversas denominações e tenha passado por períodos de crise interna (que serão discutidos a seguir), o elemento evangelical herdado dos primeiros colonos se modificou, se fracionou ainda mais e se readaptou prevalecendo o mais forte elemento religioso no país. Esse evangelicalismo permeou diferentes denominações durante os avivamentos dos séculos XVIII e XIX e permanece como forte elemento na religiosidade americana. Bellah afirma que o Estado americano é organizado com base na ideia de que a soberania, em última instância, pertence a Deus; e que a vontade popular pode errar, por isso ela apenas é considerada diante da vontade, infalível, de Deus. Segundo Bellah o presidente seria o representante último dessa vontade divina, e por isso ele nem sempre segue a vontade direta do povo, pois seria capaz de reconhecer a vontade superior, divina. Essa dimensão religiosa, segundo o autor, é o que torna qualquer forma de absolutismo ilegítimo, mas, acima de tudo, ela confere um objetivo transcendente ao processo político. Em outras palavras, muito tempo antes, Alexis de Tocqueville fazia a mesma

relação entre o elemento religioso, desregulamentado, e seu favorecimento à consolidação da República:

A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de se terem subtraído à autoridade do Papa, não se haviam sujeitado a nenhuma supremacia religiosa; por isso conduziram para o Novo Mundo um cristianismo que eu não poderia retratar melhor se não o chamasse de democrático e republicano; isso favoreceu singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos assuntos públicos. Desde o princípio, a política e a religião acharam-se de acordo, e desde então nunca deixaram de estar.³¹

O discurso é basicamente o mesmo. Se deixarmos de lado o fato de que Tocqueville foi um francês, criado em ambiente católico (devem-se a isso suas referências a Roma como centro legítimo da religião) o restante do discurso do autor segue a linha de que a matriz religiosa presente nos Estados Unidos durante seu período de unificação foi de fundamental importância para o estabelecimento da República da forma como se fez.

Bellah toca em outro ponto crucial da identidade americana. Ele relata como sendo intrínseca na mentalidade política e social americana a “obrigação última de carregar a vontade de Deus na terra”. Segundo o autor esse é o espírito da fundação da nação americana e é o caráter de obrigação religiosa contido nesse espírito que o associa tanto ao protestantismo. Essa ideia de povo escolhido é derivada do Destino Manifesto.³² Frederick Merk³³ escreveu todo um livro dedicado à questão da relação entre as ideias do Destino Manifesto e o movimento missionário. O autor identifica a ideologia do Destino Manifesto como uma forma de cruzada, que tem por característica principal o expansionismo. Até meados do século XIX o expansionismo é apenas até certo

³¹ TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16. P.212.

³² Segundo Merk a ideologia do Destino Manifesto seria uma espécie de mistura entre republicanismo, democracia, liberdade religiosa entre outros ingredientes, que defende o povo americano como escolhido, justificando a ânsia continentalismo expansionista presente no seio da constituição da identidade americana. Há ainda outras interpretações como a de Schelling Jr. Que veem esse movimento como misticismo e expansionismo. Insta, sobretudo, salientar que em ambos os casos o elemento religioso compõe a explicação do Destino Manifesto.

³³ MERK, Frederick. Manifest Destiny and Mission in American History. New York: Vintage Books, 1963.

ponto territorial, enquanto a nação se consolida e cresce à custa da anexação de alguns territórios, que vieram a se tornar Estados. Em um momento posterior da trajetória americana (já na segunda metade do século XX), Merk explica que a expansão é predominantemente ideológica e não mais territorial, e assim toma corpo um dos maiores movimentos de expansão já experimentados pelos Estados Unidos (depois da “conquista do Oeste”), as missões religiosas. As missões se expandiram principalmente pela América Latina, disseminando a visão religiosa, mas também ideias republicanas e democráticas, baseadas nas experiências históricas de seu país de origem. Os missionários, no campo, tiveram papel fundamental no processo de secularização e laicização da América Latina, visto que junto às ideias religiosas levavam a Religião Civil, os pensamentos democráticos e de liberdade religiosa e de separação entre religião e Estado. Em um momento de enfraquecimento da Igreja Católica, por volta de 1870, os protestantismos foram um dos elementos, entre outros, que ajudaram no processo de separação entre Igreja Católica e Estado em diversos países da América Latina, como no Brasil, por exemplo.

Bellah argumenta ainda que muito embora as vertentes protestantes do cristianismo fossem maioria entre as religiões professadas nos Estados Unidos, não há intervenção institucional. Mesmo que ideias como a de a América sendo uma “nova Israel” e da Guerra Civil como o Êxodo final, o respeito pelos elementos sagrados cristãos, as ideias de igualdade, liberdade e sacrifício cristão em prol do restante do mundo; a religiosidade expressada não se relaciona às instituições religiosas e essas não se apoderam das instituições políticas. A liberdade religiosa é um dos princípios fundamentais do Estado americano. Em contrapartida não houve também, segundo Bellah, nenhum tipo de rejeição às instituições religiosas.

A religião civil Americana nunca foi anticlerical ou militantemente secular. Ao contrário, ela emprestou seletivamente da tradição religiosa de modo que a maioria dos americanos não viu conflito entre as duas. Dessa forma, a religião civil foi capaz de construir, sem confronto com a igreja, poderosos símbolos de solidariedade nacional e mobilizar

níveis profundos de motivação pessoal para a conquista dos objetivos nacionais.³⁴

A história da formação e desenvolvimento do Estado americano já gerou inúmeras discussões. Mas, apesar disso, é possível concluir que de fato, o estudo da história do processo de formação muito nos auxilia na compreensão das relações entre Igreja e Estado e dos mecanismos de regulação desenvolvidos por cada um. As vertentes teológicas em expansão durante a história dos Estados Unidos auxiliaram na formação do ideário teológico e ideológico da sociedade americana, o que muito tem a ver com os caminhos políticos adotados com o passar dos anos. O puritanismo dos anos iniciais, a ética protestante predominante e os ideais evangelicais são todos componentes do que Robert Bellah identifica como sendo a “Religião Civil” dos Estados Unidos. O mito de fundação norte-americano está repleto de referências religiosas e a religiosidade permeia o discurso político como argumento de autoridade; uma autoridade divina.

De acordo com a teoria acerca de laicidade aqui exposta é possível destacar como pontos basilares da fundação dos Estados Unidos enquanto nação: liberdade (política, religiosa e de expressão); separação legal entre os âmbitos público - ao qual cabe a vida pública, a administração do Estado e a relação desse Estado com os indivíduos – e privado – ao qual devem ficar restritas crenças e convicções pessoais - e; o republicanismo como forma de administração. Note-se também que o modelo americano de laicidade é identificado por uma presença constante do elemento religioso, permeando o ambiente político e administrativo da nação. Assim é possível dizer que, apesar de uma expressão laica no condizente ao lugar da instituição religiosa dentro do Estado, a religião desempenhou papel fundamental na formação do Estado norte-americano, bem como na estruturação das mentalidades de cada fase de sua história.

³⁴ The American civil religion was never anticlerical or militantly secular. On the contrary, it borrowed selectively from the religious tradition in such a way that the average American saw no conflict between the two. In this way, the civil religion was able to build up without any bitter struggle with the church powerful symbols of national solidarity and mobilize deep levels of personal motivation for the attainment of national goals. BELLAH, Robert N. *Civil Religion in America*. In: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Proponho aqui a abordagem do lugar dos presbiterianos e sua posição político-ideológica e teológica nos anos antecedentes à Guerra de Secessão que dividiu os Estados Unidos entre Estados escravistas e abolicionistas. Para tal se faz mister a compreensão da Modernidade, e de seus efeitos sobre o desenvolvimento de novas ideias e a promoção de renovações no meio religioso durante a trajetória histórica do país. Pretendemos analisar daqui em diante como o presbiterianismo se desenvolveu e se portou em território norte-americano frente às questões que, supostamente, opunham a teologia ao desenvolvimento da sociedade e ao surgimento de novos parâmetros culturais e sociais. Será exposta a trajetória presbiteriana nos Estados Unidos, apontando os meios pelos quais tal denominação cristã chegou à América e de que forma se expandiu e foi afetada pelo desenrolar da era moderna e das questões que eram abordadas no cenário político. Vou lançar uma luz sobre as formas de atuação e posicionamento dos presbiterianos frente ao pietismo modernizador dos avivamentos do Primeiro e Segundo Grande Despertares e ainda frente à questão da escravidão, que, antes de ocasionar a guerra, polarizou em escala maior do que já se via, uma denominação já dividida entre Avivados modernos e Conservadores ortodoxos. A localização geográfica dessa polarização dentro da Igreja Presbiteriana, quando comparada à diferenciação entre ideias liberais modernas e liberais conservadoras no âmbito político em geral têm muito a dizer sobre a relação estabelecida entre a ótica religiosa, a cultura e a política apresentadas por cada lado do conflito de secessão. No caso do presbiterianismo, sua divisão interna, resultante do Segundo Grande Despertar tornou-se ainda mais destacada com a divisão entre escravistas e abolicionistas.

A religião na formação da Nação, uma visão transversal sobre a presença dos presbiterianos na trajetória americana.

Apesar de a historiografia apontar diferenças fundamentais entre os europeus e seus modelos de colonização, é possível estabelecer semelhanças entre os vários modelos de exploração de territórios e recursos. Dentre elas é possível incluir a tese de “tentativa e erro” ao se tratar da comparação entre os

modelos administrativos escolhidos por ibéricos e ingleses. Frederick Turner ³⁵ afirma que, ao ler tal historiografia, é possível ver semelhanças entre os modelos de exploração. Os europeus têm atitudes muito parecidas, sejam católicos ou protestantes; ambos visavam à exploração dos recursos e território encontrados na América, como forma de produção de riquezas. Como argumento de autoridade Turner utiliza as histórias de Francis Parkman e a obra de A.R Hall. Este último aponta uma “unidade cultural básica” entre os europeus britânicos. Tanto é possível fazer tal aproximação que Turner compara as “cartas patentes” ao “requerimento” espanhol: as cartas patentes estabeleciam que os forasteiros ingleses tivessem direitos de conquista sobre a terra, os mesmos direitos que os nativos tinham para permanecerem nelas. Entretanto, caso os nativos não aceitassem “dividir” o território com seus conquistadores eles perderiam, automaticamente, qualquer direito de permanência na terra, que passava a ser exclusivamente inglesa.

O *Requerimiento* espanhol era uma declaração lida em “praça pública”, em língua espanhola, desconhecida pelos nativos, na qual se afirmava o direito divino concedido pelo papa aos espanhóis para colonização, exploração e dominação do “Novo Mundo”. Nesse requerimento constava a declaração do papa, a justificativa divina do direito espanhol de conquistar, a conversão obrigatória ao catolicismo e a obediência incondicional ao Rei da Espanha. Em caso de resistência, os espanhóis se reservavam ainda o direito de “travar uma guerra justa” contra os nativos infiéis. Assim como os ibéricos que se viam justificados pela declaração papal, os ingleses se viam justificados pelo pressuposto das cartas patentes. Na prática, ambas as colonizações não foram assim tão diferentes entre si. Todas as duas basearam-se na conquista indiscriminada e na busca pelo enriquecimento. Talvez tenham sido as experiências revolucionárias, no caso da Inglaterra, e o continuísmo ibérico em relação aos sistemas administrativos, além das condições climáticas e

³⁵ TURNER, Frederick. O espírito ocidental contra a natureza: mitos, história e as terras selvagens. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990.

históricas que se desenvolveram que permitiram uma diferenciação tão profunda entre as Américas do Norte e Ibérica.³⁶

No caso norte-americano, o contato e as relações iniciais estabelecidos entre colonizadores e colônia eram de pirataria. Enquanto os espanhóis ocupavam para saquear o território, os ingleses se contentavam, na maioria das vezes, em saquear os ricos navios espanhóis. Em um período posterior, os ingleses, interessados também em obter as riquezas de maneira mais direta, procuraram estabelecer o domínio das terras, as quais deveriam ser “remotas, bárbaras e sem religião”, ou seja, terras ainda não ocupadas por governantes cristãos. A “Fé Verdadeira” lhes conferia o direito de se fixar em tais terras. Consequentemente, a expansão e o enriquecimento eram justificados, pois estavam associados à cristianização dos selvagens nativos que eram ignorantes sobre a existência do “verdadeiro Deus”.³⁷ Era dever, sagrado, dos colonizadores ensinar todas as bases daquilo que eles definiam como civilização, inclusive o Cristianismo. É esse dever que exige, a certo ponto do processo de colonização, que os ingleses se fixem e estabeleçam uma sociedade. Tal dever moral, somado às condições de vida na Europa e às possibilidades de construção de uma nova vida no “Novo Mundo”, tornaram-se chamativas para muitos europeus, em sua grande maioria, marginalizados ou perseguidos por suas crenças políticas e religiosas, como foi o caso dos presbiterianos, descrito a seguir.

O lucro material seria mera consequência do esforço moral. Seguindo o exemplo ibérico, os ingleses tinham a vantagem de conhecer a experiência alheia. Puderam aprender com os erros de seus predecessores na condução do território colonial, buscando aprimorar o modelo administrativo. Procuraram estabelecer uma empresa mercantil mais eficiente. Deram menos ênfase à mineração (até porque ainda não se tinha encontrado nada em metal ou pedrarias preciosas nas Treze Colônias), exportaram para as colônias o contingente populacional excedente enquanto essas exportavam matérias primas, escassas, para a metrópole e países vizinhos. Ou seja, a política

³⁶ MORSE, Richard. O espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

³⁷ TURNER, Frederick. O espírito ocidental contra a natureza: mitos, história e as terras selvagens. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990.

econômica foi alterada, sem que o comportamento em relação ao Novo Mundo ou às populações nativas fosse alterado.

As experiências iniciais de estabelecimento de uma sociedade nos Estados Unidos, o contato com o nativo e o experimento de organização política, possibilitados pela “Salutar Negligência”³⁸, deram aos poucos origem a uma sociedade com características tanto herdadas da cultura europeia, quanto provenientes da experiência no “Novo Mundo”. Para esses imigrantes europeus o nativo era uma página em branco (na visão dos puritanos, um fruto do mal)³⁹, na qual muitos deles não estavam interessados em escrever. O estabelecimento das sociedades de origem europeia nos Estados Unidos se deu de maneira a exercer um contato inicial (em períodos de necessidade de aprendizado com o território) e depois no sentido de empurrar para o oeste e/ou dizimar as populações nativas.

Com o passar dos anos os colonos se estabeleceram, e devido a esta “Salutar Negligência”, desenvolveram modos de vida e cultura de acordo, em parte, com suas raízes culturais e religiosas europeias e, em parte de acordo com a realidade geográfica e climática que encontraram no novo mundo. Assim se desenvolveram duas sociedades⁴⁰ distintas que, apesar de possuírem uma raiz cultural comum, se opunham em diversos assuntos de origem política, econômica e até mesmo culturais. Uma delas, e que será aqui explorada, diz respeito ao apego a uma sociedade oligárquica ou a ortodoxias religiosas. A outra se baseou em um processo relativamente acelerado de industrialização, desapegado a valores tradicionalistas e ortodoxias religiosas e no recebimento amigável dos ventos de Modernidade que sopraram sobre o ocidente a partir do final do século XVII.

O Primeiro Grande Despertar, em meados do século XVIII, pode ser considerado um marco nesse delineamento religioso da sociedade. Com o

³⁸ Posição de negligência do governo inglês em relação ao controle efetivo da colônia americana que possibilitou a organização de uma sociedade colonial relativamente independente.

³⁹ TURNER, Frederick. O espírito ocidental contra a natureza: mitos, história e as terras selvagens. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1990.

⁴⁰ Essa é uma livre generalização, pois discutirei mais a frente que, apesar de existirem macro padrões regionais identificáveis, existiam também muitas especificidades nas micro regiões. Sendo assim é possível compreender a existência de inúmeras micro sociedades, dentro do padrão maço, que as engloba.

desenvolvimento econômico e a modernização que ocorriam em fins do século XVII, houve a chegada de ideias de racionalização da vida e das práticas humanas, além da crença no cientificismo; o que fez com que a religiosidade sofresse um forte declínio. O Primeiro Grande Despertar, uma reação a esse processo que podemos entender como de secularização da vida cotidiana, é a primeira onda de várias de reavivamento religioso. Baseado em pregações poderosas, na indução de ideias de culpa e da necessidade de salvação através de Cristo, o Primeiro Grande Despertar buscou promover uma volta dos indivíduos à igreja, uma vez que esses, influenciados pelo processo de secularização promovido pela Modernidade, se afastavam da vida religiosa e em especial das instituições religiosas⁴¹. Essa primeira onda de avivamentos é assim definida por Christine Leigh Heyrman, professora do Departamento de História da Universidade de Delaware:

O que os historiadores chamam de "o primeiro grande despertar" pode ser mais bem descrito como uma revitalização da piedade religiosa que varreu as colônias americanas entre os 1730 e os 1770. Esse renascimento foi parte de um movimento muito mais amplo, um aumento evangelical ocorrendo simultaneamente no outro lado do Atlântico, mais notadamente na Inglaterra, Escócia e Alemanha. Em todas essas culturas protestantes durante as décadas de meados do século XVIII, uma nova Era da Fé surgiu para combater as correntes do Era do Esclarecimento, para reafirmar a visão de que ser verdadeiramente religioso significava confiar no coração e não a cabeça, valorizando sentir mais do que pensar, e contando com a revelação bíblica em vez da razão humana.⁴²

⁴¹ HARDMAN, Keith J., *Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America*. Grand Rapids: Baker, 1994.

⁴² What historians call "the first Great Awakening" can best be described as a revitalization of religious piety that swept through the American colonies between the 1730s and the 1770s. That revival was part of a much broader movement, an evangelical upsurge taking place simultaneously on the other side of the Atlantic, most notably in England, Scotland, and Germany. In all these Protestant cultures during the middle decades of the eighteenth century, a new Age of Faith rose to counter the currents of the Age of Enlightenment, to reaffirm the view that being truly religious meant trusting the heart rather than the head, prizing feeling more than thinking, and relying on biblical revelation rather than human reason. HEYRMAN, Christine Leigh. Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/grawaken.htm>

O Grande Despertar, durante o século XVIII, atuou no sentido de aproximar as pessoas das igrejas, que abriam mão da ortodoxia ⁴³ para com isso conquistar os fiéis. Mesmo não tendo sido um movimento unânime, que gerou divisões dentro de diversas denominações e fez surgir outras mais, os avivamentos, como são conhecidos, ajudaram a estabelecer uma imagem da América (Estados Unidos) como um todo, uma unidade, iniciando o processo de criação de uma identidade. ⁴⁴

O declínio da religiosidade pode ser claramente visto entre os teologicamente sofisticados e bem-falantes congregacionalistas puritanos da Nova Inglaterra. Em fins do século XVII, o reverendo Cotton Mather, o último grande defensor da ordem ortodoxa, falava mais na necessidade da vida reta neste mundo do que na dependência da humanidade de Deus para salvação no outro. Os ricos comerciantes de Boston que fundaram a Igreja de Battle Street em 1699 não exigiam um relato de conversão para aceitar alguém como membro pleno e escolheram um pastor que pregava uma versão “livre e liberal” do Cristianismo que enfatizava o primado da moralidade sobre a religiosidade. Adiantando-se o século XVIII, os pastores mais influentes de Boston, Charles Chauncy e Jonathan Mayhew, inclinaram-se para a heresia “arminiana”, que reduzia a dependência humana de Deus, considerando os seres humanos como capazes, mediante vida reta, de contribuir para sua própria salvação. ⁴⁵

Apesar de o trecho acima não falar sobre a denominação Presbiteriana em específico, ele estabelece a mentalidade geral da época, na qual há um afastamento entre o homem e a dependência extrema da vontade divina para a salvação. O racionalismo iluminista começava a minar a preponderância do campo religioso e estabelecer uma identidade americana, baseada na vida reta e na busca pela prosperidade e pela salvação. É possível identificar no Primeiro Grande Despertar a origem da força da ideia de predestinação e da

⁴³ Ao se falar em abandono, relativo, da ortodoxia, tem-se em mente a prática religiosa mais sentimental, baseada nas experiências pessoais dos fiéis e um distanciamento das discussões teóricas acerca de teologia e escatologia.

⁴⁴ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990.

⁴⁵ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990. P. 52.

consciência de sociedade americana que deram impulso, posteriormente, à consciência e às insatisfações que levaram ao processo de Independência.⁴⁶

A imigração de presbiterianos para o Novo Mundo é comumente localizada, inclusive por organizações presbiterianas⁴⁷, em meados do século XVII. De acordo com os levantamentos produzidos pelos próprios presbiterianos acerca da história da denominação nos Estados Unidos, a imigração de presbiterianos de origem irlandesa e escocesa para a América se deu devido às condições de miséria em que muitos se encontravam; à perseguição religiosa; à tirania dos governantes; à violação dos direitos religiosos individuais; ao aumento dos valores dos arrendamentos, que impossibilitavam a manutenção dos mesmos, dificultando a sobrevivência; e, especialmente à obrigatoriedade da realização do chamado "Black Oath"⁴⁸, um juramento no qual cada indivíduo se comprometia a nunca desobedecer às ordens reais, fossem estas quais fossem. Tal juramento modificava significativamente a religião praticada naquele território, proibindo quaisquer manifestações religiosas diferentes da religião reconhecida e determinada pelo rei. Assim, o período de perseguição foi cruel e forçou uma mudança radical na cultura local. Somadas a esses fatores de insatisfação e degradação das condições de vida no Reino Unido havia intensas propagandas acerca do Novo Mundo e das possibilidades de redenção e vida nova.

A venda da ideia de prosperidade e paz pelos agentes coloniais fez com que a procura pela colônia aumentasse entre os presbiterianos, que eram perseguidos por sua religião. As possibilidades apresentadas de liberdade e criação de novos parâmetros de vida fizeram com que milhares de presbiterianos buscassem refúgio na América. A cultura política, entre os presbiterianos norte-americanos, de valorização da liberdade, é um fruto desse passado de perseguições e mudanças bruscas de território. William Blackwood,

⁴⁶ HARDMAN, Keith J., *Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America*. Grand Rapids: Baker, 1994.

⁴⁷ BLACKWOOD, William. Introdução. In: WEBSTER, Richard. *A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760*. PHS.1857.

⁴⁸ The so called "Black Oath" was imposed on all Scots in Ulster over the age of 16. They were required to reject the Scottish National Covenant which opposed the imposition by Charles I of certain innovations on the Church of Scotland. The penalties for refusing to take the Black Oath, (the origin of the term Blackmouth sometimes used for Presbyterians) were severe and again many Scots fled to their native land.

um proeminente pastor presbiterianos de meados do século XIX, ressalta, na introdução a um volume de história da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, produzido pela *Presbyterian Historical Society*, a existência de documentos que relatam como era feita a propaganda do Novo Mundo. Segue um trecho dessa descrição:

De acordo com esta declaração, um número de agentes das colônias, e os capitães dos navios, conscientes do desconforto que existia e da insatisfação que foi sentida pelo povo com a administração da lei, tinham viajado por todo o país apontando as vantagens que poderiam ser apreciadas por aqueles que iriam resolver a cruzar o Atlântico e buscar a paz e a prosperidade que oferecidos em um lar americano⁴⁹.

A transição para o Novo Mundo e a nova realidade encontrada por esses imigrantes abriram as portas para a construção de uma identidade presbiteriana, não só baseada na cultura religiosa que traziam, mas também na adaptação dessa cultura à nova realidade que ajudavam a construir. Podemos argumentar que é devido a esse passado e ao compromisso de construir uma vida diferente da qual fugiam é que os presbiterianos prosperaram nos Estados Unidos e em pouco tempo se envolviam em questões de discussão em defesa da liberdade, especialmente quanto à liberdade religiosa⁵⁰. Exaltar a prosperidade da denominação e os valores defendidos pela mesma fez parte dos valores fundamentais da denominação Presbiteriana nos Estados Unidos, semelhantemente aos puritanos, muito em razão da origem calvinista, encontrada no cerne de ambas as denominações. Vejamos nos trechos a seguir:

O grande rei de Sião dotou a Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos com uma excelente herança, e, sob seus cuidados, suas fronteiras têm sido amplamente estendidas. No espaço de

⁴⁹ According to this statement, a number of agents from the colonies, and masters of vessels, aware of the distress which existed and of the dissatisfaction which was felt by the people with the administration of law, had travelled through the country pointing out the advantages which might be enjoyed by those who would resolve to cross the Atlantic and seek the peace and prosperity which were offered in an American home BLACKWOOD, William. Introdução. In: WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857. p.59.

⁵⁰ GAUSTAD, Edwin S. A Religious History of America. Nova York: Harper San Francisco, 1990.

um século e meio, uma causa que a princípio foi representada por 4 poucos missionários itinerantes, trabalhando entre um número de colonos dispersos nas margens do Chesapeake e das regiões adjacentes, alcançou a uma magnitude sem precedentes nos anais do presbiterianismo⁵¹.

E ainda:

As opiniões religiosas destes fundadores da nossa Igreja - vindos da Escócia ou da Irlanda – eram igualmente bem decididas e bem conhecidas. Havendo eles firmemente aderido "ao modelo das sãs palavras" estabelecidas nos Padrões de Westminster, a (?) qual acreditavam ser a mais completa, a mais clara, e a exposição mais escritural das verdades da revelação que tinham sido elaboradas para o uso da igreja em qualquer idade⁵².

Até a metade do século XVII os registros citados em "*A History of the Presbyterian Church in America*" (de 1857) informam que a denominação teria prosperado durante o século XVII até chegar a um momento de estagnação e até mesmo de perda de fiéis em torno de 1740. Prosperidade e crises essas que foram anteriores ao surgimento dos avivamentos, que ficaram conhecidos como o Primeiro Grande Despertar; momento de expressivo crescimento da denominação Presbiteriana, em alcance territorial e em número de fiéis. Tais avivamentos produziram efeitos diversos e profundos nas mais diferentes denominações protestantes; e entre os presbiterianos não foi diferente. Entre esses efeitos é possível elencar quatro principais: a) O aumento considerável no número de fiéis (ao menos nos momentos iniciais), somado ao b) fortalecimento espiritual das comunidades com a c) promoção de um conhecimento mais profundo e experimental da fé cristã; d) a inclusão de

⁵¹ THE great King of Zion has endowed the Presbyterian church in the United States with a goodly heritage, and, under his fostering care, its borders have been widely extended. In the space of a century and a half, a cause which at first was represented by 4 few itinerant missionaries, laboring among a number of scattered settlers on the shores of the Chesapeake and the adjoining regions, has attained to a magnitude unprecedented in the annals of Presbyterianism BLACKWOOD, William. Introdução. In: WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857. p.45

⁵² The religious views of these founders of our church—whether they came from Scotland or from Ireland—were equally decided and well known. They steadfastly adhered " to the form of sound words" laid down in the Westminster Standards, which they held to be the fullest, the clearest, and the most scriptural exhibition of the truths of revelation which had been drawn up for the use of the church in any age WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857. p.61.

grupos marginalizados nos meios religiosos.⁵³ Foi nessa época que as primeiras missões internas ganharam força e buscaram aproximar, não apenas europeus e seus descendentes, mas negros e indígenas também receberam atenção nesse período; a promoção de ideias de reforma social, como ideais de igualdade, de luta contra a exploração e ainda o surgimento de um antiescravismo incipiente e; por fim, o aumento do interesse pela educação. A promoção do cristianismo levava à valorização da educação, tanto para pastores quanto para leigos. Foi nesse período que foram fundados os maiores colégios e universidades ligados às denominações religiosas: Princeton (Presbiteriano, 1746), Brown (Batista, 1760), Dartmouth (congregacional, 1769), entre outros. As missões nessa época eram caracterizadas por sua itinerância. Um pastor “avivado” viajava por diferentes cidades, fazendo pregações para sua própria denominação e para quaisquer outras que o quisessem receber e ouvir.

Os avivamentos, como também são conhecidos os movimentos que envolveram os Grandes Despertares, foram de tamanha significância para a denominação Presbiteriana que foi a mesma quem os iniciou em território americano.⁵⁴ Foi um pastor presbiteriano, Willian Tennet, quem começou a realizar as pregações avivadas nos Estados Unidos, na Pensilvânia e em Nova Jersey. Suas pregações baseavam-se na ideia de que Deus estaria mais próximo dos sentimentos e distante do racionalismo iluminista. De acordo com o que ele pregava, Deus estaria mais propenso a salvar aqueles fossem mais ativos nas igrejas, e mais presentes na vida em comunidade. Sobre o inovadorismo presbiteriano nos avivamentos, Heyrman destaca:

As primeiras manifestações da fase americana deste fenômeno - os primórdios do Primeiro Grande Despertar - apareceram entre presbiterianos na Pensilvânia e Nova Jersey. Liderado pela família Tennent - reverendo William Tennent, um imigrante escocês-irlandês, e seus quatro filhos, todos clérigos - os presbiterianos não só iniciaram os reavivamentos religiosos nessas colônias durante a década de 1730, mas também estabeleceram um seminário para treinar clérigos cujas

⁵³ HARDMAN, Keith J., *Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America*. Grand Rapids: Baker, 1994.

⁵⁴ WEBSTER, Richard. *A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760*. PHS.1857.

pregações fervorosas e sinceras iriam trazer os pecadores para experimentar a conversão evangélica. Originalmente conhecido como "o Colégio Log", que é mais conhecido hoje como Universidade de Princeton⁵⁵.

Os avivamentos causaram também discussões dentro das denominações, a respeito de adotar ou não as práticas pietistas promovidas pelo avivamento. Na Igreja Presbiteriana a questão foi levantada para discussão inicialmente no Sínodo de 1739, no qual duas posições majoritárias se destacaram; de um lado um grupo que defendia o avivamento, no lado oposto o grupo que defendia a ortodoxia.

As causas trabalhavam há uma vintena de anos, nos quais surgiu o "Grande Despertar", dando existência e forma às suas misericórdias gloriosas e memoráveis, e à sua catástrofe deplorável e irremediável. Existiam circunstâncias - algumas óbvias, e outras mais insuspeitas - criando a necessidade de uma revolução incrível nas fontes ocultas da vida de nossa igreja⁵⁶.

Já em 1741 os dois lados bem definidos se opunham veementemente um ao outro. Enquanto o chamado "New Side" ou "Protesters" defendia sua preocupação com uma fé experimental, o "Old Side" insistia em uma doutrina correta, mais ligada à ortodoxia e conseqüentemente às origens europeias de sua fé. Assim foi delineada uma divisão que veio a ser fundamental para compreender as posições referentes às questões políticas e sociais adotadas por ambos os lados presbiterianos no pré Guerra de Secessão. Afinal, o próprio

⁵⁵ The earliest manifestations of the American phase of this phenomenon—the beginnings of the First Great Awakening—appeared among Presbyterians in Pennsylvania and New Jersey. Led by the Tennent family—Reverend William Tennent, a Scots-Irish immigrant, and his four sons, all clergymen—the Presbyterians not only initiated religious revivals in those colonies during the 1730s but also established a seminary to train clergymen whose fervid, heartfelt preaching would bring sinners to experience evangelical conversion. Originally known as "the Log College," it is better known today as Princeton University. . HEYRMAN, Christine Leigh. Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/grawaken.htm>

⁵⁶ The causes were at work for a score of years, out of which rose the "Great Revival," giving existence and form to its glorious and memorable mercies, and to its deplorable and remediless catastrophe. There were circumstances — some obvious, and more unsuspected — creating the necessity for that amazing revolution in the hidden springs of our church's life WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857. p.132.

questionamento feito por um dos membros do Sínodo de 41, citado por Webster, ressalta a incompatibilidade de visões de mundo que surgia ali:

Em suma, uma união contínua, em nosso julgamento, é o mais absurdo e incoerente, quando é tão notório que a nossa doutrina e os princípios de governo da Igreja, em muitos pontos, não só são diversas, mas opostas. Como podem dois andar juntos, se não estiverem de acordo⁵⁷?

Apesar das repercussões contraditórias que essa primeira onda de avivamentos causou dentro das denominações religiosas, em geral ela pode ser vista como um movimento, dentre outros, promotor e delineador de uma identidade americana. A crescente consciência de sua existência, importância e lugar no mundo e o crescimento da busca pela educação ajudaram a produzir nos colonos um senso de independência e autossuficiência. A deterioração das relações com a Inglaterra, devido à promulgação de leis mais rígidas e cobranças de impostos (para financiar a guerra contra a França) gerou insatisfação geral, e levaram os americanos a se unirem. Leandro Karnal nos lembra que “as 13 colônias não se uniram por um sentimento nacional, mas por um sentimento antibritânico”.⁵⁸ Havia até mesmo um grande medo entre as elites tanto do Norte quanto do Sul, “o de que um movimento pela independência acabasse virando um conflito interno incontrolável, em que os negros ou pobres interpretassem os ideais de liberdade como aplicáveis também a eles”.⁵⁹ Nesse contexto o foco dos avivamentos havia sido desviado para os conflitos oriundos da guerra de independência, e o Grande Despertar perdeu, relativamente, sua força. A questão da liberdade religiosa foi então levada ao centro das discussões do âmbito religioso, chegando ao âmbito político. E quando a independência se concretizou, surgiu um país

⁵⁷ In fine, a continued union, in our judgment, is most absurd and inconsistent, when it is so notorious that our doctrine and principles of church government, in many points, are not only diverse, but directly opposite. For how can two walk together, except they be agreed? WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857. p.171.

⁵⁸ KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto. 2015. p.82

⁵⁹ KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto. 2015. p.83

independente e laico, porém não em um sentido tradicional da palavra, como já descrito.

Do momento em que se tornou uma nação livre até se consolidar como tal os Estados Unidos passaram por um longo processo de discussões internas que fizeram parte da elaboração de sua Constituição, a carta magna que determinaria as características principais da jovem República. Inicialmente, durante a fase de discussão e redação da Constituição grande insegurança em relação ao futuro e a questões de grande importância que permeavam as preocupações dos “Pais Fundadores” e da elite política que se formava marcaram o sentimento coletivo. Estavam entre essas discussões a posição das Igrejas (dada a pluralidade de denominações cristãs presentes no território americano, e da presença de outras religiões, de origem não cristã) frente ao Estado recém-formado, o modelo econômico a ser adotado, os tipos de relações econômicas e sua manutenção com outros países⁶⁰, além das questões filosóficas que envolviam a fundação de uma República. Os Pais Fundadores, inspirados na história da república romana, visavam à construção de um país com preceitos republicanos, mas temiam que os Estados Unidos tivessem o mesmo futuro experimentado pelo Império Romano. Com forte inspiração na filosofia romana e em seu modo administrativo é que foi fundada a jovem nação, mas não sem sua dose de negatividade e propaganda contrária por parte dos europeus.⁶¹

Essa insegurança difusa, esse agudo sentimento da precariedade da existência nacional eram alimentados por estimativas europeias do futuro americano. Europeus influentes tinham do Novo Mundo não a visão idílica da felicidade

⁶⁰ Em seus anos iniciais, a república americana adotou uma posição isolacionista em relação ao restante do mundo e às discussões e interferências em questões internacionais. Essa prática, de acordo com Cristina Pecequillo se deveu à uma forte necessidade de organização interna, de estruturação da república. Essa prática passa de isolacionista nesse momento, para internacionalista em um momento posterior da história americana, onde os Estados Unidos adotam uma prática intervencionista em questões estrangeiras. PECEQUILLO, Cristina Soreanu. *Política externa dos Estados Unidos: continuidade ou mudança?* Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2003.

⁶¹ SCHLESINGER Jr., Arthur M. A teoria da América: Experiência ou Destino? In: Os ciclos da história americana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1992. p.3-24.

lockeana – “no começo o mundo todo era a América” -, mas a visão de um cenário de repulsiva degenerescência.⁶²

E ainda:

Embora os Pais Fundadores fossem vigorosos no revide, a natureza do ataque dificilmente poderia ter aumentado sua confiança no futuro da aventura em que estavam empenhados. O cepticismo europeu combinado com o raciocínio calvinista e com a *occasione* maquiavélica fazia-os agudamente cômnicos da imprevisibilidade do seu extraordinário empreendimento. O triste fim das cidades-Estados gregas e a queda do império romano lançavam uma sombra sobre o futuro da república americana. Os Pais Fundadores não tinham ilusões quanto à inviolabilidade dos Estados Unidos à história, supondo todos os Estados, inclusive o americano, imediatos à história, como um calvinista consequentemente teria todos os Estados imediatos a Deus.⁶³

Em seu processo de formação, enquanto colônia, e durante o povoamento, os Estados Unidos conheceram um movimento religioso bastante plural, no qual se pode elencar a participação de diversas denominações e religiões distintas. Os colonos, que haviam deixado para trás governos e instituições religiosas arbitrárias, além de rígidas distinções sociais, almejaram liberdade de pensamento, livre iniciativa, independência e dignidade⁶⁴. O protestantismo em geral defendeu, desde seu início na Europa, uma separação entre política, religião e ciência, assim possibilitando a presença de protestantes em posições de destaque, sem que a perseguição da Igreja Católica sobre estes protestantes lhes pudesse impedir o crescimento.

No Novo Mundo essa visão da realidade como um desdobramento das relações de entre todas as esferas da vida, mas pautadas por uma moral religiosa, se ampliou. A moral religiosa, enquanto determinadora de padrões de comportamento, foi um elemento formador daquele Novo Mundo, sem que as

⁶² SCHLESINGER Jr., Arthur M. A teoria da América: Experiência ou Destino? In: Os ciclos da história americana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1992. p.8

⁶³ SCHLESINGER Jr., Arthur M. A teoria da América: Experiência ou Destino? In: Os ciclos da história americana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1992. p.10

⁶⁴ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990.

instituições religiosas tivessem, de fato, qualquer poder sobre a esfera pública. Entretanto, Tocqueville⁶⁵ lembra, em *A Democracia na América*, que a linha entre o padrão moral e o domínio de fato é tênue e única. Ao mesmo tempo em que a moral religiosa governa os indivíduos, as instituições das quais essa moral é fruto não podem agir de fato sobre o Estado; e é a esse senso moral tão apurado que Tocqueville confere o sucesso do Estado americano.

Ao lado de cada religião, encontra-se uma opinião política que, por afinidade, é ligada a ela. Deixe-se que o espírito humano siga a sua tendência e ele regerá de maneira uniforme a sociedade política e as razões espirituais, procurando, se me é permitido dizê-lo, harmonizar a terra com o Céu.⁶⁶

E continua:

Por isso, pode-se afirmar que não existe nos Estados Unidos sequer uma doutrina religiosa que se mostre hostil às instituições democráticas e republicanas. Todos os cleros têm a mesma linguagem; as opiniões estão de acordo com as leis, e não reina, por assim dizer, a não ser uma única corrente no espírito humano⁶⁷.

Foi seguindo esse pensamento que os Pais Fundadores, junto às vertentes religiosa e secular entre os delegados das assembleias constitucionais, mantiveram a questão religião afastada das discussões durante o processo de elaboração da Constituição. Essa atitude pode ser explicada ao olhar a base da constituição moral norte-americana que, formada por três elementos principais dá a resposta para o afastamento da religião do meio político. São eles: a moral religiosa, as noções seculares e os interesses materiais.

A moral religiosa que integra a “religião civil americana”, apesar de rígida, reconheceu a liberdade de culto como fator importante da constituição dessa nova nação e as denominações não pretendiam abrir mão dessa liberdade. Foi grande a pluralidade de denominações e credos presentes nos

⁶⁵ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16.

⁶⁶ ⁶⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16. p.212.

⁶⁷ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16. p.213.

Estados Unidos, desde os primeiros anos, porém, lembre-se de que com uma grande maioria da cristandade protestante. As noções seculares, de afastamento da esfera religiosa da vida política da nação - representadas no momento de elaboração da constituição na década de 1770 e 1780 - defendiam o republicanismo liberal como forma de governo e viam a importância de somar a independência do Estado perante a religião à liberdade religiosa. Assim sendo, a religião pertencia à esfera privada, enquanto o Estado ficaria responsável pela esfera pública da vida social. Por fim, os interesses materiais do liberalismo comercial que se desenvolvia - especialmente no norte das 13 colônias - dificultava a relação com normas religiosas muito rígidas (como a guarda do domingo, que, em último caso, prejudicava transações comerciais, entre outras atividades financeiras); defendendo, portanto a separação entre religião e Estado. Desse modo, as esferas pública e privada da vida social nos Estados Unidos foram forjadas de modo a manter um Governo sem poder sobre a religião (fosse ela qual fosse) e, a religião sem papel oficial no Estado.

Apesar da separação aparentemente pacífica entre as esferas pública (Estado) e privada (religião), em determinados momentos o embate era inevitável. O crescimento de ideias iluministas induziu a um processo de secularização, enquanto o elemento religioso também lutava para se manter influente no meio político⁶⁸. Com aqueles que defendiam um Estado totalmente secularizado almejando um afastamento total da religião e religiosos insistindo na manutenção da moral religiosa como padrão de comportamento, os enfrentamentos entre as duas vertentes não eram raros. Talvez reconhecendo isso, a própria Constituição americana, em sua redação final, garantiu que ninguém fosse privilegiado ou prejudicado por sua religião, no artigo 4º se lê:

Os Senadores e Representantes acima mencionados, os membros das legislaturas dos diversos Estados, e todos os funcionários do Poder Executivo e do Judiciário, tanto dos Estados Unidos como dos diferentes Estados, obrigam-se por juramento ou declaração a defender esta Constituição.

⁶⁸ LAMBERT, Frank. Religion in American History. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

Nenhum requisito religioso poderá ser erigido como condição para a nomeação para cargo público.⁶⁹

Frank Lambert lembra ainda que, apesar da evidente separação legal entre religião e Estado, a moral religiosa, talvez como efeito dos avivamentos, ainda era notavelmente um dos elementos principais da base moral que seria erguida nos Estados Unidos.

Uma Fé compartilhada que conferiu à nova república a admissão de uma identidade comum. Apesar das diferenças sectárias, os treze estados eram majoritariamente Protestantes, e o Protestantismo proveu a fundação moral para a sociedade.⁷⁰

Sobre a mesma questão, Tocqueville diz:

Acabo de mostrar qual era, nos Estados Unidos, a ação direta da religião sobre a política. A sua ação indireta parece-me ainda mais poderosa, e é quando não está falando de liberdade que melhor ensina aos americanos a arte de ser livre (...). Nos Estados Unidos, aliás, a autoridade soberana é a religiosa e, conseqüentemente, a hipocrisia deve ser comum; mas a América ainda é, todavia, o lugar do mundo onde a religião cristã conservou mais verdadeiros poderes sobre as almas; e nada mostra melhor o quanto é útil e natural ao homem, pois o país onde exerce hoje em dia mais domínio é ao mesmo tempo, o mais esclarecido e o mais livre⁷¹.

Vê-se então que é a partir da junção entre a moral religiosa (majoritariamente cristã e protestante), dos princípios republicanos e dos

⁶⁹ The Senators and Representatives before mentioned, and the Members of several State Legislatures, and all executive and judicial Officers, both of the United States and the several States, shall be bound by Oath or Affirmation, to support this Constitution; but no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States. US Constitution 1787.

Disponível em: http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html

⁷⁰ A shared faith that lent the new republic a common identity admission. Despite sectarian differences, the thirteen states were overwhelmingly Protestant, and Protestantism provided the moral foundation for society. LAMBERT, Frank. Religion in American History. New Jersey: Princeton University Press, 2008.p.19.

⁷¹ TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16. p.214.

princípios do liberalismo econômico que foram forjados o que os americanos reconhecem como nação, com seus direitos inalienáveis: à vida, à liberdade e à busca da felicidade. Direitos os quais nenhum governante seria capaz de usurpar, pois estavam forjados nas bases da república. A Constituição americana foi escrita de forma resumida e generalizante e, de acordo com o site da Casa Branca, ela contém 27 emendas, (as 12 primeiras tendo sido adicionadas logo após a promulgação da Constituição) que complementam o texto em pontos os quais o texto original não tocou.⁷²

Com um arcabouço moral e ético formado por elementos liberais, republicanos e religiosos, conforme exposto por Lambert em seu texto acerca de religião e política nos Estados Unidos, o embate entre tais referências, em determinados momentos foi inevitável. Apesar de o comando da República e do mundo político, já no século XIX, serem objetivamente separados das instituições religiosas, a moral religiosa, sustentada por cada uma das denominações presentes nos Estados Unidos, ainda exercia (e exerce) grande influência nas mentes e corações dos fiéis, entre eles delegados constitucionais e senadores e até mesmo o Presidente da República. O próprio testemunho de Tocqueville é um claro exemplo dessa relação, pois o autor visitou os Estados Unidos no século XIX, entre as décadas de 20 e 30, ou seja, no auge da República e no prelúdio da Guerra Civil. Sendo assim, embora a religião não tivesse acesso institucionalizado aos domínios da política, a moral religiosa, presente na formação pessoal dos indivíduos, estava ali, em cada negociação, projeto de lei e nos debates político-econômicos.

A base sócio-política-cultural norte-americana foi definida por parâmetros religiosos, conhecidamente evangélicos, que foram estabelecidos pela herança cultural trazida pelos puritanos desde o início da colonização. Os colonos recém-chegados ao “Novo Mundo” viam a terra como possibilidade de libertação. E mesmo sem ser a religião oficial, por não haver uma, o cristianismo protestante determinava os parâmetros culturais e sociais nos quais se orientavam os Estados Unidos nos anos iniciais da República até a Guerra Civil. O estilo de práticas religiosas evangélicas e as crenças sobre a

⁷². <https://www.whitehouse.gov/1600/constitution>

Bíblia e Cristo e sua relação com os cristãos influenciou significativamente todas as denominações protestantes presentes na América. Desta forma foi moldada a cultura americana durante muito tempo, a partir do uso da influência exercida pela moral cristã nas diversas esferas sociais. Assim a crença cristã estendeu e aprofundou suas raízes na consolidação da nação americana. Apesar das muitas diferenças dogmáticas entre as denominações protestantes que se encontravam nos Estados Unidos, elas assumiram, de maneira geral, uma atitude de concorrência amigável na conversão de fiéis, pois todas tinham o mesmo objetivo evangelical de “ganhar o mundo para Cristo”⁷³.

Anteriormente à Guerra Civil dos EUA, Norte e Sul concordavam, devido às suas raízes religiosas (uma das características do alcance do evangelicalismo nos Estados Unidos), em diversos pontos referentes à moral para a nação, como por exemplo: a oposição à bebida, à prostituição, ao romanismo etc. No entanto, quando o assunto era a escravidão, havia grande discordância, o que em última instância os levou ao conflito. As preocupações religiosas em comum transcendiam as posições políticas, como afirma Guenther:

Preocupações evangelicais comuns transcendiam com frequência as diferenças denominacionais, originando centenas de iniciativas de cooperação na forma de sociedades voluntárias que promoviam causas como temperança, sabatismo, reforma do sistema prisional, e a abolição da escravatura. Até meados do século XIX o evangelicalismo tornou-se a orientação predominante entre os protestantes na América do Norte, o que levou alguns a designar a era como século do evangelicalismo.⁷⁴

O cenário social norte-americano, no século XIX, passava por significativas mudanças e, mesmo que a *piiedade evangelical* cobrisse todos os âmbitos culturais, ela era incapaz de ter efeitos significativos sobre os

⁷³ MARSDEN, George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991.

⁷⁴ Common evangelical concerns often transcended denominational differences, giving rise to hundreds of cooperative initiatives in the form of VOLUNTARY SOCIETIES that furthered causes such as TEMPERANCE, SABBATARIANISM, prison reform, and the abolition of slavery. By the mid-nineteenth century evangelicalism had become the prevailing orientation among Protestants in North America, prompting some to designate the era as the evangelical century. GUENTHER, Bruce L. Evangelicalism. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Encyclopedia of Protestantism. New York: Routledge, 2004, v1, p. 328.

interesses políticos e econômicos, o que afrouxava os laços entre a religião e os mais diversos âmbitos sociais. O Segundo Grande Despertar foi a reação da religião a esse novo afrouxamento, buscando reaver a magnitude do domínio moral da esfera religiosa sobre o indivíduo exercido em um período anterior.

Foi destacado que os presbiterianos tiveram participação relevante na Guerra de Independência norte-americana, seu envolvimento foi prático e ideológico na independência e ainda na formação da nova República. O ethos calvinista que Schlesinger Jr. identifica na fundação dos Estados Unidos⁷⁵ é também a base teológica do presbiterianismo americano e, conseqüentemente, da ideia de construção de uma “república dos escolhidos” que veio a permear o imaginário norte-americano e esteve presente no cenário religioso consideravelmente erodido do século XIX. Com a filiação às igrejas em declínio, campanhas conjuntas em prol da evangelização foram realizadas e surgiu um cenário de missões internas, que teve grande adesão e crescimento. No mesmo molde das missões estrangeiras, o objetivo era aumentar a adesão, através de verdadeiras empresas, com a fundação de igrejas em novos povoados e cidades, com o treinamento de pastores e obreiros e com o investimento das instituições em refrear a Modernidade e conquistar os fiéis de volta para a Igreja.

O movimento evangelical conhecido como “Grande Despertar” surgiu entre protestantes falantes do inglês entre meados do século XVIII e início do século XIX e, com seus altos e baixos, com ondas de avivamentos, foi um movimento expressivo até as décadas iniciais do século XX. Em suas raízes ele tem a proclamação de Cristo como único salvador através de seu trabalho na cruz, ou seja, sua morte, e a infalibilidade da palavra de Deus contida nas Escrituras. O evangelicalismo é frequentemente reconhecido como um movimento conservador. No entanto, Guenther o identifica como uma corrente teológica que foi capaz de se adaptar às mais diferentes realidades, fazendo

⁷⁵ SCHLESINGER Jr. Os Ciclos da História Americana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1994.

surgir dentro do movimento diversas ramificações⁷⁶. Timoty Larsen assim define o evangelical:

- 1.um protestante ortodoxo;
2. que se baseia na tradição das redes Cristãs globais surgindo dos movimentos de reavivamento de século XVIII associados a John Wesley e George Whitefield;
- 3.que tem um lugar proeminente para a Bíblia em sua vida como a autoridade última em questões de vida e prática;
- 4.que enfatiza a reconciliação com Deus através da obra expiatória de Jesus na cruz;
5. que enfatiza o trabalho do Espírito Santo na vida de um individuo para promover o diálogo e uma vida permanente de comunhão com Deus e a serviço de Deus e aos outros, incluindo o dever de todos os fiéis de tomar parte na tarefa de divulgar o Evangelho.⁷⁷

Nos Estados Unidos, o meio onde se desenvolveu o evangelicalismo foi estabelecido pela herança cultural deixada pelos puritanos no inicio da colonização. O estilo de práticas religiosas evangelísticas e as crenças sobre a Bíblia e Cristo e sua relação com os cristãos influenciou significativamente todas as denominações protestantes presentes na América e, desta forma, moldou a cultura americana do século XIX, usando a influência que exercia nas diversas esferas sociais como as escolas e os movimentos reformadores.

O Romantismo americano, derivado do iluminismo, mas com características muito singulares, pode ser apontado como a principal tendência do pensamento nos Estados Unidos do século XIX. O Romantismo seguia o iluminismo ao enfatizar a capacidade do homem e a felicidade humana. Entretanto, ia de encontro ao mesmo iluminismo no que dizia respeito à visão mecanicista de mundo e à ênfase no intelecto. O Romantismo valorizava,

⁷⁶ GUENTER, Bruce L. Evangelicalism. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Enciclopydia of Protestantism. New York: Routledge. 2004. V.1. pp.327-330.

⁷⁷ 1. an orthodox Protestant;
 2. who stands in the tradition of the global Christian networks arising from the eighteenth-century revival movements associated with John Wesley and George Whitefield;
 3. who has a preeminent place for the Bible in her or his Christian life as the divinely inspired, final authority in matters of faith and practice;
 4. who stresses reconciliation with God through the atoning work of Jesus Christ on the cross;
 5. and who stresses the work of the Holy Spirit in the life of an individual to bring about conversion and an ongoing life of fellowship with God and service to God and others, including the duty of all believers to participate in the task of proclaiming the gospel to all people. LARSEN, T. TREIER, Daniel J. The Cambridge Companion to Evangelical Theology. New York: Cambridge University Press, 2007. p. I.

sobretudo, as emoções. Enquanto nos Estados Unidos o caminho progressista e iluminista apontado pelos pais fundadores, no momento da criação da nação com suas políticas de cunho liberal, era sobrepujado pela resistência cultural ao liberalismo imposta pelo evangelicalismo, na Europa, afirma Marsden ⁷⁸, os dogmas e as instituições cristãs começavam a perder espaço para o crescimento de ideologias seculares. Destaque-se ainda uma doutrina romântica de democracia, que sobrepujava a ideia iluminista de uma “aristocracia natural” capaz de governar, dando lugar à valorização romântica da naturalidade bondosa do indivíduo, da possibilidade de ascensão social e de mérito. O pensamento Romântico acreditava na bondade e na capacidade humanas e promovia a ideia de possibilidade de ascensão social, com base no mérito.

Entre os anos de 1831 e 1835 nos Estado Unidos os líderes evangélicos usavam o poder do reavivamento das organizações religiosas para cercear e contra-atacar todos os sinais de penetração do secularismo. Os evangélicos organizavam-se em grupos interdenominacionais para promover a conversão de novos membros aos dogmas da religião e à moral religiosa. Os presbiterianos se uniram aos congregacionais no “Plano de União” em 1831, com o objetivo de conquistar mais fiéis através da promoção de igrejas mistas, avivadas e receptivas, promovendo assim o crescimento de ambas as denominações. Com o crescimento das cidades e o rápido processo de urbanização que formava sociedades muito maiores que as comunidades⁷⁹ a que estavam acostumadas as congregações, o protestantismo perdeu significativamente seu poder de controle social e, certamente um pouco do ideológico. As congregações se viam incapazes de promover o suporte social costumeiro e os laços do protestantismo comunitário se desfaziam rapidamente, ao mesmo tempo em que o processo de secularização se

⁷⁸ MARSDEN, George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991.

⁷⁹ Mocellim afirma que o conceito de comunidade está relacionado à ideia de unidade absoluta, uma massa indiferenciada unida por uma semelhança nas formas de pensar, na partilha de um território e de hábitos. Em contrapartida, o conceito de sociedade pressupõe uma amplitude ilimitada, a individualização dos membros e um baixo grau de coesão entre os membros. MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V.17. N.2. 2011. p.105-125.

intensificava. Os questionamentos científicos acerca da infalibilidade da Bíblia começavam a minar o domínio evangelical sobre cultura norte-americana.

Havia ainda um processo irreversível de pluralização religiosa que acompanhava a secularização e o crescimento da imigração. Na medida em que diversas áreas da cultura norte-americana se distanciavam da influência religiosa, certos grupos consideraram necessária alguma reação.⁸⁰ Para esses grupos eram necessárias mudanças estruturais com o objetivo de possibilitar a sobrevivência do protestantismo, pois, concomitantemente à crise interna, o protestantismo americano prosperava no exterior, inclusive no Brasil. Marsden fala do problema que o sucesso no exterior poderia representar para a crise interna. O sucesso da empresa missionária, de acordo com o autor, poderia ser enganoso, no sentido de causar uma falsa sensação de segurança e crescimento para o cristianismo norte-americano em geral. Entretanto, o cenário interno requeria atenção, pois a erosão do campo religioso, pela Modernidade, afastava os fiéis da Igreja e, conseqüentemente tornava necessária uma nova onda de avivamentos.

No século XVIII as missões protestantes no exterior angariavam fiéis e promoviam a disseminação não apenas da teologia protestante, mas também de um modo de vida distinto daquele existente nos países onde se fixavam tais missões. Há autores, como Antônio Gouvêa Mendonça, que identificam nessas missões o início da disseminação e ideias de cidadania, liberalismo político e questionamento do status quo estabelecido pela Igreja Católica nas sociedades da América Latina⁸¹. Em contrapartida ao sucesso registrado pelas missões, especialmente na porção Sul do continente, o cenário religioso interno nos Estados Unidos passava por um período de retração provocada pela chegada da Modernidade⁸² e pelo processo de secularização que esta ocasionou. A

⁸⁰ MARSDEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991.

⁸¹ MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁸² Modernidade esta associada ao movimento do Segundo Grande Despertar a aos questionamentos surgidos em relação à ortodoxia praticada dentro das instituições. A Modernidade, veremos, trouxe consigo uma ânsia por um discurso mais emocional, relacionado ao homem comum, e por que não, proferido por ele. Muitos dos pregadores que fizeram sucesso nos Estados Unidos do século XIX eram leigos e estavam associados ao movimento de despertamentos citado acima.

reação se fazia necessária e era urgente. As missões internas passaram a ser de grande importância para a reação da religião à Modernidade.

No entanto, o sucesso (no exterior) foi enganoso. Atrás dele, como já visto, se escondiam problemas de imensa magnitude: desafios intelectuais formidáveis foram minando a fé na Bíblia, e a migração em massa para as cidades e a imigração de pessoas não protestantes produziu um secularismo que removeu grande parte da vida da nação de influência religiosa eficaz. Os problemas eram enormes, talvez em termos humanos intransponíveis. No entanto, o próprio sucesso tinha uma tendência a obscurecer as dimensões da crise.⁸³

A erosão do cristianismo protestante conservador dos primeiros dias impulsionou um movimento no sentido de, mais uma vez, aproximar as pessoas da religião. Entretanto, o Segundo Grande Despertar não gerou um retorno às religiões ortodoxas, como o presbiterianismo calvinista, congregacionalismo e episcopalismo. Mas rendeu frutos aos grupos mais populares como os batistas e os metodistas, mais ligados ao primeiro reavivamento.⁸⁴

Nas regiões fronteiriças os “Camp Meetings” – reuniões evangelísticas vibrantes, calorosas e repletas de manifestações emocionais – eram a expressão do Reavivamento, e faziam sucesso entre as populações mais simples, especialmente no Sul e no Oeste. Tal movimento emocional da década de 30 do século XIX foi o Segundo Grande Despertar. O movimento evangelical conhecido como “Grande Despertar”, ou Primeiro Grande Despertar, surgiu entre protestantes falantes do inglês no final do século XVIII. Em suas raízes ele tinha a proclamação de Cristo como único salvador através de seu trabalho na cruz, ou seja, sua morte e a infalibilidade da palavra de Deus contida nas Escrituras. O evangelicalismo, principal raiz do protestantismo americano, é frequentemente conhecido como um movimento

⁸³ Nonetheless the success was deceptive. Behind it, as has seen, lurked problems of immense magnitude: formidable intellectual challenges were eroding faith in the Bible, and massive migration to cities and immigration of non Protestant people produced a secularism that removed much of the nation's life from effective religious influence. The problems were huge, perhaps in human terms insurmountable. Yet the success itself had a tendency to obscure the dimensions of the crisis. MARSDEN, George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991. p.16.

⁸⁴ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990.

conservador, no entanto Guenther o identificou como uma corrente teológica que foi capaz de se adaptar às mais diferentes realidades foi essa capacidade adaptativa que pode fazer do evangelicalismo uma espécie de solvente universal para o protestantismo norte-americano. Um elemento presente nas mais diferentes denominações, mas ainda um elemento aglutinador, parte da base da identidade americana, de sua cultura e sua religião civil.⁸⁵

O Primeiro Grande Despertar foi caracterizado por seus significativos efeitos no crescimento das filiações às denominações tradicionais (congregacionais, anglicanas e presbiterianas). Seus efeitos sobre a solidificação dessas Igrejas, entretanto, foram efêmeros e não duradouros. Com as questões levantadas pela Guerra de Independência, logo após a primeira onda de Avivamentos, os efeitos do Despertamento ficaram em segundo plano, e a erosão da religião voltou a se manifestar no século XIX. Além disso, a teologia desenvolvida na primeira onda de avivamentos acreditava e pregava que os indivíduos pecadores eram incapazes de salvarem a si mesmos, a salvação dependeria exclusivamente de Deus.

Diferentemente da primeira onda, o Segundo Grande Despertar promoveu o crescimento de denominações com maior apelo popular, os batistas e metodistas. Esse movimento já de meados da década de 30 do século XIX, promoveu a criação de inúmeras sociedades voluntárias (ligadas à igreja)⁸⁶, o que definiu sua influência mais duradoura (com reflexos até meados do século XX)⁸⁷. Esse movimento foi marcado por uma era de missões internas para uma expansão dos reavivamentos, que atingiu de forma geral todas as denominações protestantes nos Estados Unidos. Baseados na

⁸⁵ GUENTHER, Bruce L. Evangelicalism. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Enciclopedia of Protestantism. New York: Routledge. 2004. V.1. pp.327-330.

⁸⁶ Dentre tais organizações pode-se elencar: Junta Americana de Missões Estrangeiras (1810), Sociedade Bíblica Americana (1816), Sociedade Americana de Colonização (1816), União Americana das Escolas Dominicais (1824), Sociedade Americana de Tratados (1825), Sociedade Americana de Educação (1826), Sociedade Americana para a Promoção da Temperança (1826), Sociedade Americana de Missões Nacionais (1826). <http://www.reformaerazao.com/2010/01/definicao-de-avivamentodespertamento-e-panorama-historico-do-primeiro-e-segundo-grande-despertamento.html>

⁸⁷ No decorrer dos séculos XIX e XX o agravamento das condições de pobreza das classes trabalhadoras levou os evangélicos a assumirem novas responsabilidades de caridade e auxílio. Viu-se gradativamente o quão profundos eram os efeitos da pobreza e as necessidades dos desfavorecidos. Surgiam então novas formas de pensar a sociedade e a necessidade de reformas sociais progressistas. É nesse meio que se identifica o surgimento das ideias do *Evangelho Social*. Numa onda de rejeição ao individualismo materialista, os protestantes, no evangelho social, buscavam uma atitude mais preocupada com a caridade.

ideia teológica de que Deus conferira a todos “a capacidade de ir a Cristo”, os reavivamentos se expandiram e promoveram o crescimento nas afiliações nas instituições religiosas no pré Guerra de Secessão. O Segundo Grande Despertar foi assim chamado pelos próprios religiosos que buscavam dar um senso de tradição ao reavivamento, conferindo assim grandiosidade ao movimento. Sobre essa questão da tradição em reavivamentos e sobre o evangelicalismo Donald Scott, professor da Universidade da Cidade de Nova York, comenta:

Este novo estilo de evangelicalismo consistiu em mais de uma ênfase doutrinal e devocional e um conjunto de estratégias de proselitismo. Tem que ser entendido como um movimento religioso vasto e poderoso. Até 1820, o evangelicalismo tornou-se uma das forças culturais mais dinâmicas e importantes na vida americana. É aqui que um outro termo importante entra em jogo - o Segundo Grande Despertar – o termo adotado por líderes evangélicos para falar do revivalismo e fervor evangélico, do qual eles encontraram-se no meio. O rótulo procurou descrever um amplo fenômeno religioso que transcendeu fronteiras sectárias e denominacionais. A maioria dos clérigos (e comungantes também) teve afiliações confessionais específicas. Mas, assim como os puritanos do século XVII viram a sua experiência em Massachusetts Bay como a ponta de lança de um movimento mais amplo para se reformar o protestantismo, também fizeram evangélicos do século XIX, se considerando participantes de um movimento espiritual muito mais amplo para evangelizar a nação e o mundo. Em segundo lugar, eles usaram a ideia de um Segundo Grande Despertar para significar a sua participação em um fenômeno religioso extraordinário. O rótulo ligado diretamente a uma história heróica especial, ou seja, a efusão espiritual grande do século XVIII (que eles mesmos em primeiro lugar haviam designado o original ou Primeiro Grande Despertar) associado a figuras como Jonathan Edwards, George Whitefield, e os Tennants.⁸⁸

⁸⁸ This new style of evangelicalism consisted of more than a doctrinal and devotional emphasis and a set of proselytizing strategies. It has to be understood as a vast and powerful religious movement. By the 1820s evangelicalism had become one of the most dynamic and important cultural forces in American life. It is here that another important term comes into play--the Second Great Awakening--the term evangelical leaders adopted to talk of the revivalism and evangelical fervor they found themselves in the midst of. The label sought to describe a broad religious phenomenon that transcended sectarian and denominational boundaries. Most clergymen (and communicants as well) had specific denominational affiliations. But just as the seventeenth-century Puritans saw their Massachusetts Bay experiment as the spearhead of a broader movement to reform Protestantism itself, so too did nineteenth-century evangelicals consider themselves participants in a much broader spiritual movement to evangelize the nation and world. Secondly, they used the idea of a Second Great Awakening to signify their participation in an extraordinary religious phenomenon. The label linked them directly to a special heroic history, namely the great eighteenth-century spiritual outpouring (which they

O evangelicalismo do século XIX, descrito por Donald Scott, foi uma forte onda que fincou raízes profundas na vida religiosa e cultural americanas. Seus efeitos na sociedade americana e na mentalidade da época para aquele país podem ser facilmente delineados. A forma como as pessoas encaravam a vida, as questões nacionais e as questões religiosas, todas foram influenciadas pelo pensamento evangelical. Uma grande ênfase na devoção era notada à época. Esta proporcionou um movimento de expansão do protestantismo para fora dos Estados Unidos. As missões protestantes do século XIX conheceram um período de próspero crescimento das práticas religiosas protestantes em diversas partes do mundo, inclusive na América Latina. Essa expansão missionária atuou dentro e fora do país, buscando a afiliação de novos fiéis e também uma espécie de reforma e renovação do protestantismo praticado na América. Conforme dito, uma grande ênfase na devoção ocorria nesse movimento, mas ao contrário do Primeiro Grande Despertar (do século XVIII), no século XIX ocorreu também forte ênfase na doutrina. A teologia foi amplamente difundida e discutida, as doutrinas religiosas cristãs tiveram destaque, juntamente com as ações emocionais relacionadas a essa segunda onda de reavivamentos. Nesse momento era importante, para todas as denominações, de modo um geral, não apenas promover o crescimento denominacional, mas também promover o conhecimento da mentalidade cristã, de sua teologia e ética, vigentes no século XIX.

A compreensão da ética e moral cristã era muito importante para essa geração. Um senso de tradição em reavivamentos, dado pelo nome do movimento Segundo Grande Despertar, como continuação, ou reedição do chamado Primeiro Grande Despertar, proporcionava o apelo emocional ao tradicionalismo americano, especialmente o sulista. Nesse período foram promovidas diversas ações conjuntas, que ultrapassando as fronteiras denominacionais, visavam à cristianização, não importando mais, tão profundamente, a disputa entre denominações por número mais amplo de fiéis.

themselves first designated the original or First Great Awakening) associated with such figures as Jonathan Edwards, George Whitefield, and the Tennants. SCOTT, Donald. Queens College / City University of New York. Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/nevanrev.htm>

Esse movimento visava reformar o protestantismo, trazê-lo à atualidade. É possível vê-lo como uma reação à Modernidade por parte do cristianismo americano. Uma reação necessária para a sobrevivência da religião, para a manutenção do poder simbólico da religião nos Estados Unidos. O desenvolvimento econômico, o estabelecimento da república e a consolidação dos estados Unidos, juntamente com o processo de modernização (fosse ela científica ou tecnológica) da sociedade tornaram necessária uma reação da esfera religiosa; e o Segundo Grande Despertar pode ser assim visto.

Portanto, após poucas décadas do estabelecimento da União (em meados do século XIX), uma era de livre iniciativa e igualitarismo, marcada por um otimismo em relação ao futuro, se instaurara nos Estados Unidos. Parte devido à prosperidade econômica que se verificava e parte em consequência do Romantismo e dos reavivamentos, que de uma maneira geral pregavam uma atitude mais positiva em relação à vida. Esse período é definido por Sellers, May e McMillan como a era de Romantismo. Esse Romantismo era derivado da cultura iluminista que o antecederia. Os românticos defendiam a ideia de uma bondade natural do homem, de sua capacidade de se autogovernar e governar aos outros e uma grande valorização das emoções. No campo religioso a erosão do cristianismo ortodoxo e conservador provocou o surgimento de uma conduta religiosa baseada na existência de um criador bondoso e no princípio da bondade humana (com o objetivo da vida religiosa voltado para a bondade no mundo e não para a salvação).

Entretanto, o otimismo que estava presente na sociedade não podia superar diferenças mais profundas entre os pontos de vista éticos presentes ali. Por mais que possuísse uma grande força e tenha sido parte do impulso para o progresso e estruturação da República, era incapaz de trazer unanimidade a um país com disputas internas tão proeminentes. A questão da escravidão, prática profundamente arraigada nas raízes culturais de determinadas regiões da nova república, representava um ponto de grande divergência, irreconciliável, e de consequências catastróficas no futuro próximo da nação. A questão da posição da Religião em relação ao Estado recém-formado também foi de grande relevância no estabelecimento das linhas mestras que guiaram a República dali em diante e na forma como essas linhas agiriam, determinando

os modelos social, político e econômico adotados pela nação nas décadas que precederam a Guerra Civil.

Norte e Sul perante o conflito

A construção da República e a efervescência provocada pelo Segundo Grande Despertar, bem como a utilização de políticas de contingenciamento afastaram durante algumas décadas discussões fundamentais nos Estados Unidos. Pontos de discordância a respeito da questão da escravidão, dos bancos locais, das formas de variação cambial, dos gastos governamentais com a construção de uma malha ferroviária; foram deixados em segundo plano. A cultura de liberdade estabelecida no momento da independência, por algum tempo, foi suficiente para evitar que tais discussões tomassem lugar. Parte dessa cultura de liberdade e de identificação como nação surgiu no que foi apresentado como o Primeiro Grande Despertar.

Tendo em mente o elemento religioso comum, a busca pela liberdade e a possibilidade da libertação do jugo inglês, eles mantiveram o foco naquilo que os unia, o território e a questão financeira, gravemente prejudicada pelas novas taxas impostas pelo governo britânico e, através de grande esforço e alianças favoráveis à independência, transformaram as 13 colônias britânicas na América em uma nação livre⁸⁹. Apesar das diferenças irreconciliáveis que levariam ao conflito civil, os Estados do Norte e do Sul foram capazes de enxergar seus pontos de aproximação. A Guerra contra o México e as invasões a Oeste eram dois dos fatores de convergência; somavam-se a eles as ideias imperialistas, a ética e a moral cristãs, o republicanismo, a interação econômica entre as duas regiões, o sentimento de nacionalismo, o Destino Manifesto e a ideia de superioridade do homem branco sobre os negros e nativos indígenas⁹⁰.

A disseminação das ideias imperialistas encontrava terreno fértil em ambos os lados, fosse devido à ideia de Destino Manifesto, segundo a qual o

⁸⁹ LAMBERT, Frank. Religion in American History. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

⁹⁰ KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto.2015.

povo americano seria escolhido para se tornar a maior experiência republicana de todos os tempos (em termos de grandiosidade política e territorial)⁹¹, ou devido às pretensões econômicas de fazendeiros em expandir seus territórios e de industriais (ainda em processo de instalação e crescimento) em expandir seu mercado consumidor através da expansão populacional e territorial do país⁹². A ética e a moral cristãs, herdadas de um passado marcadamente evangelical, também traziam elementos de concordância para a balança. Ambos os lados, que entrariam em conflito, concordavam na necessidade de uma moral rígida, pautada em princípios cristãos que condenavam o consumo de bebida, os jogos de azar, a prevaricação, entre outros costumes considerados pecaminosos⁹³.

O republicanismo carregava, em si, o ideal da liberdade, da busca da felicidade e do direito à vida; direitos consagrados como inalienáveis pela Constituição americana. Esse republicanismo trazia junto o sentimento de nacionalismo, a necessidade de pertencimento a algo maior, a necessidade de reconhecimento de parâmetros socioculturais americanos como nação. A interação econômica entre as regiões se dava de maneira complementar. Enquanto o Norte experimentou um processo de desenvolvimento industrial, passando a produzir mercadorias mais refinadas; o Sul, uma sociedade basicamente rural, e grande exportadora de matérias primas, importava parte dos produtos fabricados no Norte, apesar de não abrir mão das importações – em larga escala – de produtos europeus considerados sofisticados. Finalmente, havia a ideia hegemônica de superioridade dos brancos em relação aos negros. Foi essa ideia uma das condições que promoveu a manutenção de acordos e permitiu por tanto tempo que a questão da escravidão não se tornasse uma divergência irreconciliável.

Em relação às diferenciações os presbiterianos também se dividiram entre conservadores e progressistas (sobre os avivamentos), e eventualmente entre Norte e Sul (a respeito da causa escravista). Durante o Primeiro Grande

⁹¹ MERK, Frederick. *Manifest Destiny and Mission in American History*. New York: Vintage Books, 1963.

⁹² KARNAL, Leandro (et al.). *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015.

⁹³ MARSDEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1991.

Despertar houve uma facção da denominação que se alinhou às ideias progressistas e avivacionistas, que defendiam uma maior ênfase na experiência religiosa e uma diminuição da ortodoxia dentro da instituição. O mais importante era trazer os fiéis de volta para a Igreja, de modo que o elemento emocional sobressaísse sobre a ortodoxia e o racionalismo. Essa facção ficou conhecida como “New School Party” ou Nova Escola e era representada pelo Sínodo de Nova York. A “Old School Party” ou Velha Escola, representada pelo Sínodo de Filadélfia, defendeu um apego maior à ortodoxia e às raízes da religião Presbiteriana, não abrindo mão das práticas tradicionais, de pregação e formação de pastores, em função da necessidade de atração de fiéis para a Igreja⁹⁴. Para esses o valor da religião estaria, em último caso, em sua tradição, representada pela ortodoxia e ceder ao avivamento seria uma perda de identidade.

No campo político não se pôde manter a paz por muito tempo. As divergências entre os estados do Norte e do Sul tornavam-se cada vez maiores e, mesmo com os frequentes debates no Congresso, chegar a acordos ficou cada vez mais difícil. Diversos historiadores culpam as diferenças culturais e religiosas e os processos de formação de duas sociedades que – apesar de compartilharem determinados elementos em comum – eram profundamente distintas, como expresso na crescente animosidade que levou à guerra.

Os estados do Norte tiveram contato mais próximo com o processo de industrialização e com a utilização de inovações mecânicas na indústria que se formava. Tal uso de tecnologias não se limitava ao campo industrial, a agricultura também se favoreceu dela, ainda que em escala menor. A introdução e ampliação das estradas de ferro facilitava o transporte das mercadorias produzidas e a população crescente de trabalhadores assalariados representava também o crescimento no mercado consumidor⁹⁵. Quando Napoleão decretou o bloqueio continental à Inglaterra, o processo de industrialização foi forçadamente acelerado, fazendo com que essa sociedade se desenvolvesse com base num sistema capitalista, sustentado pela mão de

⁹⁴ WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857.

⁹⁵ EISENBERG, Peter L. Guerra Civil Americana. São Paulo: Brasiliense, 1984.

obra livre. Fernandes e Morais⁹⁶ elencam como características dessa sociedade do Norte a piedade evangelical, o progressismo religioso associado às ideias modernas científicas, a alfabetização de grande parte da população devido à prática do protestantismo – que exigia a leitura da Bíblia como costume – e a presença, já em 1830, de um jornal voltado à discussão da escravidão e a campanha pela abolição da mesma. A historiografia em geral coloca a religião como mola propulsora da abolição. De acordo com Sellers⁹⁷, a piedade evangelical e os princípios progressistas levaram a uma linha de pensamento que identificava a escravidão como um grande mal. Entretanto, apesar dessa identificação da escravidão como amoral, havia ainda aqueles que defendiam o direito de posse e propriedade, previsto nas Escrituras. Assim, grandes denominações sofreram cisões internas. Os presbiterianos viram as escolas “Antiga” e “Nova” do Sul se unirem em torno de uma visão escravista e, juntas, se separarem da Igreja do Norte (antiescravista). A discussão em torno da abolição e de uma sociedade mais igualitária pode ser vista também no campo religioso, nos anos anteriores ao surgimento do movimento social pela abolição, segundo Bertram Wyatt-Brown, professor da Universidade da Flórida. Fazendo frente às ideias evangelicais promovidas pelo Primeiro Grande Despertar havia o quakerismo, baseado em preceitos iluministas de igualdade geral, eles pregavam, já no início do século XIX, a imoralidade da prática escravista.

A causa da emancipação imediata, como os abolicionistas chegaram a defini-la, teve um germe diferente de inspiração daqueles ideais iluministas que Jefferson tinha articulado: a ascensão de um novo despertar religioso fervoroso, assim como a nova República foi sendo criada. Esse impulso saltou de duas fontes principais: a teologia e a prática do Quakerismo e o surgimento de, um evangelismo interdenominacional agressivo. Ambos os movimentos surgiram na Inglaterra e na América durante a era do Iluminismo do século XVIII. O pietismo dos Quakers, uma seita protestante radicalmente

⁹⁶ KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto. 2015.

⁹⁷ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990.

igualitária, afirmou o amor de Deus por cada ser humano, independentemente de cor, sexo, religião ou posição na vida.⁹⁸

Os Quaker tiveram maior atuação no Norte, onde encontraram terreno mais fértil para a disseminação de suas ideias e tiveram um pequeno papel na abertura das discussões acerca da escravidão no meio religioso. Ao se depararem com o discurso Quaker sobre a imoralidade do escravismo, muitas denominações iniciaram discussões internas, que levaram a dissidências e mesmo a separações denominacionais.⁹⁹ A Igreja Presbiteriana, por exemplo, passou por uma profunda divisão, com a criação de duas Assembleias Gerais, no ano de 1857.

Segundo Fernandes e Morais, entre diversos outros historiadores, a sociedade do Norte era caracterizada pelo seu progressismo tecnológico, ideológico e religioso. Eles apontam ainda a superioridade numérica da população do Norte em relação ao Sul, já em 1850, como um dos fatores de início do conflito, pois o ganho de poder no Congresso, em razão do crescimento populacional, significava uma ameaça ao controle exercido pelo Sul. Martin¹⁰⁰ soma a essa caracterização do Norte a descrição do dinamismo da sociedade e do alto padrão das construções, além de apontar a queda nas importações na região, em consequência do desenvolvimento industrial experimentado pela região. Segundo o autor, o clima temperado e inóspito à agricultura foi em parte responsável pelo estabelecimento da agricultura de subsistência em pequenas fazendas e pelo desenvolvimento da indústria.

⁹⁸ The cause of immediate emancipation, as the abolitionists came to define it, had a different germ of inspiration from those Enlightenment ideals that Jefferson had articulated: the rise of a fervent religious reawakening just as the new Republic was being created. That impulse sprang from two main sources: the theology and practice of Quakerism and the emergence of an aggressive, interdenominational evangelicalism. Both movements arose in England and America during the Age of Enlightenment—the eighteenth century. The pietism of the Quakers, a radically egalitarian Protestant sect, asserted the love of God for every human being, regardless of color, sex, or station in life. Bertram Wyatt-Brown Professor Emeritus, University of Florida, and Visiting Scholar, Johns Hopkins University ©National Humanities Center.

Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/amabrel.htm>

⁹⁹ Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/amabrel.htm>

¹⁰⁰ MARTIN, André. Guerra de Secessão. In.: MAGNOLI, Demétrio (org). História das Guerras. São Paulo: Contexto, 2006, pp. 219-251.

Em contrapartida à sociedade capitalista e industrial que se desenvolvia no Norte, nos estados do Sul a sociedade havia se estabelecido com características agrárias. Baseada no regime conhecido como Plantation ¹⁰¹, era uma sociedade produtora de tabaco e algodão, voltada para a exportação e amplamente amparada na importação de produtos industrializados – dos mais corriqueiros como roupas e sapatos a bens de consumo mais sofisticados. ¹⁰² O Sul, afirma Martin, possuidor de clima subtropical, apresentava o cenário perfeito para a lavoura em larga escala e o trabalho escravo era a maneira vista como mais eficiente para administrar tal produção, já que a população livre presente na região era insuficiente para a execução do trabalho. Martin ainda faz referência às tendências separatistas presentes na região, desde os anos iniciais da República, pois apesar da inferioridade numérica da população branca, a força política dos representantes do Sul era significativamente maior do que a dos representantes do Norte também em 1850. Uma sociedade cultural e religiosamente conservadora, baseada em uma economia de exportação de insumos e importação de bens de consumo que era sustentada pelo trabalho escravo e governada por uma aristocracia rural, esse é o retrato da sociedade sulista em meados do século XIX. ¹⁰³

A depressão econômica no Norte disseminava sentimentos antiescravistas, enquanto os altos lucros na produção de algodão na Carolina do Sul (baixo sul) estimulavam o emprego do escravismo. A posse de escravos era considerada uma forma de demonstração de status social e o grande crescimento do escravismo no alto Sul (região fronteira com o Norte, como o Estado da Virgínia), gerado pelo superávit da economia do algodão, fez com que as tendências abolicionistas fossem amortecidas. ¹⁰⁴

A situação de divergências se tornava cada vez mais crítica. Os acordos entre as partes que mantinham a governabilidade da nação eram mais escassos e nenhum dos dois lados queria abrir mão da defesa de seus

¹⁰¹ Esse tipo de produção caracterizava-se por se estabelecer em grandes extensões de terra, monocultura e o emprego de trabalho compulsório (mão de obra escrava).

¹⁰² EISENBERG, Peter L. Guerra Civil Americana. São Paulo: Brasiliense. 1984.

¹⁰³ MARSDEN, George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1991.

¹⁰⁴ SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar, 1990.

próprios interesses e princípios. O Congresso vivia uma época de debates acalorados e poucas definições. Norte e Sul não conseguiam concordar quanto às tarifas sobre as importações. Enquanto os industriais do Norte queriam altas taxas alfandegárias, de modo a proteger os produtos nacionais; os fazendeiros do Sul visavam baixas taxas e facilitação para a importação de produtos manufaturados na Europa, realizando assim a manutenção de seu modo de vida.

A situação de instabilidade e divergências em relação à escravidão se refletia no cenário religioso. Houve cisões dentro das denominações que significaram a separação entre escravistas e abolicionistas. Dentre os afetados diretamente pela questão ideológica da escravidão estavam as três maiores denominações da época: Metodista, Batista e Presbiteriana.¹⁰⁵ Irons¹⁰⁶ lembra que os presbiterianos, já divididos entre a Nova e a Velha Escola desde 1737, levavam sua divisão mais a fundo. Ambas as escolas no Norte adotavam uma postura abolicionista (PCUSA), enquanto no Sul era adotada a postura escravista (PCUS). Tanto o direito à liberdade quanto o direito a propriedade eram defendidos com base nas Escrituras, ampla e abertamente difundidos entre as denominações de cada região. Irons ressalta ainda a importância das divisões para a mentalidade da sociedade da Virgínia (alto Sul) no pré Guerra:

Os cismas denominacionais foram importantes por várias razões. Em um nível mais básico, os virginianos brancos interpretaram as divisões do Norte como prova de que os membros da Igreja Cristã do Norte claramente articulavam o medo de heterodoxia em 1854, dois anos antes de eles também se dividirem sobre a escravidão e organizarem a Convenção Cristã do Sul. Eles reclamaram que os nortistas haviam "afastado-se dos ensinamentos da Bíblia, nossa única regra de fé e prática, o que não torna a propriedade de bens escravo um teste de companheirismo, de caráter religioso, ou pertencimento à igreja." As divisões também ofereceram um modelo de como responder a argumentos sobre a escravidão. Alguns virginianos brancos vieram a ver a separação como uma alternativa viável para a continuação do debate. Finalmente, os cismas denominacionais perturbaram as

¹⁰⁵ No levantamento exposto no site do Instituto Mackenzie há a indicação de que na sociedade americana do pré Guerra haviam 34,2% de Metodistas, 20,5% de Batistas e 19% de Presbiterianos, sendo o restante da população dividido entre as denominações e religiões restantes.

¹⁰⁶ http://www.encyclopediavirginia.org/religion_during_the_civil_war

relações dentro muitas congregações na Virginia. (..)Em suma, muitos virginianos experimentaram a guerra civil como uma batalha religiosa antes de um único tiro ser disparado¹⁰⁷.

Religião e política nos Estados Unidos desenvolveram-se sempre concomitantemente uma à outra, bem como se entrecruzando e se relacionando de formas diretas ou indiretas. Em geral tentar definir qual das duas exerceu maior influência sobre a outra no período pré Guerra de Secessão é quase como perguntar “Quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?”. A chegada da Modernidade no século XVIII de fato alterou o cenário americano, tanto no âmbito político como no religioso. Cisões, acirramento de posições éticas, oposição entre conservadorismo e modernismo e entre ortodoxia e heterodoxia foram elementos fundamentais do século XIX para os americanos. As relações entre ética e moral religiosa e o campo político, apesar de separadas institucionalmente, se mostram, claras e possíveis.

Outro ponto sobre o qual não conseguiam concordar era o futuro das terras do Oeste recém-anexadas. Enquanto os representantes do Sul defendiam a venda das terras, anexadas pelo Estado, com baixas taxas e forma de pagamento flexível, viabilizando desse modo a expansão das

¹⁰⁷ The denominational schisms were important for several reasons. On a most basic level, white Virginians interpreted the divisions as evidence that Northern Members of the Christian Church clearly articulated the fear of Northern heterodoxy in 1854, two years before they also divided over slavery and organized the Southern Christian Convention. They complained that Northerners had "departed from the teachings of the Bible, our only rule of faith and practice, which neither makes the ownership of slave property a test of fellowship, religious character, or church membership." The divisions also offered a blueprint for how to respond to arguments over slavery. Some white Virginians came to see separation as a workable alternative to continued debate. Finally, the denominational schisms upset relationships *within* many Virginia congregations. Methodists in the northern and western portions of the commonwealth battled with one another over whether to align with the Northern or Southern jurisdictions of the church, foreshadowing both the bitter battles between unionists and secessionists during the secession crisis and the fragmentation of the state into eastern and western parts during the war. The *Richmond Christian Advocate* recorded hard-fought arguments in Leesburg, Warrenton, and Fredericksburg, for example, in the opening months of 1846. These disputes, sometimes called "border wars," never entirely ceased before the Civil War. There was also a new round of divisions during and after the secession crisis, when Lutherans and Episcopalians split for the first time and Methodists and Presbyterians further divided. In sum, many Virginians experienced the Civil War as a religious battle before a single shot was fired. IRONS, Charles F. Professor da Universidade de Elton, na Carolina do Norte. Disponível em: http://www.encyclopediavirginia.org/religion_during_the_civil_war

lavouras de algodão para Oeste; o Norte se encontrava dividido. Industriais detentores de capital defendiam a venda de tais terras com taxas altas e pagamento inflexível, temendo o esvaziamento de seu exército industrial de reserva; em contrapartida, os pequenos proprietários do Norte defendiam a venda das terras com menores taxas, possibilitando a migração dentro do território e a busca por modos alternativos de enriquecimento. As regiões também divergiam em relação à questão dos bancos e da impressão de dinheiro; enquanto no Norte se defendia uma moeda única, com um banco nacional responsável pelo controle inflacionário da mesma, o Sul defendia a flexibilidade na moeda, que inflacionada facilitava o pagamento das dívidas geradas pelo sustento do modo de produção escravista e o alto padrão de vida da aristocracia rural. Essa mesma aristocracia era contrária à implantação e ampliação das estradas de ferro, que apesar de baratearem os custos de transportes dos mais diversos produtos, beneficiavam mais os produtos do Norte já que no Sul, com o uso dos transportes fluviais, as ferrovias eram meio de transporte secundário.¹⁰⁸

Entretanto, apesar de todas essas divergências, a causa última da eclosão da Guerra foi a questão da escravidão.¹⁰⁹ Impulsionada pela interpretação religiosa da escravidão, a questão fez com que as regiões se polarizassem e dividiu não apenas regiões, mas também denominações. Enquanto de um lado se defendia a escravidão como direito à propriedade, garantido na Constituição e nas Escrituras; do outro lado a prática do trabalho compulsório e do tratamento de um ser humano – ainda que inferior aos brancos, conforme acreditavam ambos os lados – como propriedade eram vistos como imorais, inaceitáveis e pecaminosos. Durante anos de discussão de pontos como a taxa federal sobre a população ou a regulação do tráfico negreiro, os estados do Sul foram favorecidos. Na questão da taxa, cada negro foi considerado um quinto de ser humano para a contagem de cidadãos e, quanto ao tráfico, pouco se debateu; e ainda havia impostos sobre a

¹⁰⁸ MARTIN, André. Guerra de Secessão. In.: MAGNOLI, Demétrio (org). História das Guerras. São Paulo: Contexto. 2006, pp.219-251 e EISENBERG, Peter L. Guerra Civil Americana. São Paulo: Brasiliense. 1984

¹⁰⁹ LAMBERT, Frank. Religion in American History. New Jersey: Princeton University Press. 2008.

importação durante um longo período.¹¹⁰ No Congresso o equilíbrio entre estados escravistas e livres se manteve até a década de 1840; para cada estado escravista adicionado à nação, adicionava-se também um não escravista.

Com a situação de embates e desacordos se agravando, a eleição de 1860 significou um divisor de águas para a União.

Embora algumas lideranças nortistas ainda considerassem a proclamação secessionista um blefe, a verdade é que a vitória de Lincoln significara uma virada histórica na política americana. Ela interrompia a tradicional primazia dos sulistas sobre o governo federal e, dado que o Norte já detinha o poder econômico, a separação pareceu ser a única alternativa para que o Sul conservasse seu modo de vida e cultura peculiares.

¹¹¹

Lincoln, apesar de eleito pelo Norte, provocava reações adversas mesmo entre os nortistas. Sua não afiliação direta a nenhuma denominação religiosa provocava, ainda, sentimentos de desconfiança em relação à sua postura moral. Alguns o consideravam conservador por, mesmo considerando a prática da escravidão condenável, não acreditar na abolição forçada e imediata. Seu discurso era considerado ambíguo; ao mesmo tempo em que condenava a escravidão como maior erro humano, declarava sua crença na superioridade do homem branco. No Sul era visto pura e simplesmente como abolicionista, e sua eleição teve repercussões catastróficas para a União.¹¹²

Em meio à efervescência teológica (promovida pelo encontro entre ideias científicas e teologias conservadoras que resultava tanto no recrudescimento dos conservadorismos quanto no surgimento de um movimento teológico progressista) e político-social (gerada pelas discussões em torno das configurações sociais existentes no país, em especial acerca da questão da escravidão) diversas denominações religiosas enfrentaram cisões,

¹¹⁰ EISENBERG, Peter L. Guerra Civil Americana. São Paulo: Brasiliense. 1984.

¹¹¹ MARTIN, André. Guerra de Secessão. In.: MAGNOLI, Demétrio (org). História das Guerras. São Paulo: Contexto. 2006, p.234.

¹¹² ¹¹² KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto.2015.

relacionadas principalmente ao tema da escravidão e tomaram partido no conflito, ao lado da União ou dos confederados no decorrer da Guerra. De acordo com a Sociedade Histórica Presbiteriana, os presbiterianos estiveram envolvidos em ambos os lados do conflito.

Na exposição “Testemunhas de um terremoto moral” ¹¹³ disponível no site ¹¹⁴ da PHS ¹¹⁵ se faz referências a sermões, diários, cartas, fotos, jornais, entre outros materiais usados como fontes que comprovam o envolvimento dos presbiterianos nas discussões que antecederam o conflito e as formas pelas quais se deu esse envolvimento. A questão da escravidão foi tão profunda no meio presbiteriano que em 1838 a denominação se dividiu em duas (PCUS e PCUSA), tal divisão foi pensada e repensada nos anos de 1836 e 1837 e se deu de fato, de forma não tão amigável em 1838 como deixa transparecer o relatório da Assembleia Geral de 1838. ¹¹⁶

Uma abertura para uma divisão amigável foi feita pelo partido “Old School” na Assembleia de 1836, a qual foi rejeitada pelo partido opositor. Foi renovada em 1837, com termos admitidamente justos e liberais, mas foi novamente rejeitada. Esse modo de divisão, e nos mesmos termos, era opção para esses “berthren” em 1838, mas eles preferiram uma divisão violenta, seguida por todos os males dos quais eles agora reclamam. ¹¹⁷

A PHS identifica presbiterianos engajados na causa abolicionista que encontravam sermões contrários acalorados, como o do pastor Henry Van Dyke em 1860 que fala da importância vital da escravidão para a sociedade americana.

¹¹³ Witness to a moral Earthquake

¹¹⁴ Disponível em: http://tb.history.pcusa.org/resources/exhibits/civil_war/

¹¹⁵ Presbyterian Historical Society

¹¹⁶ Disponível em: <http://pdf.ptsem.edu/digital/journal.aspx?id=BR1838103&div=dmd007>

¹¹⁷ An overture for an amicable division was made by the old school party at the Assembly of 1836, which was rejected by the opposite party. It was renewed in 1837 on terms admitted to be Just and liberal, but was again rejected. This mode of division, and on the same terms was the option of these brethren in 1838, but they preferred a violent disruption, attended by all the evils of which they now complain. (p.502)

Disponível em: <http://pdf.ptsem.edu/digital/journal.aspx?id=BR1838103&div=dmd007>

A Igreja Presbiteriana é um grande exemplo da polarização religiosa que ocorreu nos Estados Unidos da Guerra de Secessão. Ambos os lados se justificavam com base nas Escrituras e enquanto os presbiterianos do Norte visavam a supressão do problema e a aceitação por parte de seus iguais dos termos que davam liberdade aos negros, os membros do “old school party” apoiavam a secessão. Com membros de ambos os lados da guerra os presbiterianos desempenharam um importante papel no auxílio moral, no socorro aos feridos e no auxílio educacional, entre outros para os membros dos exércitos, além do cuidado e auxílio (New School) para com os recém-libertos.

É possível pensar, portanto, que a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos não passou incólume às influências do pensamento moderno que vinha do velho mundo. Entrando no país, principalmente, através dos portos do Norte (onde havia um grande trânsito de pessoas e ideias) estas ideias modernas causaram rupturas internas no país e nas denominações religiosas. Entretanto, o que exatamente constitui este movimento moderno, veremos em seguida.

CAPÍTULO 2 – DAS TREVAS À LUZ, A MODERNIDADE COMO PROGRESSO GRADUAL

O conjunto de transformações tecnológicas econômicas e sociais, correlata ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de 'moralização' e de 'sistematização' das crenças e práticas religiosas.¹¹⁸

Para compreender o que significou a Modernidade para o campo religioso americano e as reações por ele produzidas, é importante atentar também para a trajetória das sociedades humanas que levaram a tal cenário. A Modernidade é, em último caso, a sucessora de um período majoritariamente rural, quando as rotas de comércio e as cidades não estavam no centro da produção econômica, esta principalmente concentrada em torno da posse de terra e da legitimação (religiosa) do poder. Uma realidade que valorizava a existência contemplativa, a exploração lenta e manual dos recursos naturais à disposição do homem. A Modernidade marcou uma mudança, que se deu gradualmente, mas que representa uma modificação geral no *modus vivendi* das sociedades ocidentais. Localizamos aqui o surgimento da Modernidade no fim da Idade Média, seu desenvolvimento no século XVIII e seu ápice no século XIX, este último sendo nosso objeto de estudo e análise. Da valorização da religião em primeiro lugar à perda do papel de controladora dos bens simbólicos e morais pela Igreja, a humanidade, em especial na Europa e nos Estados Unidos, passou por transformações que levaram ao domínio do campo econômico sobre o cultural e social, ao cientificismo, à secularização da sociedade e à modificação da postura das sociedades diante do lucro.¹¹⁹ Proponho aqui, a partir de algumas teorias sobre a Modernidade, as quais passarei a expor a seguir, produzir um conceito de Modernidade que permita a

¹¹⁸ BOURDIEU. Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.p.34.

¹¹⁹ BOURDIEU. Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.

análise da situação do presbiterianismo norte-americano no pré-Guerra de Secessão.

As eras históricas são identificadas por nós após sua concretização, após a aglomeração de características que as diferenciem das eras anteriores. A Idade Média pode ser vista como um período em que as certezas do mundo eram alicerçadas na fé e em Deus e administradas pela Igreja (Católica). Uma época em que havia um desprezo pela livre expressão da razão, em que a ciência era demonizada e tratada como heresia. O homem era visto como diminuto diante do poder divino e não lhe era permitido nem mesmo investigar o mundo criado por Deus, no qual os homens eram meros vassalos. Da escatologia, compreendiam apenas os clérigos. A soberania religiosa sobre a razão ia tão profundamente nessa sociedade que o indivíduo não tinha valor, senão como parte da coletividade. O homem era reconhecido pelo grupo a que pertencia e nunca pelo indivíduo que era. Destacar-se como indivíduo que pensava o mundo de forma diferente era ser herege e despertava reações radicais por parte dos poderes divinos, materializados na Igreja. Sobre esse reconhecimento do indivíduo apenas através do grupo Jacob Bruckhartdt destaca:

Na Idade Média, ambas as faces da consciência – aquela voltada para o mundo exterior e a outra, para o interior do próprio homem – jaziam sonhando ou em estado de semivigília, como que envoltas por um véu comum. De fé, de uma prevenção infantil e de ilusão tecera-se esse véu, através do qual se viam o mundo e a história com uma coloração extraordinária: o homem reconhecia a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo.¹²⁰

Assim, Bruckhartdt nos mostra que um indivíduo tinha valor enquanto parte da coletividade, entretanto, diferenciar-se dela seria um risco para o modo de vida, para as formas de domínio exercidas pela Igreja e conseqüentemente para a ordem social. Com a religião no centro da sociedade

¹²⁰ BRURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras. 1991. p.111.

medieval, o discurso religioso tomava forma de lei, pois era através desse discurso que se explicava a existência humana e era legitimada a sociedade na qual se vivia. Assim sendo, a religião tinha não apenas o papel de legitimadora da realidade, mas também de construtora do discurso que era conferido a Deus, e, portanto portadora da verdade. Nessa sociedade, possuir terras significava ter poder, mas significava também liberdade. Aquele que detinha terras exercia poder sobre outros, controlando, com o aval da religião, o cotidiano alheio. Este indivíduo possuía também liberdade – de escolha e de ir e vir – pois aquele que não possuía terras era alguém preso às de outrem, e, portanto, não possuía a liberdade de abandonar determinada coletividade para juntar-se a outra. A vida medieval era atrelada ao modo de produção feudal, no qual a classe religiosa orava, a classe detentora de terras (o capital da época) contemplava e usufruía da produção de seu feudo e os servos sustentavam os outros estamentos, sempre presos a terra.

Como possuir terras era sinônimo de poder, a Igreja, enquanto uma das maiores detentoras de terras do período encontrava-se em situação de superioridade, pois além de deter o domínio sobre o discurso legitimador da realidade, ela também possuía o meio de produção (e conseqüentemente de poder) mais valorizado à época. Pode-se destacar também a concepção de tempo adotada pelas pessoas durante a Idade Média. Sem energia elétrica, a jornada de trabalho era limitada, em grande parte pelo sol, a produção e o manuseio de bens de consumo duráveis estavam profundamente relacionados em duração, custo e valor, à quantidade de jornadas necessárias para a produção de determinado item. A ausência de tecnologias agrícolas que pudessem agilizar a produção, ou de tecnologias que possibilitassem a produção de itens de consumo como roupas, acessórios, sapatos (...) tornavam tais produtos mais caros, de difícil acesso à classe trabalhadora (que não produzia lucros e sim, apenas, subsistência), ficando os mais refinados produtos, restritos à classe contempladora, detentora das terras (capital) e do poder.¹²¹

¹²¹ FRANCO JR, Hilário. O Feudalismo. São Paulo: Brasiliense. 1986.

Para os medievais, o tempo se passava de maneira mais lenta do que se está acostumado na atualidade. Uma carta demorava dias, semanas e até meses para ser entregue, uma roupa levava mais que o dobro do tempo para ser fabricada, a produção agrícola dependia muito mais das imprevisibilidades meteorológicas e climáticas. A Modernidade como se pretende aqui construir, e as mudanças representadas por ela, destruiu essa concepção de tempo, desconstruiu verdades estabelecidas há séculos e mudou a forma como o homem se portava diante da coletividade e diante da natureza. Mas essa desconstrução da era medieval não foi abrupta nem repentina, foi um processo complexo de transformação que gerou rupturas bem como adaptações à nova realidade que se apresentava, como bem lembra Huizinga em *O Outono da Idade Média*.¹²²

A economia das trocas simbólicas; do referencial medieval ao moderno

Bourdieu afirma que foi a grande oposição entre o campo e a cidade que provocou a ruptura fundamental na história da religião que veio a proporcionar o crescimento desta em função de formar grandes estruturas. A religião, que anteriormente era apenas um meio de explicação do sobrenatural, do inexplicável; como as estações do ano, as ocorrências de fenômenos naturais, a vida e a morte; passou a ser algo mais representativo dentro de uma sociedade com hábitos e costumes mais elaborados. Como meio de racionalização e moralização a religião passou a significar um ente estruturante no processo de construção social do ocidente. O aparecimento das cidades, a divisão do trabalho entre intelectual e material foram eventos paralelos que, como em um movimento simbiótico, auxiliaram a religião na tarefa de assumir o controle dos bens simbólicos, ao mesmo tempo em que esta produzia “especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação”.¹²³

Dividida em três campos, uma sociedade teria seu campo social, o do trabalho material, e o campo religioso bem definidos, mas ao mesmo tempo intrincados em relações complexas. Ao campo religioso caberia a produção do

¹²² HUIZINGA, Johan. O outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013.

¹²³ BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.p.35.

capital simbólico, capital este responsável pela manutenção do processo de moralização iniciado pelas estruturas. Este campo seria ainda responsável pela produção de tal material simbólico, uma vez que (detentores dos meios de produção intelectuais) cabia aos meios religiosos produzir o conhecimento acerca de Deus e do mundo. A Era Medieval foi de especial crescimento deste domínio da religião sobre as linhas de pensamento, mais especificamente devido à concentração da produção intelectual nas mãos da Igreja Católica. A distribuição do capital simbólico também era responsabilidade do campo religioso, visto que o acesso à erudição era raro e o meio de informação mais comum em uma sociedade que se “desruralizava”, aos poucos, era o contato com a igreja e com seus intelectuais, ou seja, os padres, bispos e outros membros do clero. Este era o mesmo meio de circulação do capital simbólico, transmitido através dos ritos religiosos, ele circulava também devido à importância dada a eles durante os sermões. Deste modo o consumo daqueles símbolos era controlado e vigiado de perto.

A Igreja Católica experimentou, segundo Bourdieu, o monopólio absoluto do capital simbólico, durante a Era Medieval. Com uma sociedade rural pouco (ou nada) letrada e de ocupação esparsa do solo, detentora de poucas tecnologias ¹²⁴, frente a um corpo de sacerdotes, solidamente organizado na Igreja; não havia resistência ou até mesmo concorrência para ocupação de tal posto na sociedade ocidental. O desenvolvimento urbano modificou a configuração do campo simbólico, na medida em que este último não se dissociava dos campos político e social. Assim, o crescimento das cidades e a alteração das relações políticas e econômicas provocaram também uma necessidade de adequação do campo religioso.

A existência, portanto, de um “corpo de especialistas” religiosos, que dominavam, com exclusividade, a produção e a reprodução dos elementos simbólicos que geriam a sociedade, fazia com que, na Era Medieval, os indivíduos se sentissem destituídos de capital religioso, reconhecendo a

¹²⁴ A ausência de tecnologias que auxiliassem no trato do solo impossibilitava o rendimento do trabalho. Com o desenvolvimento de tais tecnologias ocorreu a chamada revolução agrária, através da qual o homem foi capaz de controlar a produção, prever eventos naturais, como chuvas e inundações, agilizar o plantio e a colheita e, assim, otimizar a produção. Com o excedente da produção alcançado neste período as rotas de comércio se fortaleceram e as cidades voltaram a ser centros de comércio e concentração de pessoas.

importância da Igreja e sua posição de gerência dos símbolos ou ícones referenciais da sociedade que se desenvolvia. Assim se estabelecia a oposição entre o que era reconhecido como manipulação e vivência legítima do sagrado e a manipulação ou vivência profana deste. Neste sentido a Reforma Protestante, mesmo que não tenha sido a criação de uma nova religião, apenas uma dissidência dentro do próprio Cristianismo, experimentou com a Contra Reforma a tentativa de supressão, exercida por parte da Igreja Católica. Este movimento é explicado por Bourdieu:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica.¹²⁵

E ainda:

Toda prática ou crença dominada está fadada a surgir como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio.¹²⁶

A religião é um sistema simbólico estruturado e a Igreja Católica detinha o monopólio, oficial, da produção, da transmissão, da circulação e do controle do consumo deste aparato simbólico que sustentava a sociedade medieval/feudal. Os questionamentos surgidos acerca das intenções da instituição, de sua legitimidade e da possibilidade de corrupção em seu meio levaram ao que Bourdieu chama de profanação, ou seja, de contestação do monopólio. A reação foi (quase profeticamente) de resistência, mas a adequação dos protestantismos e de seu sistema simbólico alternativo às

¹²⁵ BOURDIEU. Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.p.43.

¹²⁶ BOURDIEU. Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.p.45.

novas possibilidades políticas, econômicas e sociais que surgiam; promoveu uma quebra no monopólio católico e no fortalecimento de uma visão de mundo paralela, original, que se propôs a mudar concepções engessadas para se adaptar à nova realidade que se apresentava.

A religião exerce um efeito de consagração sob duas modalidades: 1) através de suas sanções santificantes (...) 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada, e, portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social que só consegue produzir a objetividade que produz ao produzir o desconhecimento dos limites do conhecimento que torna possível, e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência.¹²⁷

O que Bourdieu diz sobre o papel da religião é essencial para a compreensão do lugar de fala do protestantismo, no decorrer da Modernidade e da situação do presbiterianismo norte-americano sulista. Veremos que o protestantismo surgiu e floresceu no ensejo da acumulação primitiva de capital, do progresso do capitalismo (como modo de produção econômica que substituía o feudalismo) e da efervescência das cidades enquanto centros comerciais, que começavam a promover a concentração de pessoas. O surgimento do protestantismo concedeu ao cenário econômico nova legitimação para as modificações que se aproximavam.

A acumulação de capital e a inversão de valores

O processo de entesouramento foi apontado por Karl Marx como o precursor de uma das mudanças fundamentais que vieram a por fim na Idade Média. O acúmulo de moeda e capital, o aumento na produção, a prosperidade da produção de insumos agrícolas¹²⁸ e o crescimento populacional levaram ao

¹²⁷ BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007.p. 46.

¹²⁸ O crescimento na produção deu-se devido ao surgimento de novas tecnologias que permitiam ao homem domar a natureza, tornando-se menos dependente do clima para que a

ressurgimento das cidades comerciais, ao fortalecimento do comércio e ao despertar de rotas comerciais. Marx aponta em “o capital” a exigência desse capitalismo incipiente da subordinação servil da massa a ser explorada. Ele identifica uma alteração nas relações de poder, em que a servidão agrícola deixou, gradativamente, de ser explorada, dando lugar à exploração capitalista. Segundo Marx este foi o início de um processo de dissociação, em que o servo era desassociado da terra em que trabalhava, perdia aquela segurança sobre o espaço de produção, dando lugar à exploração capitalista, onde tudo que lhe restava era a venda da força de trabalho. A burguesia nascente comprimia os salários dentro dos limites convenientes à produção de mais valia para prolongar a jornada de trabalho e para manter o trabalhador num grau de dependência. Mantendo assim o trabalhador preso ao trabalho, pelo qual ele recebia o mínimo, por muitas vezes insuficiente à sobrevivência.

A acumulação primitiva de capital no final da Idade Média, conforme destacado por Marx, foi um dos processos integrantes da chegada da Modernidade, onde o individualismo era crescente e a valorização do individual, longe do conjunto auxiliou no processo de dissociação da terra e da comunidade. O que Marx nos permitiu ver com suas análises foi que com a transformação do dinheiro (moeda) em capital e a perda desse status pela posse de terras¹²⁹ ocorreu um movimento no sentido de valorização do comércio em detrimento da autossuficiência praticada nos feudos. Assim surgiu também o comércio não essencial, aquele voltado para itens de luxo, desejados pela nova classe que foi concebida pelo enriquecimento dos comerciantes; a burguesia. O próprio surgimento da burguesia é um dos sinais da chegada da Modernidade, da alteração das verdades absolutas, medievais, em função de uma nova forma de ver o mundo.

A expropriação da população rural fez com que passassem a se destacar os grandes produtores e com que os servos e pequenos produtores, dissociados das terras, buscassem refúgio e sustento nas cidades. O

produção fosse possível, além de tecnologias que permitiam um melhor aproveitamento do tempo, resultando num aumento da produção e menores perdas no produto final. Somando-se a isso o clima favorável à produção, com invernos menos rígidos e verões mais chuvosos.

¹²⁹ A posse de terras não deixa de ser uma forma de capital, mas perde lugar para a acumulação de moeda, metais e pedras preciosas.

monopólio agrícola permitiu a elevação dos preços nos produtos e o enriquecimento dos grandes produtores, juntamente com os grandes comerciantes. Vê-se nas linhas de Marx o delineamento do capitalismo, que juntamente com a Modernidade desbancaram a Idade Média. Um processo gradativo e lento que teve início com a saturação do modo de produção feudal em meados do século XIII e se consolidou como modo de produção vigente no século XIX.

O outono da idade média

Se deve considerar os séculos XIV e XV não como o anúncio da Renascença, mas como o final da Idade Média, o último sopro da civilização medieval, como uma árvore com frutos muito maduros, completamente desenvolvida. O fervilhar de formas de pensamento antigas e coercivas em lugar do germe vivo do período histórico seguinte, o fenecimento e o enrijecimento de uma civilização rica.¹³⁰

A Idade Média conheceu seu outono, uma época em que suas principais características encontravam declínios vertiginosos, mudanças e adaptações que sinalizavam a transformação no espírito humano de uma era. Em o Outono da Idade média Huizinga reflete sobre o declínio desse período, mas também ressalta que é no outono em que a fertilidade é maior. O outono não deve ser visto apenas como um período de declínio de uma estação (ou, no nosso caso uma sociedade), e sim, também, como um momento de surgimento de nova vida. É no outono que as sementes se preparam para a primavera¹³¹ e foi também no “Outono da Idade Média” que as sementes da Modernidade foram preparadas. A fase seguinte da sociedade ocidental, o Renascimento cultural pode então ser visto como a primavera moderna, onde o pensamento se renova, recria e cria novas formas de ver, analisar e compreender o mundo.

Conforme destaca no prefácio à primeira edição, o objetivo do autor com aquela obra era estudar a fase final da idade média, por si só. E não como um prenúncio da Era Moderna que estava por vir. Entretanto, em suas linhas podemos identificar as sementes da Modernidade que ao se desenvolverem

¹³⁰ HUIZINGA, Johan. O outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013. p.6.

¹³¹ HUIZINGA, Johan. O outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013.

alimentavam-se das raízes da sociedade medieval (feudal) e promoviam mudanças que significariam o amanhecer de um período onde o controle do religioso sobre todos os âmbitos da vida social seria sobrepujado e as ciências se desenvolveriam, de modo a trazer à tona uma nova discussão sobre a legitimidade do discurso religioso e o lugar da religião na sociedade.

Huizinga evidencia o descompasso da sociedade medieval e relata de forma romanceada a decadência de uma sociedade que vivia em função de se aproximar de um ideal de beleza e perfeição romântico onde o ideal cavaleiresco, a relação com o religioso e o erótico conviviam em uma relação tão dinâmica quanto uma dança, onde cada um tem seu papel. O ideal de cavalaria, a figura do herói, a significância da religião e da morte nessa sociedade medieval eram tão importantes quanto distantes da realidade. O próprio autor afirma no prefácio que ao tentar pintar um quadro do fim da era medieval percebeu que as cores finais eram mais escuras e repletas de trevas do que havia imaginado ao começar. O medieval teve suas principais características decaindo, uma a uma, e sendo sobrepostas por noções mais conectadas com uma tendência que as aproximava do Renascimento, ao mesmo tempo em que as desconectava do pensamento medieval.

O esboço moderno

O processo de desestruturação da Era Medieval teve seu principal sinal no movimento renascentista, onde não apenas os padrões econômicos foram colocados em xeque, mas também as verdades religiosas e a moral. Um processo que só encontraria seu ápice quando somado à Reforma Protestante e sua experiência nas Américas, mas que teve papel significativo para o início da modernização do mundo ocidental.

Sem nos atermos a uma delongada explicação do Renascimento cultural, mas sem desconsiderar sua importância para a compreensão da estruturação da Modernidade, é preciso dizer sobre o renascimento que o distanciamento do Romantismo medieval e a aproximação com o pensamento filosófico clássico promoveu uma virada no campo científico, visto que a ciência passou e ter, assim como as artes, mais apoio e maior reconhecimento enquanto campo de

conhecimento.¹³² Os séculos XVI e XVII presenciaram uma longa expansão da ciência, do pensamento filosófico e também da ocupação do mundo conhecido. No século XIX temos o auge da Modernidade, onde o pensamento medieval já havia sido (quase que totalmente, exceto por algumas tradições remanescentes) substituído pelas formas modernas de pensar e ver o mundo. A Reforma Protestante teve papel crucial (como se verá a seguir) nessa fundamentação do mundo moderno e do capitalismo como modo de produção estabelecido. Hobsbawm¹³³ divide a Era Moderna em quatro períodos principais, nos ateremos a dois deles. A Era das revoluções (1789-1848) é o período que compreende a maior parte das revoluções da Era Moderna, entre elas a Revolução Francesa, a Revolução de Independência Americana e a Revolução Industrial. Como resultados desse período revolucionário o autor aborda a tendência (mundial) à industrialização, gerada pela Revolução Industrial europeia; uma modificação profunda do valor da terra para essa nova forma de sociedade (a moderna); a relação entre trabalho e vocação; o crescimento da pobreza; as ideologias religiosa e secular (contrastantes) nesse mundo; as artes e a ciência no mundo moderno.

Durante grande parte da História e na maior parte do mundo, os termos em que todos os homens, exceto um punhado de pessoas emancipadas e instruídas, pensavam o mundo eram os termos da religião tradicional, e tanto isto é verdade que há países nos quais a palavra “cristão” é sinônimo de “camponês” ou mesmo de “homem”. Em alguma época anterior a 1848, isto deixou de ser verdade em certas partes da Europa, mas ainda dentro das áreas transformadas pelas duas revoluções.¹³⁴

Foi especialmente a Revolução Francesa, somada à Revolução Industrial, que promoveu alguma mudança nesse cenário de dominação absoluta da religião sobre os bens simbólicos e sobre o pensamento dos indivíduos. Hobsbawm destaca que o século XVIII foi um marco para o desenvolvimento de uma moral secular, iluminista, questionadora dos valores

¹³² BRURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras. 1991

¹³³ HOBBSBAUWM, Eric J. A era das revoluções. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2016.

¹³⁴ HOBBSBAUWM, Eric J. A era das revoluções. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2016 p. 340.

morais religiosos. O cientificismo crescente também como consequência da mentalidade iluminista só fez aprofundar a postura secular que viria a fazer com que as igrejas retraçassem seu plano de ação no século XIX. A linguagem secular, ou agnóstica da Revolução Francesa, diz Hobsbawm, causou modificações sem precedentes nos sistemas em curso à sua época e, ditou os parâmetros das discussões seguintes.

Pelos padrões modernos, as classes trabalhadoras e as massas urbanas, que aumentaram no período da revolução industrial, estavam sem dúvida muito influenciadas pela religião; mas pelos padrões da primeira metade do século XIX, não havia precedente para seu distanciamento, ignorância e indiferença em relação à religião organizada.¹³⁵

OS ventos modernos dos quais falamos aqui vieram questionar os padrões religiosos que controlavam o mundo ocidental até o século XVIII e; no século XIX tiveram efeitos irreversíveis sobre as estruturas religiosas que ao se consolidarem perderam o dinamismo da religião comunitária e, aos poucos abandonaram a *koinonia* em função de uma estrutura religiosa mais aproximada com as grandes corporações pós-modernas. Em termos numéricos os protestantismos vivenciaram uma era de expansionismo, como fruto do Primeiro Grande Despertar, discutido no capítulo anterior. A denominação Presbiteriana teve seus números elevados e a associação às posturas milenaristas cresceu entre os presbiterianos. Sobre esse movimento de despertar Hobsbawm diz:

Nos Estados Unidos, um processo muito semelhante de conversão em massa multiplicou o número de batistas, metodistas e presbiterianos sob as relativas expensas das antigas igrejas dominantes; por volta de 1850, quase três quartos de todas as igrejas nos Estados Unidos pertenciam a estas três denominações.¹³⁶

¹³⁵ HOBBSBAUWM, Eric J. A era das revoluções. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2016 p. 351.

¹³⁶ HOBBSBAUWM, Eric J. A era das revoluções. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2016 p. 352.

O autor fala de uma tendência individualista, que aplacou os Estados Unidos com a chegada do pensamento moderno iluminista, e que afastou um grande número de fiéis das comunidades religiosas. O Grande Despertamento foi uma reação da comunidade religiosa no sentido de se reaproximar com os indivíduos, que neste momento já internalizavam a ética capitalista de forma natural e não enxergavam na religião ortodoxa uma justificação válida para regulamentar a realidade sob a qual viviam. O impacto significativo do capitalismo institucionalizado e de sua fusão com a mentalidade protestante individualista e milenar (na qual o homem presta contas de seus atos apenas a Deus no dia do Juízo Final), sobre a sociedade americana que experimentava duas realidades diversas foi decisivo para a instauração do cenário que levou à Guerra de Secessão; um dos conflitos modernos mais profundos vivenciados por uma nação. A secularização modernizante da sociedade foi vista pelo autor como um grande desafio ao qual a religião respondeu através dos movimentos do Primeiro e do Segundo Grandes Despertares.

O Segundo Grande Despertar, que precedeu o conflito civil nos Estados Unidos, foi um novo esforço de aproximação da religião com o homem comum. Muitas facções dentro de cada denominação permaneceram fiéis à ortodoxia pregada dentro das instituições. As grandes escolas religiosas negavam a necessidade de um contato mais emocional, era o princípio de uma cientificização do religioso. A religião, como vista pelas escolas tradicionais era obrigatoriamente ortodoxa e baseada em conhecimento insitucionalizado. A prática emocional da religião promovia um distanciamento das estruturas e instituições, o que gerava incerteza e conflitos dentro das Igrejas. Com o crescimento da ciência aos olhos da sociedade ocidental e a tendência à secularização, a busca de explicações racionais para o fenômeno religioso também surgiram; assim como acirramentos de frentes que vieram a se tornar fundamentalistas, pregando a religião conforme criada, sem a aproximação com a ciência ou o apelo emocional promovido pelo Grande Despertamento de primeira ou segunda geração. Enquanto a primeira geração deste movimento foi politizada e pode ser identificada, nos anos anteriores à Revolução de Independência dos Estados Unidos e conseqüentemente à legitimação da nação norte-americana, a segunda onda de despertamentos ocorreu no início

do século XIX, mais distanciada dos movimentos políticos, com uma forte tendência milenarista e mais alinhada com a salvação, a posição do homem diante das tentações modernas e com o acalento aos mais pobres, uma classe social que, fruto da Modernidade e da era capitalista, crescia exponencialmente na primeira metade do século. Hobsbawm explica da seguinte forma o significado dos despertares (ainda que não identifique dois momentos distintos no movimento):

Mas este retorno à religião militante, literal e ultrapassada tinha três aspectos. Para as massas, era, principalmente, um método de luta contra a sociedade cada vez mais fria, desumana e tirânica do liberalismo da classe média: segundo Marx, era o “coração de um mundo sem espírito... o *ópio* do povo”. Mais do que isto: era uma tentativa de criar instituições políticas, sociais e educacionais em um ambiente que não proporcionava nenhuma delas, e um meio de dar às pessoas pouco desenvolvidas politicamente uma expressão primitiva de seus descontentamentos e aspirações. Seu literalismo, emocionalismo e superstição tanto protestavam contra toda uma sociedade em que dominava o cálculo racional, como contra as classes superiores que deformavam a religião em sua própria imagem.¹³⁷

Os despertares religiosos eram, enquanto frutos da fronteira americana (como o chama Hobsbawm), uma maneira política de se distanciar da política e do mundo real. Motivados por questões sociais muito específicas destas camadas sociais, o Segundo Grande Despertar pode ser visto também por seu viés político, que ajuda a identificar uma classe social vitimada pelo desenvolvimento desenfreado da sociedade e da instauração do capitalismo, de forma contraditória às origens béticas petistas, estabelecidas nos Estados Unidos. Uma aproximação das Escrituras e um distanciamento de um mundo frio e letrado, hostil ao pobre, hostil à classe produto do capitalismo. Talvez uma forma ideológica de enfrentar aquilo que condenavam; através do distanciamento estas vertentes religiosas apontavam os pontos da sociedade que lhes causavam mal estar. Entretanto, em um país dividido entre dois

¹³⁷ HOBBSBAUWM, Eric J. A era das revoluções. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2016. p.357.

modos de produção não apenas distintos, mas incompatíveis e insustentáveis, o Despertar teve efeitos diversos (mas todos em diálogo com o contexto).

No presbiterianismo o surgimento de uma Nova Escola, mais aproximada com o emocional, buscando a comoção popular e o alargamento das fileiras de fiéis; fez frente à antiga escola, alinhada à ortodoxia pregada pela instituição. Ou seja, o discurso se encontrava entre a crítica e a defesa da sociedade capitalista tal qual se apresentava naquele contexto, o que incluía a escravidão. Mas essa divisão não parecia ser profunda o suficiente para provocar um ocaso verdadeiramente definitivo dentro da religião. Nem mesmo a questão da escravidão foi capaz de traçar esta linha no seio da igreja. As discussões, ainda que fundamentadas em discursos religiosos e em “provas documentais” das Escrituras, não eram feitas abertamente em âmbito institucional. Mesmo as igrejas do Sul tiveram o cuidado de não se posicionarem oficialmente, durante os sínodos, como favoráveis à escravidão. Veremos, entretanto, adiante, que embora a Instituição não se posicionasse oficialmente, os fiéis eram livres para exercer tal posicionamento. E o faziam através de discursos nos púlpitos das igrejas, da participação em associações comerciais, defensoras da escravidão, etc. O capítulo a seguir se deterá em duas destas manifestações.

O despertar significou, portanto, a maneira supostamente "apolítica" de se influenciar a política e a postura institucionais. E o milenarismo funcionava como combustível ao fogo da fé moderna, que prometia consolo, pertencimento e impacto na realidade (supostamente permitindo uma alteração nas estruturas sociais e uma mudança na condição econômica e social das pessoas). Em uma era de aumento exponencial da produtividade pela substituição de técnicas de cultivo e produção obsoletas por tecnologias mais eficientes o desenraizamento de camponeses da terra foi apenas um dos impactos da Modernidade sobre as sociedades europeias ainda fixadas em moldes medievais. Nos Estados Unidos a Modernidade significava a oposição entre uma sociedade rural, favorável ao livre comércio e à importação indiscriminada de produtos, em troca do escoamento de uma produção agrícola astronômica e cara; e uma sociedade de produção industrial incipiente, manufatura em decadência, manutenção de produção agrícola de subsistência e em especial, em busca de protecionismo à indústria local. Ou seja, um debate entre modelos

de desenvolvimento capitalista. Essas duas sociedades estavam fadadas, pelo curso incontrolável da Modernidade, segundo Tocqueville¹³⁸, a se enfrentarem, pois o capitalismo e os desenvolvimentos científicos, opostos ao escravismo e à agricultura de exportação tornavam o clima de enfrentamento ético muito tenso.

A ética protestante e o ápice moderno.

A obra weberiana propõe uma aproximação entre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo nas regiões onde este último provou-se mais próspero. Na introdução à segunda edição brasileira, Antônio Flávio Pierucci define o ocidente como uma manifestação da racionalidade, uma racionalidade desenvolvida pelo experimentalismo renascentista, corroborando com a hipótese de que a Modernidade, concretizada no século XIX, foi um processo que encontrou no Renascimento, uma de suas etapas, elemento essencial para sua consolidação.

O ocidente é, segundo Pierucci, o fruto da materialização da Modernidade com a racionalidade (baseando-se em geral na ciência e na matematização das formas de ver o mundo) como valor universal. Nesse mundo moderno a especialização funcional e a burocratização das formas administrativas de vida e do Estado reinam soberanas¹³⁹, e a racionalidade desse modo de vida se reflete no sistema capitalista. Para analisar tal realidade e sua relação com a ética desenvolvida pelo *modus vivendi* protestante Weber utiliza tipos ideais – generalizações que são criadas pela exacerbação de determinadas características que formam padrões em uma sociedade - como instrumentos de

¹³⁸ TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo. 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16.

¹³⁹ Paulo Nader indica o surgimento das ordens normativas como reflexos do grau de complexidade a que gradativamente chegam às sociedades humanas. São três as ordens normativas: a costumeira, a religiosa e a jurídica. Segundo Nader, a ordem costumeira foi a primeira a surgir, em função da necessidade natural de organização humana e da perpetuação de costumes que se mostraram eficazes para a perpetuação da espécie humana na terra. Assim, a ordem normativa costumeira surgiu antes mesmo da invenção da linguagem. A ordem normativa religiosa surge concomitantemente à criação da linguagem escrita, pois esta última torna possível o estabelecimento do ritual religioso e da legitimação de determinados aspectos da ordem costumeira, através da religião e sua justificação sobrenatural. A ordem normativa jurídica é uma criação moderna, ela surge juntamente com o Estado moderno e a chegada da sociedade ocidental a tal nível de complexidade que exigiu formas de organização mais detalhadas, fazendo surgir assim o ordenamento jurídico.

compreensão e de produção de conhecimento acerca de realidades específicas.

Weber¹⁴⁰ se diz incapaz de atestar uma relação causal indissolúvel entre a religião cristã protestante e o sucesso do capitalismo, entretanto, o autor afirma perceber a ocorrência da prática protestante entre empresários e representantes da parcela da mão de obra qualificada entre as sociedades. A presença do protestantismo em praticamente todos os locais de desenvolvimento do capitalismo tornou possível uma redistribuição das camadas sociais. Entre as principais características protestantes relacionadas à riqueza está a educação, geralmente uma atividade dispendiosa, promovida com o intuito de permitir a leitura e compreensão das Escrituras, bem como a promoção da erudição para desenvolvimento da capacidade de leitura e interpretação das passagens bíblicas e implantação da moral na vida cotidiana, para a obtenção de uma vida ética e moralizada, de acordo com os ensinamentos divinos.

Segundo Weber, “a reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra”¹⁴¹. A forma de regulação formal da sociedade – e dos meios de interação sociais – oferecida pelo catolicismo tornou-se ineficaz, conforme se dava a complexização das formas de vida que levou à consolidação da Modernidade; abrindo espaço e criando demanda para o surgimento de uma nova forma de regulação efetiva das novas experiências sociais e econômicas. A reforma promoveu, segundo Weber, uma mudança ética radical, tornando o protestantismo uma alternativa ao catolicismo para suprir a demanda social por regulação e regulamentação das práticas sociais.

Dentre as formas de prática protestante que promoveram a regulação efetiva do cotidiano, o calvinismo puritano é uma das mais radicais. Com sua crença na origem pecaminosa de tudo aquilo que é mundano, os puritanos buscavam um afastamento da sociedade permeada pelo pecado, preferindo o

¹⁴⁰ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

¹⁴¹ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p.30.

isolamento de sua comunidade que vivia e se organizava a partir de rígidas normas éticas e de conduta. Apesar do afastamento do mundo (ascese) e da não valorização da riqueza material, a atividade laboral, especializada, também tem destaque e importância no meio puritano.

A importância da educação para os protestantes e a associação das denominações protestantes com a erudição, afirma Weber, reflete inversamente o distanciamento do indivíduo comum, católico, da escolarização. A sociedade medieval não requeria formação especializada e até mesmo o exercício do trabalho era aprendido com base na relação entre mestre e aprendiz, através da qual se passava informalmente o conhecimento; não requerendo assim um alto grau de erudição para o exercício de determinada função. A modernização da sociedade, o desenvolvimento das ideias filosóficas e a disseminação do pensamento protestante foram elementos essenciais no movimento que levou à busca por erudição e especialização. Com grande parte de sua prática religiosa voltada para a leitura da Bíblia, as denominações cristãs protestantes tinham em si um incentivo, inicial, maior à escolarização, tornando seus membros, por assim dizer, mais propensos a buscarem também por educação profissional, aumentando suas chances de estarem entre os mais capacitados ao exercício do trabalho especializado e, conseqüentemente mais propensos à riqueza. Weber localiza a denominação católica mais presente entre o operariado sem qualificação. Poderia isso ser um reflexo, não só da continuidade da mentalidade medieval, quanto do afastamento desses fiéis da educação formal? O autor nos leva a pensar que sim. Não nos cabe aqui traçar as conjunturas do cenário Católico, entretanto o viés apontado abre uma clara possibilidade de análise da relação dos católicos com a Modernidade e o capitalismo (à qual deixarei para uma investida futura).

Os protestantes, por sua vez apresentaram ao longo de sua trajetória, como aponta Weber, uma forte inclinação para o racionalismo econômico. Eles associavam os católicos a certo ascetismo, visto que o distanciamento da busca por trabalho que levasse a lucro era vista como uma forma de afastamento do que é mundano (dentro da ótica católica de condenação do lucro). Paralelamente desenvolveu-se no meio protestante, de modo geral, a ideia de que o trabalho era a melhor forma de honrar a Deus, uma vez que

enquanto trabalhava o indivíduo não tinha tempo para dedicar-se a coisas mundanas, e aos pecados e tentações disponíveis. Conseqüentemente, desenvolveu-se também a ideia de que o sucesso e o lucro seriam formas da manifestação da Graça divina, um reconhecimento de Deus por uma vida correta, pela fé verdadeira e uma manifestação da magnitude do poder de Deus. Já os católicos associavam o protestantismo ao materialismo, o qual acreditavam ser fruto da secularização, promovida pelo desenvolvimento das teologias protestantes. A essa altura Weber identifica não apenas uma aproximação de protestantes às práticas capitalistas, mas aponta o surgimento de teologias voltadas para uma administração religiosa de todos os aspectos da vida em sociedade, em especial o econômico.

O calvinismo surgiu como uma reação à educação ascética. Baseado na doutrina da predestinação apresentava-se como uma proposta de junção entre o ascetismo religioso e o capitalismo, proporcionando a manutenção das questões de ordem religiosa juntamente com o fomento do desenvolvimento do espírito comercial. Com uma visão de mundo dedicada a cada detalhe da vida em sociedade e das formas de organização da mesma, o meio calvinista teve em si uma grande relação com a legitimação do sistema capitalista. Muitos comerciantes internalizaram a piedade cristã e das casas de pastores surgiram empresários capitalistas. A hipótese defendida por Weber é a de que a confissão reformada, quando comparada a outras, parece ter favorecido o desenvolvimento do espírito capitalista. Entretanto, deve-se destacar que esse favorecimento significou uma afinidade devido à capacidade das denominações originadas da Reforma em se adaptarem às mudanças pelas quais passava o mundo, bem como de promoverem tantas outras. Não se deseja aqui estabelecer uma causalidade única e exclusiva do crescimento protestante com o sucesso do espírito capitalista, mas apontar o quanto estes dois movimentos apoiaram-se um no outro (reciprocamente) e em tantos outros, para que ambos sobrevivessem e prosperassem.

Ora, a relação das denominações protestantes com o lucro não se deu de forma imediata, e sim foi resultado de um longo caminho de duas vias – reconhecimento e resistência. Lutero, que era católico e foi o primeiro reformador, não teve a intenção de criar uma nova religião, mais do que tão só

fazer com que o catolicismo retornasse com as características do cristianismo primitivo, as quais valorizava. Sua crítica inicial fora direcionada à forma como a Igreja lucrava com o desespero pela salvação e manipulava a fé alheia e também com a forma como membros do clero, claramente sem vocação, geriam a Igreja como se fosse uma empresa.¹⁴² Assim sendo, o luteranismo, fruto da tentativa de restaurar o cristianismo, inicialmente mantinha uma visão negativa sobre o lucro e os efeitos do acúmulo de capital sobre a alma humana. Foi apenas com o passar do tempo e já na segunda geração de reformadores que o lucro, como consequência do trabalho especializado, passou a ser visto de forma positiva – como manifestação da Graça divina. O próprio Weber destaca “o antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama de progresso. Era inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna”.¹⁴³

A reação inicial dos protestantismos à Modernidade e todos os seus efeitos sobre a vida, a sociedade e as crenças religiosas, foi de negação. Temos hoje consciência da força insuperável do capital e da Modernidade. A evolução científica e tecnológica que se acentuou nos séculos VIII e XIX foi avassaladora sobre o modo de vida medieval, fazendo surgir novas possibilidades de trabalho, renda, compreensão de mundo, jogando por terra muitas das certezas sustentadas pela religião de forma geral e levando à necessidade de surgimento de uma nova forma de ver e pensar o mundo e também de crer em Deus. A priori a reação cristã, de forma geral, à Modernidade foi de negação. Os protestantismos passaram pela fase de negação, mas entraram em seguida em um processo de aceitação e adaptação à nova realidade. O espírito protestante, por já ter surgido na aurora dessa nova era (a Era Moderna) dobrou-se com mais facilidade diante dos impactos da Modernidade sobre o pensamento religioso. O espírito protestante, afirma Weber, adaptou-se com mais sucesso à nova cultura capitalista moderna, deixando fortes marcas do pensamento religioso no próprio comportamento capitalista (como a guarda do domingo, ou até mesmo a valorização do trabalho, pensado pelos protestantes

¹⁴² WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

¹⁴³ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p. 38.

como forma de adoração a Deus, e perpetuado no capitalismo como comprovação de caráter).

O espírito do capitalismo defende Weber, teve de combater um mundo de forças hostis a ele para poder prosperar. O tradicionalismo pré-capitalista, “no sentido de que a valorização racional do capital no quadro da empresa e a organização capitalista racional do trabalho ainda não haviam se tornado as potências dominantes na orientação econômica”¹⁴⁴, predominava no meio comercial, e a superação desse *modus operandi* se deu depois da delimitação do capitalismo em si, diferenciando-o de um livre arbítrio indisciplinado, pautado na falta de escrúpulos. O pensamento tradicionalista acreditava que o aumento da remuneração causaria uma queda na produção, visto que o único objetivo da força de trabalho seria produzir um mínimo para o sustento. Pensava-se que “o ser humano não quer ‘por natureza’ ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, do modo com está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto”.¹⁴⁵ Entretanto verificava-se uma necessidade de equilíbrio entre trabalho, salário, exército de reserva e exploração da mão de obra, de modo a promover o desenvolvimento do capital. Pois o salário insuficiente causava também queda na produção. A queda dos salários também causava efeitos negativos sobre a qualificação da mão de obra e conseqüentemente sobre a produção. A teoria weberiana nos apresenta aqui uma relação direta entre a educação religiosa e o dever de trabalhar, e de exercer uma profissão por vocação (voltaremos a seguir na discussão do conceito de vocação, que ajuda a compreender a educação direcionada ao trabalho).

O espírito capitalista estava mais presente entre a classe ascendente, de novos ricos, do que entre os membros da elite tradicional. A superação do pensamento medieval de direito concedido por Deus ao pertencimento à determinada classe social, trás a tona a possibilidade de mobilidade social, presente no capitalismo, e é consagrada pela crença protestante no sucesso como manifestação da Graça. O trabalho tornou-se então a motivação de vida

¹⁴⁴ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p.51.

¹⁴⁵ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p.53.

do homem capitalista, fosse pelo apelo do lucro, ou pelo apelo religioso da possibilidade de recebimento da Graça. O tipo ideal do empresário capitalista era o de um homem ascético, modesto e avesso à ostentação. O lucro tornou-se a vocação capitalista. E a regulação religiosa não tardou a exercer seu poder sobre esse aspecto da vida moderna. “Assim como um dia em aliança com o poder do Estado moderno em formação, ele (o capitalismo)¹⁴⁶ rompeu com as antigas formas de regulamentação econômica medieval, esse também poderia ter sido o caso em suas relações com os poderes religiosos”.¹⁴⁷ A doutrina dominante manteve o repúdio geral ao lucro, enquanto surgia uma doutrina conciliadora, de aceitação do lucro como resultado do trabalho e baseada na vocação profissional como o exercício correto do trabalho. O lucro tem sua trajetória realizada entre dois pontos; o da imoralidade e o da necessidade. Ele passa de resultado da imoralidade do indivíduo, relacionado ao pecado da cobiça da usura e da carne, a uma necessidade para confirmação da predestinação. O lucro torna-se o promotor do reconhecimento da vocação.

Foi, portanto, através de uma inversão de valores (que levou décadas, e até séculos para se solidificar) que Weber identifica a ênfase moral (no campo da religião) para o trabalho (especializado) como produto da vocação “plantada por Deus” em seus servos; como o grande feito da Reforma Protestante, iniciada por Lutero. De forma geral, o catolicismo manteve-se em uma postura tradicionalista de manutenção de valores medievais, como a valorização da contemplação, a posição social como vontade imutável de Deus e o lucro como sinônimo de ganância e pecado. Na Era Moderna, que começou a ser delineada mais claramente no século XIV, o calvinismo, seguindo o exemplo protestante lançado por Lutero e o desenvolvendo, inaugurou uma nova forma de pensar os papéis do homem e de Deus para o mundo, aproximando aquele do modo de vida capitalista que emergia. A valorização da vida intramundana, a visão do trabalho como missão do indivíduo na construção da obra de Deus, a associação do lucro à manifestação da Graça divina, entre outras

¹⁴⁶ Adição minha com intuito de facilitar a expressão da linha de pensamento que se pretende seguir.

¹⁴⁷ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p. 64.

características do calvinismo¹⁴⁸ aproximaram os praticantes dessa vertente da fé reformada de uma conduta pessoal voltada para o trabalho, a ascese e o distanciamento de tudo aquilo que fosse visto como indigno ou como impedimento ao objetivo final da existência humana; a manifestação da Graça.

Em linhas gerais, os protestantismos possuíam muito pouca ou nenhuma diferenciação entre suas vertentes, especialmente as não ascéticas. Enorme é a gama de vertentes protestantes que surgiram a partir do século XV e dentre elas podemos mencionar as que se seguem. O metodismo (do século XVIII) foi pensado como uma espécie de despertar ascético no seio do anglicanismo, mas em vez disso, não prosperou na Europa e foi transplantado para o “novo mundo”, onde experimentou sua fase de maior sucesso durante o Segundo Grande Despertar do Século XIX. Seu transplante para a América significou a separação entre a vertente wesleyana e o anglicanismo, tornando o metodismo mais do que uma vertente dentro da Igreja Anglicana, tendo fundado suas próprias Igrejas. O pietismo, surgido do calvinismo e associado ao luteranismo no século XVII foi uma vertente diretamente ligada ao valor ascético e a guarda da ortodoxia. Do encontro entre o calvinismo e o anabatismo surgiu a denominação Batista, no fim do século XVII. O puritanismo, por sua vez era representado por um eterno trânsito entre calvinismo e anglicanismo, sendo a manifestação de valores mais radicais de cada uma dessas duas denominações, com uma forte tendência à ideia, calvinista, de administração pela religião de todos os âmbitos da vida, inclusive em relação ao Estado.¹⁴⁹

A grande variedade de denominações protestantes foi, e é ainda hoje, o maior empecilho à unidade protestante. Isso foi visto por Weber (em suas investigações como cientista político), mas também por homens da religião como Erasmo Braga, que lutou pela união das denominações protestantes, especialmente no Brasil e pela manutenção do Seminário Unido (uma instituição ecumênica para formação de pastores) até os seus últimos dias em

¹⁴⁸ Incluindo nesse calvinismo o presbiterianismo que se fortaleceu nos EUA do século XIX

¹⁴⁹ Calvino desenvolveu o conceito de ordem religiosa e traçou planos nos quais a Igreja seria capaz de administrar o Estado. Tendo sob controle os aspectos morais, administrativos e financeiros da vida em sociedade de forma eficiente. KUYPER, Abraham. Calvinismo. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

1932. E posteriormente Richard Schull, chamado por Derval Darsilio de “presbiteriano que virou o protestantismo pelo avesso”¹⁵⁰ com seu pensamento revolucionário em relação à necessidade de união entre os protestantes e também por seu posicionamento esquerdista que às vésperas da ditadura militar brasileira, escrevia sobre os entres das institucionalizações à Koinonia plena.

Esses pensadores tem em comum o pensamento de que a abundância de denominações que sempre se colocou no caminho do sucesso protestante em se tornar o braço mais numeroso e significativo do cristianismo. Tais denominações tem em comum a crença em uma conduta de vida pautada na moralidade cristã como base para a produção de suas hipóteses acerca de como se deve levar a vida. Suas máximas éticas são, por diversos ângulos, convergentes. Mas as fundamentações dogmáticas divergem hoje, como à época de Weber, impedindo a união e a comunhão de ideias entre as vertentes protestantes do cristianismo. Passa, portanto, a ser necessário compreender a fundamentação dogmática do presbiterianismo, para que se possa olhar sua reação à Modernidade e sua relação com a mesma de forma ampla. Desse modo, o desenvolvimento do capitalismo e da Modernidade deixaram marcas na trajetória do presbiterianismo norte-americano, assim como o mesmo influenciou aspectos sociais e econômicos nos Estados Unidos. Portanto, pode-se dizer que os sistemas econômico, religioso e social dos Estados Unidos do século XIX se relacionam através de um sem fim de ligamentos, que impossibilitam pensar um sem considerar o outro.

Entre os séculos XVI e XVIII grandes lutas políticas e culturais foram verificadas e marcaram uma fase determinante da história ocidental e em especial do Calvinismo. O dogma da doutrina da predestinação dava significação ao mundo e produzia efeitos histórico-sociais de manutenção da realidade. O combate desse dogma pelo Estado, segundo Weber ajudava a realinhar o lugar da igreja na sociedade moderna. Os sínodos calvinistas se concentravam na definição da validade canônica. A confissão de Westminster, em 1647, foi criada como forma de re-significar essa posição, determinando o

¹⁵⁰ <http://www.ultimato.com.br/conteudo/o-presbiteriano-que-virou-o-protestantismo-pelo-avesso>

percurso a ser seguido pela Igreja a partir de então.¹⁵¹ Nesse contexto a predestinação e a vocação assumiram papéis centrais para as denominações calvinistas, ocupando lugares igualmente importantes dentro do presbiterianismo, enquanto igreja de orientação calvinista. Segundo a teologia calvinista¹⁵² a predestinação é um produto da vontade divina, não podendo ser influenciada pelo homem. Este pode apenas comprová-la. Seguindo a mesma linha de pensamento a redenção é a manifestação de uma força superior, ou seja, a certeza da ação do desígnio divino. Para Calvino, os decretos de Deus são imutáveis e a perda/recuperação da graça não existe (como na teologia luterana), devido à imutabilidade da vontade divina. Deste modo a ação humana não é capaz, segundo a teologia Presbiteriana, de exercer influência sobre a vontade de Deus, sendo, portanto, incapaz de produzir efeitos sobre a manifestação da Graça. A ação humana deve ser ética, ascética e engajada no exercício da fé cristã e da vocação. O ditado “o trabalho dignifica o homem” (muito comum na atualidade) surge do contexto de associação entre o capitalismo (insurgente) e as religiões cristãs de cunho protestante, que valorizam o trabalho (vocação), como exemplo de vida ascética (discordando em algumas questões sobre se o sucesso é uma espécie de prêmio pela ação ou se é a comprovação da Graça, mas concordando em linhas gerais sobre a importância do trabalho para o valor do indivíduo enquanto cristão).

Assim trabalhar ganhou status, no lugar do ócio, como materialização do esforço humano para glorificar a Deus. O sucesso financeiro, condenado pela denominação católica (enquanto usura) e a princípio pelas denominações protestantes, em igual maneira, passou a ser visto dentro da fé reformada como um dos sinais de reconhecimento divino do merecimento do indivíduo e uma das características da manifestação da Graça. Juntas religião, mudanças no modo de produção e alterações sociais convergiram no mundo ocidental para, dando suporte umas às outras e se adaptando em um processo mutual, proporcionar o surgimento da Era Moderna; superando a mentalidade medieval, ultrapassando dogmas e criando novos.

¹⁵¹ SOUZA, Andréa Silveira de. O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster : reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano. Tese de Doutorado. UFJF. 2017.

¹⁵² KUYPER, Abraham. Calvinismo. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

Os dogmas, segundo Weber são conceitos que conferem significação à vida, projetando profundos efeitos históricos e culturais na realidade vivenciada pelos sujeitos. No caso das religiões de matriz protestante a doutrina da predestinação poderia ser considerada um dos mais relevantes dogmas. Enquanto o Estado (da Era Moderna que buscava se estabelecer), em suas várias configurações, combateu o dogma da predestinação os Sínodos calvinistas estabeleceram seu foco na validação canônica do mesmo. A Confissão de Westminster, de 1647, dedicou os capítulos III e X de seu texto aos temas da predestinação e da vocação, respectivamente. Estabelecendo parâmetros éticos muito claros a serem seguidos pelos cristãos de orientação calvinista (como os presbiterianos), de sua promulgação em diante, até que novos sínodos, uma vez realizados, promovessem alterações.

Para Weber, o meio calvinista possuía duas formas distintas de relação do indivíduo com os dogmas e a visão da manifestação da Graça. A primeira postura é aquela na qual o fiel considera-se eleito e interpreta todos os aspectos de sua vida como sinais da manifestação da Graça divina. De acordo com a segunda postura, entretanto, o trabalho incessante é que levaria à confiança na Graça¹⁵³. Essa justificação da ação divina pela fé coloca o homem na função de ferramenta da ação de Deus no mundo e conseqüentemente leva à valorização do tempo, da vocação, da especialização e do trabalho do homem no mundo, como parte de uma obra superior.

Baxter, que foi um teólogo presbiteriano, foi, segundo Weber, quem fez a melhor relação entre a ascese (protestante) e o capitalismo (insurgente). Através de uma posição prática, afastada de dogmatismos e fundamentalismos, Baxter analisou a proporcionalidade entre o crescimento da ascese e a diminuição da ambição como forma de fomento prático de uma vida inteiramente pautada na moral religiosa. Surge dessa relação, estudada por Baxter, uma ética de condenação do ócio, tratado como uma tentação

¹⁵³ Por experiência hoje em 2019 podemos afirmar que essa segunda concepção, somada à sua valoração do trabalho é parte fundante do que Weber chama de espírito capitalista. É um ponto tão primordial desse “espírito” que ultrapassou a esfera da religião, tornando-se um ponto primordial da definição de caráter do indivíduo no mundo moderno capitalista. A relação entre a ética protestante e o desenvolvimento do pensamento capitalista moderna é tão intrincada que, como vimos, é impossível determinar quem impulsionou o outro, mas podemos pensar em um processo de desenvolvimento mutual, onde ambos se apoiaram e deram bases para que o outro se sustentasse.

mundana à pureza de espírito cristã, que existe apenas para questionar e testar a fé e a dedicação do indivíduo à missão da humanidade (enquanto ferramenta divina) de materialização da vontade de Deus sobre o mundo.

Assim, a contemplação à custa do trabalho passou a ser condenada pela ameaça que representava (teologicamente) ao valioso tempo dedicado à glória de Deus. Ascese e gozo consumista eram colocados em campos opostos da ética protestante, enquanto a mesma ascese relacionava-se à produção de riquezas. Weber aponta que o capitalismo via-se impulsionado pela aproximação de três fatores decisivos: vocação, trabalho e vida ascética. O autor defende então que a ética protestante promoveu a expansão e manutenção do espírito capitalista através da valorização do trabalho, ininterrupto; da produção de lucro (através deste trabalho); da acumulação de riquezas (ocasionada pela relação ascética que o homem religioso deveria ter em relação ao mundo e às tentações da carne e do espírito) e; da conformação coma ética e o modo de vida pautados no trabalho e na esperança na vontade e bondade divinas.

No caso norte-americano, a concepção calvinista (presente, principalmente, no pensamento puritano e enraizado também no pensamento presbiteriano, ainda que de forma menos radical) beneficiou a tendência à vida burguesa racional, direcionada para o trabalho, com o objetivo principal de acúmulo de riquezas e, para a dedicação à moral religiosa cristã. Tal moral claramente manifesta nos Estados Unidos do Primeiro Grande Despertar e ainda presente durante o Segundo Grande Despertar em meados do século XIX. A busca do enobrecimento social, através da aquisição de terras (em especial por parte dos sulistas) pode deste modo, representar muito mais do que a cobiça pela ascensão social, mas também a manifestação física de um fenômeno psicológico/emocional (de grupo) muito mais profundo, de busca por pertencimento a um padrão ideal, reconhecido pelo velho mundo medieval, ao mesmo tempo em que pode significar a criação de um novo modelo (moderno), que por mais divergências tivesse do original, ainda possuía amarras ao passado medieval, através da conservação de certos valores. É de fato a resistência de resquícios da mentalidade medieval do ideal cavalheiresco e da valorização de ícones que com sua mera presença promoveram o

enobrecimento da sociedade é que fizeram surgir o mito do “Sul do *Antebelum*”, que precedeu a guerra civil e foi um dos lados nas discussões sobre ortodoxia e prática religiosa que precederam a Guerra Civil.

A “teoria do agir comunicativo”; por uma concepção mais completa de Modernidade.

A perspectiva weberiana que dá centralidade à religião nos acontecimentos sociais é uma excelente forma de exercitar o pensamento acerca da importância da religião nos eventos que marcaram a história norte-americana no século XIX. Aliás, ela faz mais, ela nos permite relacionar a fundação da nação americana ao movimento religioso do Primeiro Grande Despertar. Ao pensar o papel do pensamento religioso no desenvolvimento dos padrões éticos e morais que constituíram a pedra fundamental da nação americana, pode-se identificar o lugar do que Weber chama de espírito do capitalismo, que se mistura com o pensamento moderno no momento de estruturação daquele país. A religião civil, identificada por Robert Bellah (já trabalhada no capítulo anterior), assume que exista, no pensamento social apresentado pela sociedade americana, um elemento religioso, preponderantemente cristão protestante, que direciona os valores sociais predominantes. Essa religião civil perpassa o discurso dos cidadãos, da política e, até mesmo, do Estado, disfarçada de valores morais gerais. Como país de presença predominante de denominações de cunho protestante, inclusive dentre os grupos que participaram de sua fundação, os Estados Unidos apresenta inúmeros elementos da ética cristã como ética social. Mas, devido à variedade de denominações e diferentes religiões, somadas também à fragmentação do poder (em função da configuração da República e da forma de união executada quando da formação do país), a liberdade religiosa foi um elemento de suma importância. Tão importante que está registrada na versão original da Constituição americana. Desse modo, é possível pensar como Weber e enxergar a manifestação do espírito capitalista na constituição da nação americana.

Segundo Weber a relação do homem com o trabalho, a valorização do acúmulo de riquezas, a importância da vocação e da especialização para o status do homem capitalista são todos sinais da proximidade entre a ética protestante e o espírito capitalista na "América". A meu ver a religião estava proximamente ligada à formação da nação e ao processo moderno que a transpassava. O Primeiro Grande Despertar, a fundação dos Estados Unidos e o alicerçamento da Era Moderna tem em comum a partilha de valores que foram proveitosos a todos, de maneiras diferentes, impulsionando o capitalismo como modo de produção, os valores protestantes como padrões morais e éticos, a solidificação dos Estados Unidos como a grande nação da Era Moderna, etc. Dada essa proximidade entre a ordem religiosa e a ordem secular norte-americanas na fundação do país, busco pensar essa relação no ápice da era moderna, o século XIX. Reconheço aqui este século como o ponto alto do pensamento moderno, a superação do medievalismo e o rompimento com paradigmas que davam significação ao mundo. O fortalecimento do pensamento científico e a busca por uma justificação racional da vida em detrimento da justificação religiosa, acredito, levantaram questionamentos em relação à religiosidade e seus dogmas.¹⁵⁴

Os questionamentos acerca das verdades religiosas e do lugar do transcendente no mundo moderno causaram uma reação nos Estados Unidos denominada de Segundo Grande Despertar. A nova onda de despertar buscava um apego mais emocional à religião, numa tentativa de afastar os ventos modernos que esvaziavam as fileiras das igrejas. Ou seja, o Segundo Grande Despertar era uma atitude política e ideológica da Igreja, que buscava a manutenção da posse daquele capital simbólico do qual nos falou Bourdieu. E como consequência do acirramento do sentimentalismo religioso, contrário ao pensamento moderno e cientificista. É inquestionável a proximidade do pensamento religioso e de suas alterações profundas com os movimentos provocados pela Modernidade nas sociedades ocidentais. Mas pensar apenas a religião como causa e efeito da Modernidade sobre a sociedade seria um pensamento relativamente reducionista.

¹⁵⁴ HERVIEU- LÉGER, Danièle, O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes. 2008.

Hurgen Habermas propõe a teoria do agir comunicativo como uma forma de pensamento mais completa e mais complexa, que leva em consideração os mais variados aspectos e ordens sociais para se pensar a história. Buscando fugir do reducionismo em que se pode cair ao pensar a ética protestante como fundadora do espírito capitalista, Habermas inaugura um pensamento filosófico orientado no sentido de evitar simplificações que levem ao erro ou a uma visão incompleta da realidade social.

Apesar da validade e centralidade da teoria weberiana, acerca da Modernidade como uma racionalização de conceitos religiosos, para este projeto; é importante ainda atentar para o fato de que ela não é a única forma de compreensão do processo moderno. Sua utilização nesta tese me parece tanto óbvia quanto natural, visto que busco aqui realizar um estudo do campo religioso presbiteriano no auge da Modernidade nos Estados Unidos. Habermas critica exatamente o reducionismo de Weber à questão religiosa. Entretanto, identifica, assim como Weber, a Modernidade como processo de longa duração ¹⁵⁵. Assim sendo, a tese se apoia tanto na teoria weberiana, para estudar o lugar da ética religiosa nos acontecimentos sociais, vendo a Modernidade através do viés religioso; quanto na teoria habermasiana, que delimitam a Modernidade, seu surgimento e seu poder de ação e suplantação da Era Medieval.

Em linhas gerais, Philippe Portier ¹⁵⁶ divide o pensamento de Habermas em três grandes fases. O desaparecimento da religião (até o início da década de 80) no qual se sobressaem características marxistas, fortes críticas ao universo da fé, uma visão da religião como mantenedora do *status quo* e uma tendência acentuada ao secularismo. Nessa fase Habermas crê na tendência ao desaparecimento da religião, pois, segundo ele, ao se depararem com o mundo livre, os homens naturalmente se libertariam do mundo da metafísica, ocupando-se do desenvolvimento da racionalidade. A segunda fase de Habermas é chamada por Portier de Privatização (de 1985 aos anos 2000). Nela tem-se reconhecimento da religião como uma necessidade da existência

¹⁵⁵ HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

¹⁵⁶ PORTIER, Philippe. Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. Juiz de Fora: UFJF. 2012.

humana, com uma função de consolação. Nesta fase, Habermas destaca na autossuficiência da razão secular para o universo político e justifica a diferenciação deste universo do universo religioso. Há ainda a fase da publicização, sobreposta à fase anterior (vai de fins dos anos 90 em diante) ela tem seu foco na esfera social e na importância desta para a realidade. É, para Portier, uma fase pós-secular, onde Habermas trabalha a religião interferindo na esfera social, a verticalização das existências coletivas e o lugar das instituições morais na relação religião- social.

Portier acredita que a evolução do pensamento habermasiano é fruto de certa ingenuidade axiológica, enquanto explica o valor da religião e a busca incessante da sociedade ocidental pós secularização em reinserir a religião no espaço público, adaptando-se às novas normas sociais. Habermas tem consciência da insuficiência da razão agnóstica sustentada pelo capitalismo e pelo desenvolvimento do pensamento científico. A pobreza crescente é o principal inimigo da razão secular. E os sistemas religiosos estabelecem padrões morais, bem como provém sentido à existência; pontos que muitas vezes não podem ser supridos apenas com o pensamento científico e a razão capitalista.

Na década de 1990 surgiram muitas críticas ao trabalho de Habermas e Portier levanta algumas dessas críticas, de modo a identificar as falhas da teoria habermasiana. David Tracy, por exemplo, afirma que a esfera religiosa não pode servir apenas para o consolo dos sofrimentos individuais, como defendido por Habermas. Mas para além da função de consolo, Tracy vê no religioso a possibilidade de civilização dos modos de organização sociais, extrapolando assim a função dada ao religioso por Habermas. William Meyer afirma que a capacidade de significação, e interpretação de mundo pela esfera religiosa, é universal, extrapolando os limites de um pensamento que reduz o religioso à comunhão de fiéis, da forma mais simples e menos filosófica.

Habermas por sua vez questiona também as fronteiras do pensamento racional e conclui que há sim uma ruptura com o religioso, a certo momento da Era Moderna, entretanto, o pensamento racional apresenta limites e lhe parece conveniente superar a secularização e a lógica racional, de modo que seja

possível se apoiar sobre o elemento religioso, para que se possa produzir a significação para aquilo que a razão falha em explicar. Habermas vê um homem dissociado das autoridades tradicionais (religiosas) pelo surgimento do pensamento iluminista o que o faz tender para o cientificismo e conseqüentemente o afastamento da religião, no movimento secular do século XIX. Ele apresenta aí uma visão do mundo moderno similar à kantiana; segundo a qual o mundo liberal abole a ideia de substância pré-política, conferindo autonomia política aos cidadãos. Deste modo a Modernidade passaria a ser o universo da solidariedade. Uma solidariedade não prescrita, escolhida, apoiada nos princípios da participação e da descentralização. O indivíduo moderno de Habermas almeja a liberdade para todos e não apenas para si – e o melhor exemplo desse indivíduo moderno é o norte-americano, que sustenta o discurso de portador da liberdade que busca expandir para o alcance de todos e seu benefício próprio. Nessa Modernidade, assim como em todas as suas outras propostas de sistematização, os pobres são marginalizados, não fazem parte das discussões e são soterrados pela ideia exclusiva da defesa última dos interesses pessoais. O individualismo suplanta a solidariedade, como símbolo máximo da Modernidade. Quando em outras épocas, como afirmado por Burckhardt, o indivíduo só possuía valor enquanto inserido no meio social, na Modernidade ele ganha destaque e a individualização do ser é um processo indiscutível. Na Modernidade “eles brandam seus direitos subjetivos como normas, uns contra os outros” e perdem “todo o senso crítico de patologias sociais”.¹⁵⁷

Deste modo, Habermas localiza a origem essencial da crise das sociedades modernas na manutenção da liberdade utilitarista e na centralização dos interesses individuais em torno do próprio ego. É a crise das sociedades modernas que provoca a redescoberta da palavra religiosa na teoria habermasiana. O religioso de Habermas - estruturado em torno de uma relação com o sobrenatural, assim como a teoria weberiana – apesar de presente está separado do Estado. Para o autor, uma sociedade democrática

¹⁵⁷ Ils brandissent leurs droits subjectifs comme des armes les uns contre les autres, en perdant tout sens critique pour les pathologies sociales. PORTIER, Philippe. Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. Juiz de Fora: UFJF. 2012. p.18

deve respeitar as aspirações pessoais e as crenças de todos, abrindo espaço para as mais diferentes visões de mundo, mas com a garantia da separação institucional entre Estados e Igrejas. O poder político do estado moderno deve aceitar a pluralidade de visões de mundo, sem representar um obstáculo à súplica moderna por identidade e pertencimento. Este Estado foi instituído para permitir que cada um possa viver de acordo com suas convicções, sem que isso interfira no processo constitucional. Habermas vê a religião em seu papel complementar à razão comunicacional e não como um fundamento.

O papel civilizacional do religioso na sociedade norte-americana pode ser descrito como uma aliança mutual/simbiótica entre uma base moral religiosa, a base política (independente das instituições religiosas, mas próxima a elas) e o capitalismo de origem liberal. Essa base moral religiosa, no caso dos Estados Unidos, promove a identidade e o pertencimento, que Habermas aponta como a grande súplica moderna. Muito embora o autor em questão não compreenda, por exemplo, o fato de o juramento do presidente norte-americano ser realizado com a mão sobre a Bíblia, dada a separação institucional entre Igreja e Estado; ele compreende a função do religioso como agente aglutinador das sociedades modernas. Vimos que Robert Bellah ¹⁵⁸ trabalha exatamente a questão do elemento religioso como uma “religião civil” institucionalizada que, sem ser baseada em uma religião específica, realiza essa função de pertencimento ao mesmo tempo em que eleva a posição da república norte-americana ao lugar de uma criação divina, ou sancionada pelo numinoso.

Habermas tece forte crítica à essa mesma “religião civil” diagnosticada Bellah. Segundo ele a religião pode (como deve) ser o aporte moral de uma sociedade, mas em hipótese alguma deveria adentrar a esfera política. Consequentemente a decisão política deveria ser neutra, tendo por base apenas o reconhecimento da pluralidade, mas sem permitir que uma única moral a limitasse (o que a tornaria exclusivista). Nesse caso a perda de função do religioso (como regulador dos processos sociais e políticos) não significaria a perda de sentido do religioso como justificador da realidade e aglutinador

¹⁵⁸BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. In: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press. 1991.

social. Sobre essa relação do religioso com o político para Habermas, Portier explica que “as religiões possuem dentro da própria retórica os recursos para sentir quem pode reforçar o impacto civilizatório de suas proposições, e permitir ao diálogo cívico atingir resultados racionalmente aceitáveis”.¹⁵⁹ Dito isso é importante ressaltar que Habermas aceita a possibilidade de cooperação entre as igrejas e o Estado, entretanto, este último deve preservar, segundo o autor, sua autonomia e aquelas devem (dentro do estabelecido pela razão kantiana) estar instaladas dentro dos limites da razão simples.

Habermas defende ainda a limitação da expansão do movimento religioso, pois acredita que a democracia, como a representação de um consenso entre os cidadãos, deve evitar (em situação ideal) a utilização da semântica religiosa no meio político. Ele aborda a tese parsoniana que discute a “religião civil” como sendo um processo em que o Estado se apoia em bases morais de origem religiosa para se sustentar, ou seja, a justificativa que confere legitimidade ao Estado encontra sua origem no discurso religioso. Sobre a secularização da sociedade Parsons diz :

A nova sociedade tornou-se uma sociedade secular, na qual a religião foi relegada à esfera particular. O outro tema não é menos importante: a construção do Reino de Deus na Terra. A formação da nova nação americana foi uma coadunação deste processo. Os mesmos fatos da independência e uma nova Constituição ‘concebida pela liberdade e dedicada à proposta de que todos os homens são iguais na criação’ foram desenvolvimentos que não deixariam de carregar consigo uma dimensão religiosa. Isto tomou uma forma que estava relativamente consistente com as concepções cristãs tradicionais e é o núcleo do que Bellah chama de Religião Civil Americana.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Les religions ont dans leur rhétorique même (pensons à l'idée de Création par exemple, qui surélève le principe de la sacralité de l'humain) des ressources de sens qui peuvent renforcer encore l'impact civilisateur de leurs propositions, et permettre au dialogue civique de parvenir à des résultats rationnellement acceptables. PORTIER, Philippe. Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. Juiz de Fora: UFJF. 2012. p.15

¹⁶⁰ The new society became a secular society in which religion was relegated to the private sphere. The other theme is no less important: the building of the kingdom of God and earth. The establishment of the new American nation was a culmination of this process. The very facts of independence and a new constitution 'conceived in liberty and dedicated to the proposition that all men are created equal' were developments that could not fail to carry with the a religious dimension. This took a form that was relatively consistent with traditional Christian conceptions and definitions and it is that is the core of what Bellah calls the American Civil Religion

Parsons corrobora a ideia de Bellah, segundo a qual o Estado norte-americano (em especial sua política) se apropria de elementos da esfera religiosa aproximando a figura do político a uma moral comum àquela sociedade. Deste modo a alusão (indicada por Bellah) dos Estados Unidos à terra prometida (como uma espécie de “nova Jerusalém”) passa a ter um apelo direto ao inconsciente moral - coletivo - da população. Essa relação confere justificação divina ao discurso político, além de fazer referência à inquestionabilidade do orador, uma vez que aquele que fala, fala em nome de Deus e a partir da terra prometida sagrada.¹⁶¹ Tal elemento religioso (cristão) torna-se a “religião civil” e se distancia (nesse contexto) da religião institucionalizada, passando a ser um tipo de bem comum, incorporado ao patrimônio moral compartilhado pelos cidadãos de forma generalizada.

Destarte a opinião de Parsons e de Robert Bellah, Habermas defende que a linguagem da fé deva permanecer afastada da esfera da decisão política, uma vez que é desejável que o Estado permaneça neutro, à parte de qualquer instituição religiosa. Ele foi deste modo, um forte crítico dessa dita “religião civil” dos Estados Unidos como legitimadora do discurso político. Segundo Habermas a religião pode funcionar como um aporte moral para a sociedade, mas a decisão política precisa, necessariamente, ter por base o reconhecimento da pluralidade, mantendo-se neutra, acima de tudo. Philippe Portier ressalta que, para Habermas, a perda da função de reguladora de todos os âmbitos da vida por parte da religião não significa a sua perda de sentido. A função última de conferência de sentido à vida permanece, ainda que tenha ocorrido a perda do domínio institucional sobre a sociedade (de forma geral) em função das mudanças proporcionadas pela Modernidade. Portier diz ainda que “as religiões possuem dentro da própria retórica os recursos para sentir

PARSONS. *Belief, Unbelief and Disbelief*, 1978, p.240. APOUD HABERMAS. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes. 2012. p.524.

¹⁶¹ Como vimos, Bellah afirma que há alusões aos Estados Unidos como uma nova Jerusalém, uma terra prometida. O presidente dos Estados Unidos falaria de um patamar diferenciado, suas indicações religiosas durante o discurso seriam um sinal de que ele falaria a partir de uma perspectiva divinal, ou seja, inspirada por Deus. Deste modo o orador fala a partir dos desejos de Deus, sendo este um argumento de autoridade “inquestionável”, o que tornaria suas falas e suas ações superiores a qualquer questionamento humano.

quem pode reforçar o impacto civilizatório de suas proposições, e permitir ao diálogo cívico de atingir seus resultados racionalmente aceitáveis”.¹⁶²

Assim é reiterada, por Portier, a visão de Habermas de que a esfera religiosa é capaz de se adaptar à Modernidade de modo a realizar a manutenção de seu discurso moral e procurar expandir seu espectro de influência sem se opor à Modernidade de forma direta. À religião resta, em último caso, exercer um papel civilizador, sem se manifestar em forma de interferência direta no campo político.¹⁶³ Deste modo a retórica religiosa pode ser modificada, adaptando-se ao discurso moderno, em busca da sobrevivência institucional. Habermas crê ainda na possibilidade de relações de cooperação positivamente produtivas entre as Igrejas e o Estado, onde este precisa, necessariamente, manter sua autonomia e, aquelas, como na teoria kantiana (destacada por Portier em sua obra), devam se instalar dentro dos limites da razão simples como provedoras da ordem transcendental, mas, sem ditar as regras sobre o “mundo vivido”, do qual trata Habermas.

Em “*A teoria do agir comunicativo*”¹⁶⁴ Habermas se aprofunda nas questões da Modernidade apresentando os paradoxos e patologias da Era Moderna em contraposição com teorias de outros autores, em especial Karl Marx, Max Weber e Parsons, citados neste capítulo. A teoria habermasiana se baseia na razão comunicativa para delinear seu conceito de mundo que é experimentado na Modernidade e a interação entre o “sistema”¹⁶⁵ e o “mundo

¹⁶² Les religions ont dans leur rhétorique même (pensons à l'idée de Création par exemple, qui surélève le principe de la sacralité de l'humain) des ressources de sens qui peuvent renforcer encore l'impact civilisateur de leurs propositions, et permettre au « dialogue civique » de parvenir à des résultats rationnellement acceptables. PORTIER, Philippe. Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. Juiz de Fora: UFJF. 2012. p.15.

¹⁶³ Ambos os autores compreendem que a interferência do religioso no social se manifesta, inevitavelmente, de maneira indireta por ser o detentor das verdades adotadas por cada indivíduo. Entretanto, o que se põe a debater é o nível de poder direto que a esfera religiosa acaba por ter dentro da esfera político-social, visto que os indivíduos apresentam (inúmeras vezes) a incapacidade de separar suas crenças pessoais das premissas adotadas pelo Estado – Laico – de direito estabelecido na Era Moderna.

¹⁶⁴ HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

¹⁶⁵ Sistema é o conceito de Habermas que complementa o conceito de mundo vivido. O sistema é o conceito “observador” por meio do qual é possível descrever a economia e o Estado (subsistemas) e seus elementos reguladores, promotores da “integração sistêmica”, dinheiro e poder. FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. Cad. CRH. Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

vivido”¹⁶⁶. Tal teoria busca explicar a origem da sociedade ocidental moderna e sugerir soluções para as patologias crônicas identificadas como modernas. O autor empreende na compreensão da gênese da sociedade moderna ocidental através do estudo dos processos de formação e da organização dessa sociedade juntamente com as crises pelas quais elas passaram a fim de compreendê-las e tornar-se capaz de propor soluções.

Barbara Freitag¹⁶⁷, em um artigo de 1995, intitulado “Habermas e a teoria da Modernidade”, ressalta em sua análise que Habermas evita tratar a evolução societária, identificada por ele na Modernidade, como um processo coletivo de aprendizagem, preferindo abordá-la como um desenvolvimento natural. Segundo sua análise, Habermas enxerga as sociedades como organismos vivos e complexos, dotados de uma grande capacidade de aprendizagem. Baseando-se em Piaget para fundamentar sua teoria, o autor discute sobre as mudanças no processo de interação que levaram as sociedades ocidentais a superarem, gradativamente, a Idade Média e sua economia fundamentada no modo de produção feudal adentrando na Modernidade capitalista. Habermas, destaca Freitag, apresenta o foco na relação entre trabalho e capital, como consequência da descentralização das relações de parentesco.

Segundo Habermas, a Modernidade é mais do que a substituição (simples) de dogmas e conceitos medievais, ela é, para além, um aglomerado complexo de transformações sociais, culturais (religiosas) e econômicas. Tais transformações tem, segundo o autor, um aumento no século XVIII, encontrando seu auge no XIX e se consolidando no século XX. Estas considerações sobre a Modernidade feitas por Habermas são feitas sobre os

¹⁶⁶ O mundo vivido de Habermas é a maneira como os atores percebem a realidade social na qual estão inseridos. A vivência comum e a vida em sociedade são o elemento essencial do mundo vivido que pode ser dividido em duas facetas: a continuidade, composta por certezas intuitivas e; a mudança. Composta por um ciclo infinito de questionamento às certezas intuitivas. Para Habermas, na ação comunicativa o discurso, ao se deparar com a teoria, pode questioná-la, tecendo apontamentos que desconstruam sua verdade estabelecida, provocando o surgimento de uma nova teoria. Deste modo o mundo vivido é o espaço de produção da razão comunicativa (fruto da ação comunicativa). Ele é o espaço de interação, diálogo e argumentação da realidade moderna. (FREITAG, 1995).

¹⁶⁷ FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. Cad. CRH., Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

processos modernos que têm lugar (especialmente) na Europa e no hemisfério Norte (de maneira mais geral). As sociedades orientais, não abordadas por ele, possuem particularidades as quais tornariam necessário um exercício diferenciado de compreensão de sua relação com o que ora chamamos de Modernidade.¹⁶⁸ Esta Modernidade de Habermas inclui processos distintos, entretanto, complementares, são eles: a) os processos de modernização, caracterizados pela racionalização dos subsistemas, econômico e político. Com isso surge o que o autor aponta como uma iniciativa por cientificização dos processos que regem as interações econômicas do sistema capitalista, fazendo com que surjam inúmeras teorias (como a de Marx ou a de Adam Smith) sobre o capital e a sua forma de corromper o homem ou sua capacidade de auto regulação. E sobre a política, suas formas de governo e as proposições acerca das melhores espécies de regulação política das sociedades. A modernização societária de Habermas em “*A teoria do agir comunicativo*” se dá a partir de dois aspectos distintos. O primeiro é a diferenciação em subsistemas, sendo eles economia e poder (ou dinheiro e Estado) que constituem uma economia de mercado sustentada pela relação entre capital e trabalho e a consequente produção de lucro, a qual se tornou o objetivo último da vida moderna. O segundo é a racionalização no interior de cada subsistema, constituindo o Estado racional-legal. Este é o processo moderno que caracteriza a supremacia da racionalidade instrumental, relegando á racionalidade comunicativa um lugar restrito ao mundo vivido.

b) A Modernidade cultural é o segundo processo abordado por Habermas dentro da “*Teoria do agir comunicativo*” no qual ele aponta a Modernidade cultural como uma autonomização do “mundo vivido” da moral, da ciência e da arte. É essa autonomização que causa um isolamento entre as camadas sociais do “mundo vivido”, fazendo com que tais camadas tornem-se individualizadas em torno de seus núcleos, causando uma falta de interação endêmica entre ciência, moral e arte. A consequente ausência de porosidade nas relações entre estas camadas e a busca, por cada uma delas, em se tornar detentora de verdades – seccionadas – leva a um dos problemas centrais da

¹⁶⁸ FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. Cad. CRH., Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

Modernidade. O surgimento de conceitos particulares de verdade, moralidade e expressividade provocados pela autonomização tem efeitos severos na realidade moderna, implicando no surgimento de algumas das patologias apontadas por Habermas. Esse processo de autonomização, chamado por outros autores de tendência ao isolacionismo ou individualismo moderno; provoca, não apenas o distanciamento entre as esferas sociais, mas ainda um embate ou enfrentamento entre as mesmas pela existência destes padrões de verdades não compartilhados. Ocorrendo, conseqüentemente, a desvalorização de um setor pelas verdades produzidas pelo outro e vice versa. É assim que, ainda que de forma indireta, podemos pensar a interferência da moral religiosa sobre a política, de acordo com a teoria de Habermas.

Deste modo, Habermas, embora critique, reconhece o valor da obra tanto de Parsons quanto de Weber. Ele compreende a significância da teoria parsoniana para a fundamentação de uma análise da Modernidade pautada em uma perspectiva sistêmica, onde a existência de sistemas e subsistemas é imprescindível para o estudo do processo moderno que suplantou a Idade Média. Habermas destaca a associação de Parsons entre a racionalização da sociedade ocidental e a modernização desta sociedade destacando que para Parsons a tendência ao racionalismo (cientificista) experimentada na Era Moderna é uma consequência da consolidação da Modernidade ao longo dos séculos em que se desenvolveu. Processo este iniciado com a superação progressiva de valores medievais e, reforçado pelo advento de movimentos como o Renascimento cultural italiano (que ocorreu em razão do ressurgimento de rotas de comércio, posteriormente ao enfraquecimento do sistema feudal) e do Iluminismo (que também ganhou força com o enfraquecimento do poder monopolizador da Igreja Católica sobre os meios de produção científica e cultural ao final da Idade Média).

Habermas critica o enfoque dado por Parsons à ação sistêmica, considerando essa abordagem insuficiente para a compreensão da Modernidade em toda sua complexidade e pluralidade de esferas e relações. Neste sentido, Habermas propõe que dinheiro e poder, ou, economia e Estado são apenas dois dos elementos que compõe a realidade moderna. Ele

expressa seu descontentamento em relação à tese de Parsons em relação à exclusão feita por este do “mundo vivido” de suas análises, o que causa a inobservância do conceito de “ação comunicativa” como um dos conceitos chave para a compreensão da Modernidade. Habermas afirma reconhecer a contribuição da obra parsoniana, mas, se propõe a ir além das esferas econômica e administrativa para concluir sua tentativa de definir a Modernidade.

Seguindo esta linha de raciocínio Habermas se debruça sobre as contribuições weberianas (às quais nos detivemos por algumas páginas) sobre a Era Moderna e o papel da religião na ordem dos eventos. Ele aponta como, para Weber, racionalização e modernização se assemelham (assim como para Parsons) em diversos pontos, expondo um desencantamento, inevitável e irreversível, do homem em relação ao mundo; como fruto da arrebatadora racionalização do mundo ocidental moderno. Weber sinaliza para a padronização da realidade ocidental associada ao individualismo (disseminado, em parte pela ética protestante) como elementos fundamentais da Modernidade da qual ele fala. Para Weber, como exposto por ele em “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*” a transposição de valores religiosos em valores sociais abrangentes, juntamente com as mudanças no modo de produção e com as alterações na esfera do domínio dos bens simbólicos e morais (antes patrimônio monopolizado pela Igreja Católica) caracterizam a Modernidade; resultando num estreitamento das relações entre o modo de produção, baseado no capital, e a “ética protestante”. Para Weber a evolução da postura do pensamento protestante (de modo geral) em relação ao trabalho e ao lucro foram questões de grande significância para a consolidação do capitalismo como modo de produção moderno e, para além, também contribuiu com esse processo a propensão dos protestantes a se adaptarem ao novo meio que se formava e nele obterem sucesso. Este autor fundamenta toda sua análise no mutualismo expresso nas trocas constantes entre a produção de valores morais perenes ao capital e à sua acumulação e; à mobilidade associada à produção de comprovação às justificativas de salvação propostas pela igreja.

Segundo Weber a pedra fundamental da Modernidade está sob o eixo religioso da sociedade ocidental. A Reforma Protestante é vista por ele como um dos elementos mais significativos do processo de modernização, acirrado durante o século XIX. Sua tese aponta para uma substituição do catolicismo engessado e insuficientemente eficiente, como meio de produção de significação a um mundo regido (agora) pelo capital; por uma ética protestante mais abrangente e mais alinhada com as necessidades de uma sociedade em vias de modernização. O capitalismo toma emprestado do vocabulário protestante da valorização do trabalho, enquanto realização da vocação (divina); *beruf*.

Por sua vez o protestantismo histórico sofreu mutações em sua forma original, como fora apresentada por Lutero no fim da Idade Média; até que tenha surgido uma construção de uma relação mais próxima entre o polinômio: fé, trabalho, dinheiro e Graça. A ótica protestante, que parte de um discurso de rejeição ao lucro e a qualquer forma de acumulação de capital, apresenta uma reestruturação do pensamento cristão e de sua relação com o dinheiro. O sucesso financeiro, nessa ótica, passa a ser visto como uma materialização da Graça divina, ou seja, um reconhecimento da fé e do valor daquele indivíduo. Ao mesmo tempo, o trabalho incessante e a ascese deste mesmo indivíduo tornam-se formas de “honrara a Deus” e como exercício de uma missão divina dada aos homens para a realização da vontade de Deus na Terra. Em linhas gerais, Weber vê com naturalidade a relação entre o sucesso protestante e o surgimento (crescimento) do capitalismo. É como se a relação entre estes dois eventos concomitantes pudesse ser vista como um mutualismo, benéfico aos dois seres. A ética protestante justifica o trabalho, enquanto o capitalismo incentiva uma aproximação com o pensamento protestante.

Habermas tece críticas à análise weberiana devido à sua incapacidade de considerar outros elementos da sociedade na constituição da Modernidade capitalista. Ele propõe uma teoria da Modernidade que considere a realidade sistêmica de Parsons e o mundo vivido exemplificado por Weber, ao mesmo tempo. Permitindo a estruturação da razão comunicativa em suas mais diversas facetas. Deste modo seria possível pensá-la enquanto um acontecimento fluido, onde os elementos que a compõe, as esferas social,

política, cultural e religiosa estão sempre conectadas. É a proposição de uma leitura da Modernidade como um sistema vivo e dinâmico. Pretende-se então, não uma desvalorização do religioso e seu papel para as transformações promovidas pela Modernidade, mas, sobretudo, uma inclusão da análise do religioso juntamente com os outros elementos sociais que compuseram as metamorfoses do século XIX.

Huizinga em *O outono da idade média* considerou a fase final do período medieval como um período de fertilidade científica e cultural que preparou o mundo ocidental para uma “primavera da Modernidade”. Para Huizinga o outono representa o fim de uma era, sim, mas, também representa um período onde os insumos daquilo que desfalece produzem um campo fértil para o florescimento de inovações que levam ao início de uma nova era histórica. Assim é visto o fim da Idade Média nesta obra. Um período em que muitas das características medievais mais destacáveis perderam gradativamente seu papel fundamental, tornando-se obsoletas e ultrapassáveis. A crise no sistema de produção feudal seguido pelo ressurgimento de rotas comerciais; a decadência do poder absoluto de Roma sobre todos os âmbitos de vida e pensamento europeus, seguida pela Reforma Protestante; a independências de diversas colônias, dentre elas os Estados Unidos; foram alguns dos eventos que aos poucos deram fim ao medieval e início ao moderno.

Com base na análise tanto de Habermas, quanto de Parsons e Weber, para além, nas críticas que o primeiro estabelece sobre as obras dos outros dois autores torna-se compreensível a afirmação de Huizinga. Pois, foi sob o fértil terreno “adubado” com a morte da era medieval é que pôde florescer a Era Moderna. Gradativamente galgando território para as novas formas de pensar e compreender o mundo, sob um olhar mais complexo e possivelmente mais aprimorado acerca dos processos de interação humana e seu fruto mais proeminente; a sociedade moderna. Habermas propõe uma análise do mundo ocidental moderno e da Modernidade (enquanto organismos vivos e dinâmicos) sustentada pelas transferências ocorridas entre a razão comunicativa e a razão instrumental. Ele propõe uma visão da modernização que vá além da racionalização do conceito religioso de Weber ou da ação sistêmica como ponto central da Modernidade. Em ultimo caso, o que se pode apreender da

lógica habermasiana é o delineamento de um processo moderno que se fundamentou como um organismo (biologicamente) vivo, em inúmeros processos onde cada parte cumpre uma função vital para o todo. Admitindo a monetarização proposta por Marx, a racionalização do religioso de Weber, e a sistematização da ação parsoniana; Habermas criou uma Modernidade conectada e comunicativa, no que ele nomeia como a “teoria do agir comunicativo”.

O significado da Modernidade para a formação social

A Modernidade nos apresentou uma grande mudança no meio social no que diz respeito à questão dos pertencimentos e identidades. Na Era Moderna mais do que nunca as identidades foram relacionadas a pertencimentos a grupos maiores. Impérios foram criados e decaíram e identidades passaram a ser alteradas de forma cada vez mais volátil. Na era da secularização e da individualização, os pertencimentos se tornaram mais efêmeros mais estéticos. Num mundo globalizado não existe mais uma ética moral capaz de reger toda a sociedade. Esta cresceu e se multiplicou de forma exponencial, e também se pluralizou. Os universos simbólicos antes isolados se encontraram no mundo globalizado e perderam seu sentido agregador. E como um “universo simbólico é fundamental para a criação das identidades e das diferenciações entre os grupos”¹⁶⁹, é necessário que se construam novos universos simbólicos capazes de dar significação, pertencimento e sensação de segurança nas sociedades modernas.

As sociabilidades em transição, os pertencimentos se distanciando de uma noção de moral obrigatória, a consciência coletiva perdendo seu poder de norma hegemônica que orienta a vida social. São grandes alterações nos padrões de comportamento na transição das comunidades, pequenas e isoladas; para as sociedades globalizadas, interligadas e individualizadas. Ora, nesse ambiente, o campo religioso não passa incólume pela Modernidade. Ele encontra, em seu meio, significativa e em alguns casos trágica modificação. Danièle Hervieu-Léger mostra como a Modernidade traz consigo um grande

¹⁶⁹ OLIVEIRA, Rita de Cássia Alves. Estéticas juvenis: intervenções nos corpos e na metrópole. In: Comunicação, Mídia e Consumo. São Paulo. Vol.4 N.9. mar/2007. p. 63-86.

paradigma. Um movimento de grande secularização da sociedade que parece vir seguido de um fortalecimento da religiosidade.

A Modernidade traz consigo segundo tantos autores uma espécie de “descomunitarização” da vida cotidiana. Mas então, o que é comunidade? E o que é sociedade? Alan Delazeri Mocellin escreve sobre o desafio da sociologia em traçar tais definições. Segundo ele, a comunidade, em seu sentido mais antigo, é representada por um vínculo contínuo, uma partilha de valores que provém pertencimento e segurança. Em seu artigo “A Comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea”¹⁷⁰ Mocellin trabalha com conceitos fundadores da sociologia, de Tönnies e de Durkheim e com os contemporâneos Bauman e Mafesili para chegar a uma conclusão sobre o status das comunidades na vida moderna.

Para Tönnies o conceito de comunidade está relacionado à ideia de unidade absoluta, uma massa indiferenciada unida por uma semelhança nas formas de pensar, na partilha de um território e de hábitos. Em contrapartida, o conceito de sociedade pressupõe uma amplitude ilimitada, a individualização dos membros e um baixo grau de coesão entre os membros. Sociedade e comunidade são conceitos contrários ao ver de Tönnies e muito embora ele identifique uma tendência à formação de sociedades e a dissolução de comunidades na vida moderna Mocellim atenta que:

A comunidade só pode ter seus aspectos demarcados e delineados a partir de seu grande contraste com seu oposto moderno, a sociedade, pois, só a partir de então (...), ela passa a ganhar centralidade; e só diante da conturbada vida metropolitana (...), a coerente vida comunitária passa a ser uma metáfora de tudo o que é social.¹⁷¹

Assim, comunidade e sociedade são conceitos contrários, porém intrinsecamente relacionados. E neste sentido Mocellim diz que:

¹⁷⁰ MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V.17. N.2. 2011. p. 105-125

¹⁷¹ MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. In: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V.17. N.2. 2011. p.111.

Tanto para Tönnies quanto para Weber, a comunidade deve ser entendida como um tipo ideal, um construto intelectual útil para a análise de grupos sociais, mas que deve se considerar que, na realidade, comunidade e sociedade se misturam.¹⁷²

Sobre Durkheim e seu conceito de comunidade, Mocellim nos mostra que para aquele há dois conceitos principais, que podem ser relacionados aos conceitos de comunidade e de sociedade de Tönnies. Tais conceitos são: o de solidariedade mecânica, que expressa pelo direito coercitivo, une os indivíduos em torno de um mesmo conceito moral, havendo uma baixa individualização entre os membros de um grupo unidos por esse tipo de solidariedade e; o de solidariedade orgânica, que em contra partida seria expressa, segundo Durkheim, pelo direito restitutivo e é baseada em posições individuais, a identidade individual neste caso é mais forte do que a coletiva. Portanto a solidariedade mecânica muito se aproxima do conceito de comunidade de Tönnies, e a solidariedade orgânica do conceito de sociedade do mesmo.

A respeito de Bauman, Mocellim disserta que para aquele autor comunidade é sinônimo de entendimento e sociedade sinônimo de consenso e que no mundo moderno não haveria mais espaço para o entendimento, que pressupõe aceitação; este último seria substituído pelo consenso, o alcance de um meio termo. Portanto para Bauman a imutabilidade da comunidade estaria sendo quebrada pela ampliação dos meios de comunicação. Para ele a manutenção dessa imutabilidade moral necessitaria de um distanciamento não mais possível no mundo moderno. A partir desse ponto de vista, qualquer tipo de unidade necessita então, na Modernidade, partir de uma relação artificialmente construída e, é nesse ponto em que as comunidades modernas ao invés de desaparecerem se adaptam.

De acordo com Herviue-Léger são três os traços da Modernidade que podem estar associados ao enfraquecimento da religião. O primeiro seria a racionalidade associada ao pensamento científico, segundo qual o determinante do status é a competência; em segundo lugar a autonomia do indivíduo que marca uma clara cisão com o mundo da tradição; e em terceiro um tipo de organização social baseada na diferenciação das instituições:

¹⁷² MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V.17. N.2. 2011.p.112

laicidade. A ordem temporal antes sob tutela da ordem religiosa marca na Modernidade sua emancipação. A vida social é cada vez menos submetida à religião e a crença se torna um assunto pessoal e não mais comunitário essa secularização pode ser apontada como uma espécie de protestantização da sociedade moderno, visto que aponta para um comportamento protestante de prática individual da religiosidade sem a necessidade de intermediários na relação homem-Deus. Hervieu-Léger se vale da teoria Weberiana para explicar o novo papel da religião no meio social; segundo a qual as crenças têm afinidades eletivas em relação ao *ethos* econômico e da sociedade, e, portanto o protestantismo seria a religião mais adequada à economia capitalista.

A secularização, afirma Hervieu-Léger, é caracterizada por uma perda de poder influenciador dos grandes sistemas religiosos seguidas por uma recomposição da religiosidade sob uma nova forma. A Modernidade produz esta secularização, a busca constante por inovação e conhecimento deixa, no entanto, ainda alguns espaços vazios a serem preenchidos pela crença. Este é, segundo Hervieu-Léger, o grande paradoxo da Modernidade: de um lado a desqualificação dos sistemas religiosos totalizantes e de outro a criação de um campo fértil para a proliferação da crença. O que acontece na Modernidade é uma aceitação de afinidades eletivas entre a individualidade religiosa e a individualidade da vida moderna. Fruto disso é uma religiosidade centrada na realização pessoal do indivíduo, preocupado em experimentar sua própria verdade e alcançar a salvação na terra por meio do cumprimento dos objetivos de uma vida moderna bem sucedida.

Todo o cenário esquadrihado por Léger aponta no sentido de uma erosão do “crer religioso institucionalmente validado”. A capacidade reguladora da instituição está enfraquecida e a legitimidade de sua autoridade foi atingida. No entanto Léger não sugere um caminho que estaria levando ao fim da religião institucional e sim a um processo de transformação que redefine e reorganiza a paisagem religiosa da Modernidade. Com o enfraquecimento dos antigos mitos e a decadência dos ritos institucionalizados novos surgem para ocupar o vazio ritual e espiritual deixado anteriormente. Este fenômeno pode ser visto na segunda onda de despertamentos. Percebe-se que mesmo com toda “utilitarização” da sociedade moderna e seu forte processo de secularização, o indivíduo ainda necessita de pertencimentos para determinar

sua identidade. E os movimentos avivacionistas representam, para a história dos Estados Unidos esse paradoxo entre o enfraquecimento da religião e a resistência desta no plano de controle do capital simbólico existente na sociedade.

Como já dito anteriormente, mesmo que os conceitos de sociedade e comunidade pareçam excludentes entre si, eles são tipos ideais e não se pode pressupor a existência de um sem o outro. O indivíduo é um ser comunitário, e a sociedade é formada de comunidades. O que ocorre é a mudança de um pertencimento comunitário único, que define a identidade pessoal para um pertencimento múltiplo, que constrói essa identidade. Comunidades que tornam o pertencimento possível a partir de múltiplos interesses e características comuns entre seus membros. As práticas religiosas passam a ser mais domésticas. A religiosidade, numa tendência de protestantização da sociedade, passa a ser uma prática pessoal, sem definir todo o cotidiano do indivíduo. Tal tipo de prática da religiosidade é partilhado entre membros da mesma religiosidade. E assim entre pertencimentos e individualidades se constitui nossa Modernidade paradigmática.

Nos Estados Unidos do século XIX o que nos parece ter ocorrido é a querela entre a secularização do Estado e a resistência da religião. A fundação da sociedade e a perda do caráter comunal levam à transformação da referência e do próprio campo de batalha por sobrevivência. Os presbiterianos, neste contexto buscaram sobreviver por duas fontes distintas, uma (a Nova Escola) disposta à abertura ao discurso “avivado” e distanciado da ortodoxia e outra (a Velha Escola), apegada à tradição e a erudição, religiosas.

A Modernidade da qual falamos

Por fim, a Modernidade é, como ressaltado por Marshal Berman ¹⁷³, um conjunto de experiências, de características que se assemelham e terminaram por superar o conjunto anterior, que representava a idade média. O ciclo moderno se iniciou muito antes de ser reconhecido por nós, historiadores,

¹⁷³ BERMAN, Marshal. Tudo que é sólido se desmancha no ar. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

como “Era Moderna”, transcendendo-a e se estendendo à contemporaneidade. Tentamos demonstrar até aqui que é a conjugação de fatores, em último caso, é a análise conectada da história, que nos permite compreender as especificidades de cada período histórico para cada fração do globo. Karl Wittfogel uma vez disse que são estas especificidades locais que fazem com que o tipo ideal (desenvolvido posteriormente por Weber), se manifeste diferentemente em cada realidade específica. A Modernidade, como linha de pensamento identificável e relativamente coesa, movimentos sociais característicos, ideais generalizantes de liberdade e resgate do deísmo clássico com um evidente apego pela racionalização do pensamento humano, associada ao cientificismo; não se consolidou, de fato, até meados do século XVIII. E foi, apenas, na transição entre os séculos XIX e XX que pode ter evidenciado seu apogeu.

A consolidação do pensamento científico como forma mais plausível de justificação da existência, o surgimento de teorias evolutivas, a modernização tecnológica e dos meios de produção de riquezas questionavam as bases do pensamento medieval que prevalecia no mundo entre os séculos XVI e XVIII. Uma nova forma de ver e pensar o mundo surgiu quando o grau de complexidade do pensamento humano se expandiu. Em parte, a formação das sociedades medievais fomentou o terreno do pensamento moderno. A possibilidade de produção aumentada e o acúmulo primitivo de capital possibilitou o investimento em artes e em pensamento, ou seja, em conhecimento tecnológico. O reaquecimento das relações comerciais, com o consequente ressurgimento das cidades experimentado à época do renascimento cultural Italiano, o já citado incentivo ao desenvolvimento artístico foram etapas de um processo de superação do medievalismo. Para além, o desenvolvimento do pensamento protestante soma-se neste cenário, trazendo um novo viés de análise, interpretação e relação com o transcendente. Como um galho jovem, que ainda maleável, consegue dobrar-se sem quebrar, o pensamento protestante mostrou-se, conforme visto por Weber, menos resistente à nova (velha) relação do homem com o lucro, e a função deste lucro na sociedade. Mantendo ainda uma postura conservadora em relação à postura do indivíduo perante a sociedade e ao pecado bem descrito pelas

Escrituras; o protestantismo, de forma geral, soube utilizar-se da semente econômica para se apoiar, promovendo ao mesmo tempo seu crescimento e adubo àquela.

Nos estados Unidos, os ventos modernos, que sopravam da Europa, tiveram efeitos significativos em um nível profundo. A independência das treze colônias, a busca apaixonada pela consolidação de uma nação de proporções continentais (implementada, como ideia, pelos pais fundadores e perseguida por seus sucessores), conforme discutido pela obra de Fredrik Merk e; a propagação de ideias que levaram, entre outras coisas, à abolição da escravidão apenas poucas décadas após a independência. Abolição esta que fez, também, eclodir a Guerra Civil, que dividiu a nação entre escravistas conservadores e abolicionistas modernos e progressistas. A guerra em questão, para além de ter gerado graves problemas econômicos para o governo central norte-americano, devastou uma região inteira do país, destruindo famílias, negócios, mas, especialmente seu modo de vida. Esta região, sul, derrotada, precisou se reinventar em um mundo/país onde não havia mais espaço para a manutenção de sua mentalidade segregacionista e seu modo de vista escravista e, baseado no *plantation*. Muito embora a questão dos direitos civis dos negros tenha sido um problema, muito grave, nos estados Unidos até meados do século seguinte; a abolição da escravidão teve efeitos imediatos na situação (especialmente de trabalho) destes indivíduos em todo o país.

A Modernidade que significou, para muitos, a chegada de novas ideias, de pertencimento e aceitação por parte de um “admirável mundo novo” que se desnudava, ou que surgia, passo a passo, questionando velhas estruturas e revolucionando a realidade; representou também, para uma outra parcela, a destruição de suas verdades. E todo este processo não ocorreu do dia para a noite e muito menos sem contestação por parte daqueles que vivenciavam em seu cotidiano a desconstrução de paradigmas que lhes eram caros e, que consideravam como verdades absolutas. No caso do presbiterianismo os efeitos modernos começaram a serem sentidos pelas vertentes mais conservadoras dentro da denominação décadas antes da guerra civil; no momento em que houve a divisão entre a Nova e a Velha escolas

presbiterianas. Ali o presbiterianismo se dividia em função de diferenças irreconciliáveis na maneira de pensar a religião; posteriormente a divisão entre Norte e Sul, que acompanhava as discussões nacionais em torno da manutenção da escravidão, por parte dos estados sulistas acirrou ainda mais um cenário de crise dentro da Igreja. Com discursos progressistas, favoráveis à abolição imediata e inquestionável da escravidão, os presbiterianos do norte se opunham aos seus irmãos escravistas do sul, que encontravam ainda nas Escrituras argumentos de autoridade para justificarem sua postura diante da escravidão.

Um exercício antropofágico sobre a Modernidade

Proponho aqui um exercício de antropofagia seletiva das teorias ora expostas. Através das teorias sobre a Modernidade até aqui dispostas ensejo produzir um conceito de desta que, sustentado por elementos das teorias que o antecederam, possa ser adequado à compreensão dos presbiterianos sulistas dos estados Unidos do século XIX. Para Bourdieu a Modernidade significou a superação do padrão de vida medieval, exclusivamente, regulamentado pela religião, através da instauração de um padrão societário de referências múltiplas no qual a religião tenha sido relegada a um ambiente doméstico, deixando a esfera pública para a política laica. Marshal Berman, em *Tudo o que é Sólido se Desmancha no ar* apresenta um conceito, resumido, da Modernidade como sendo um conjunto de experiências esparsas que só podem ser identificadas como conjunto por um expectador externo. A Modernidade não seria, segundo ele, um movimento definido, mas sim, uma desconstrução generalizada das verdades absolutas que até então dominavam e davam significado ao mundo.

Destes dois autores é possível extrair uma primeira característica da Modernidade que pretendo delinear. Esta como sendo um movimento de alteração do centro rotacional da sociedade, onde, através de avanços tecnológicos, aquecimento de rotas comerciais e (especialmente) do advento de ideias de laicidade e controle do alcance do sagrado dentro das instituições seculares (promovido pela Revolução Francesa), a religião deixa de ter um

papel central na administração da sociedade, bom como na legitimação dos centros de poder. Nossa Modernidade tem, portanto, três facetas, ou esferas; a primeira delas sendo o distanciamento da religião do papel de única legitimadora dos símbolos políticos de poder. Os símbolos religiosos passam então, com a Modernidade, a determinar a conduta e a ética pessoais, mas perdem o poder sobre o meio político institucionalizado. O capital simbólico da Igreja passa a ter menos valor efetivo, e a estar condicionado, subsidiariamente, a outros elementos sociais.

Weber localiza na Modernidade não uma perda total de poder da religião sobre o cotidiano, quanto uma substituição de uma moral católica de condenação do lucro e cultivo do ócio por uma moral protestante, mais alinhada ao capitalismo que se instaurava, de exaltação do trabalho e acúmulo de riquezas como sinal da eleição divina do indivíduo. Nos Estados Unidos, o domínio do capital simbólico da Modernidade pela ética protestante se deu associado ao republicanismo como forma de governo e organização social; fazendo então a religião como legitimadora de um novo sistema político, diferente da monarquia medieval. A ética protestante nos Estados Unidos fazia mais do que valorizar o trabalho, ela condenava o ócio, como uma forma de tentação à pureza cristã, como afirmado por Baxter. E neste cenário o capitalismo teria sido impulsionado pela tríade vocação, trabalho e ascese. Este espírito capitalista, manifesto nos Estados Unidos pode ser associado à religião civil, diagnosticada por Robert Bellah, que localizar o elemento religioso cristão protestante que permeia o cenário político dos Estados Unidos, conferindo legitimação às suas estruturas políticas e sociais, ainda que institucionalmente separado destas.

A terceira faceta desta Modernidade leva em consideração a teoria habermasiana de um agir comunicativo, onde os mundos da realidade vivida e o mundo dos sistemas se integram e interagem constantemente para promover a existência e a praticabilidade da sociedade. A Modernidade de Habermas é um evento natural, conectado e comunicativo, no qual todas as esferas se comunicam e se entrecortam concomitantemente. A religião é a esfera que concede sentido, mas que deixou de possuir a exclusividade sobre o capital

simbólico. Esta Modernidade é a representação última de uma pluralidade de esferas e relações.

Neste sentido a teoria da Modernidade aqui presente visa utilizar seletivamente os elementos que dialogam nas obras dos autores citados e produz uma digestão de sentidos. Nossa Modernidade é um momento onde as mais variadas formas de ver e construir o mundo se conectam, se embatem e se fundem para criar uma realidade possível. Um evento em que a Religião, embora de extrema importância para nós, é apenas mais um dos elementos de composição e análise da realidade. Neste contexto a religião mantém, em parte, suas características de legitimação da realidade, ainda que não seja mais a única detentora do capital simbólico que confere significação à vida; dividindo agora este papel com as teorias científicas e outras formas de conferência de sentido ao mundo e às realidades nele experimentadas.

A modernização capitalista dos Estados Unidos na primeira metade do século XIX trouxe consigo, dentre outros aspectos, importantes desavenças no interior das denominações protestantes dentre as quais priorizei os presbiterianos por razões já explicadas na introdução deste texto. Ela produziu embates éticos nos quais estavam questões como a escravidão e a piedade cristã. O panorama moderno que emolduramos neste capítulo expõe a Modernidade como uma Era onde as verdades medievais foram, gradativamente sendo desconstruídas e substituídas por uma nova visão de mundo. Berman propõe uma modernidade como sendo um conjunto de experiências modificadoras da realidade que as precedeu. Neste sentido a teoria weberiana nos é útil, pois ajuda a compreender a associação da modernidade com o crescimento do protestantismo, paralelo ao sistema econômico capitalista. A teoria de Bourdieu se torna aqui complementar à de Weber, na medida em que propõe uma alteração do lugar de fala da Religião, de legitimadora única da realidade social para legitimadora do discurso individual, sendo a individualização uma característica primordial deste movimento. O texto de Habermas arremata a teoria Moderna aqui proposta ao supor a Modernidade sob o olhar de um sistema conectado entre mundo ideal e mundo real, onde ideias legitimam o mundo real, que interfere na produção e consolidação de ideias, uma realidade conectada, comunicativa.

Vejo, portanto, a Modernidade, para análise do objeto e questão – os presbiterianos sulistas frente à Modernidade e às discussões acerca da escravidão nos Estados Unidos – como uma era onde a modernização industrial suplantou os modos de produção manuais e primitivos, a religião manteve sua posição de legitimadora do discurso, mas deixou de deter em suas mãos a produção deste discurso e a realidade era ainda justificada com base em argumentos religiosos, muito embora o elemento secular se tornasse cada vez mais presente.

CAPÍTULO 3 – O VENDAVAL MODERNO ABALA AS ESTRUTURAS PRESBITERIANAS NO SUL ESCRAVISTA

As questões teológicas envolvendo o presbiterianismo norte-americano do século XIX ocorriam paralelamente às questões nacionais em discussão à época. Ao mesmo tempo em que era de grande e crescente importância no debate político a situação dos negros e seu lugar na sociedade norte-americana, esta mesma questão viria a significar um ponto de divergência entre as facções presbiterianas. Uma igreja dividida entre a Nova Escola e a Velha Escola, encontrar-se-ia mais uma vez dividida entre Memorialistas e escravistas¹⁷⁴.

Um documento abolicionista, baseado em quatro grandes argumentos sobre a insustentabilidade da escravidão, havia sido publicado e a reação dos presbiterianos (escravistas) conservadores foi rápida. O “*Speech on the slavery resolutions*” foi um discurso apresentado na Assembleia Geral Presbiteriana de 1849, que não falou em ser reverberado nos encontros regionais e locais dos estados. A defesa do instituto da escravidão a partir de argumentos bíblicos e a busca por contra argumentação da propaganda abolicionista representa aqui o indício de divisão da Igreja de que vimos falando ao longo deste trabalho. Uma aparência de unidade, em um primeiro momento – sendo todos presbiterianos – nos leva a pensar em uma igreja unida diante de ideais fixos e imutáveis. Vimos até aqui que esta estabilidade pode ser questionada, inicialmente nos movimentos que envolveram o Primeiro Grande Despertar; a expansão missionária das denominações no próprio território norte-americano; a divisão entre nova e Velha Escola, que resumidamente viam possibilidades diferentes para a manutenção da fé presbiteriana (uma inclinada ao reavivamento e a prática emocional da religião e outra focada na manutenção da tradição e da ortodoxia); foram todas formas de pequenos cismas internos, que impediam a Igreja Presbiteriana de alcançar a unidade tão desejada; a *koinonia*.

¹⁷⁴ Esta nova subdivisão dentro da Igreja Presbiteriana dizia respeito à posição regional em relação à questão da escravidão. Enquanto os sulistas ficaram rotulados como escravistas, os nortistas se auto intitularam de Memorialistas.

A mais recente divisão acerca do escravismo, ainda praticado por Estados sulistas, trouxera outro ponto de discussão e desencontro entre as ideias defendidas e praticadas por irmãos de religião, mas opositores em termos políticos e sociais. A trajetória Presbiteriana, afetada, pelo que estabelecemos aqui como Modernidade, foi marcada por fissuras, que impediam o consenso.

Religião e Modernidade nos Estados Unidos do Século XIX; considerações sobre o presbiterianismo.

A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar que a distinção entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna. Essa dúvida, ou antes, a convicção de que a vida na terra poderia ser abençoada com a abundância, ao invés de amaldiçoada pela penúria foi, na origem, pré-revolucionária e americana; surgiu diretamente da experiência colonial americana.¹⁷⁵

A experiência histórica americana, a trajetória que culminou na construção de uma sociedade hoje de grande significância no cenário mundial, não foi algo planejado, pré-determinado, nem, muito menos fruto de uma ação totalmente consciente da construção da história. O desenvolvimento do enredo histórico americano pode ter sido, em grande parte, influenciado pela cultura de origem da população que ali se estabelecia, mas muito mais que isso, uma soma das culturas originárias das populações que ali se fixaram, a ocorrência experiências locais e a observação da experiência Ibérica na América do Sul, entre outros fatores, colaboraram para a construção da nação e da mentalidade norte-americanas. Richard Morse (1988) nos lembra de que a grande diferenciação entre as empresas coloniais, nas Américas do Norte e do Sul, deve tudo aos modelos de sociedade experimentados nas metrópoles. Segundo Morse, o modelo social vivido nos países ibéricos, bem como o nível de desenvolvimento intelectual ali existente, tornava esse modelo um exemplo

¹⁷⁵ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores. 1971.

de sucesso, sem necessidades de mudanças drásticas. A filosofia, as universidades, os conhecimentos nos campos da matemática e engenharia proporcionavam aos países ibéricos o ambiente necessário para que a expansão marítima fosse bem fundamentada. Somando-se a isso a ambição papal pela expansão da fé católica e a posição central da Igreja junto à monarquia nos processos de tomada de decisão, tornou-se possível, não apenas a formação desses países como tal, mas também o início do processo de expansão de territórios geográficos e teológicos. Isso foi possível, pois, segundo Morse, o conflito interno por estabelecimento das nações, bem como os conflitos culturais, foi resolvido em um período anterior à empreitada marítima.

Ainda de acordo com o autor, a Inglaterra passava por um processo diferente. Não havia, à época do início das navegações ibéricas, na Inglaterra, uma sociedade bem estabelecida, com conceitos culturais, crenças e preceitos com raízes fundas e bem fundamentadas. A crise entre a Igreja e a monarquia inglesa, as questões intelectuais e teológicas internas e os enfrentamentos políticos internos e externos geravam caos. O modelo medieval de administração, utilizado com êxito pelos ibéricos, não poderia funcionar na Inglaterra. Houve o que Morse indica como uma necessidade extrema e inevitável por uma revolução social, com o conseqüente estabelecimento de um outro parâmetro de sociedade. Uma revolução que incluiu uma faceta religiosa, com o apoio e a adoção da reforma protestante, a criação de uma nova Igreja nacional, o rompimento com Roma, o desenvolvimento de novas teorias sociais, e de um utilitarismo associado a certo nível de individualismo, que, culminaram no surgimento de uma sociedade totalmente diferenciada daquele modelo medieval que prevalecia nos países ibéricos.

No tocante às empresas coloniais, muito já se disse sobre como a empresa ibérica se diferencia da anglo-saxônica. Há a velha comparação entre as “colônias de exploração” e as “colônias de povoamento”. Entretanto, pensemos de forma diferente. Pensemos na tese de “tentativa e erro” através da qual podemos pensar em aproximações entre os modelos coloniais. Vimos que, culturalmente, as empresas colonizadoras se diferenciaram em inúmeros elementos. Mas, o que as aproximava? A resposta é ao mesmo tempo simples

e complexa, e poderá parecer determinismo que pensemos em seus distanciamentos como frutos do meio, mas é uma possibilidade interpretativa. A empresa ibérica já possuía sociedades estabelecidas e em pleno funcionamento quando foi dada a largada da colonização da América do Norte. E a empreitada colonial inglesa não perdeu tempo em aprender com os sucessos e erros de seus predecessores ibéricos. O contato com os indígenas, por exemplo, foi, como descrito por Turner (1990), tratado de forma diferente. Como os “colegas” ibéricos foram incapazes de domar as sociedades já existentes na América à sua religião e à sua vontade, nem foram capazes de escravizar com sucesso e lucro os nativos; a postura inglesa foi de forçar à submissão ou, em caso de recusa, aniquilação da população indígena local. Muitos foram os casos de massacres, guerras violentas e desentendimentos entre os colonizadores e os nativos. Apesar das diferenças, alguns aspectos podem ser comparados. Por exemplo, as cartas patentes e o requerimento. Ambos eram documentos que, pelo poder da coroa e do Papa (no caso dos ibéricos), determinava a tutela e a posse das terras recém “descobertas” aos europeus.

Assim, entre aproximações e distanciamentos a América foi colonizada por diferentes sociedades e explorada por ambas. As questões centrais que fizeram da América anglo-saxônica uma experiência diferenciada podem ser associadas à crença religiosa protestante, ao que Morse chama de “necessidade por modernização na sociedade” que ocorreu na Inglaterra antes da colonização, ao desenvolvimento de teorias sociológicas que alteraram o padrão de pensamento medieval e o substituíram por outro, entre outras. As ideias protestantes de trabalho como forma de “honrar a Deus”¹⁷⁶, honestidade e ascetismo (afastamento das coisas mundanas relacionadas ao pecado), somadas à “salutar negligência”, permitiram o surgimento de uma sociedade (ou várias) onde a mão invisível da metrópole era algo próximo de inexistente. Os colonos tinham muito poucas obrigações com o Estado, não pagavam altos impostos e nem se preocupavam com fiscalizações e restrições às suas

¹⁷⁶ A Valorização do trabalho é, além de uma característica protestante, um elemento Moderno, que diferenciou a nova Era daquela medieval que a antecedeu, onde, socialmente, se valorizava uma existência contemplativa, sendo o trabalho manual ofício dos pobres e servos. No sentido de valorização do trabalho como forma de adoração divina o catolicismo também adotou a mesma postura no decorrer da Modernidade.

transações comerciais. Seu trabalho e seus ganhos, fruto do trabalho e do esforço individual, eram, em algumas localidades, propriedade do trabalhador (costume que cresceu ao longo dos anos, expandindo-se primeiro pelo Norte e depois, da Guerra de secessão, para o Sul). A América era vista no meio religioso como uma chance de redenção individual, através da qual o indivíduo poderia ser promovido aos olhos de Deus, sendo tocado pela Graça, que se materializaria através do sucesso econômico e social deste indivíduo.

O desenvolvimento de duas regiões e inúmeras microrregiões distintas foi fruto de inumeráveis fatores, dentre eles: a proximidade/distância dos portos por onde eram escoados os produtos agrícolas coloniais; o clima favorável à agricultura de larga escala conhecida como plantation, por um lado e a uma fraca agricultura de subsistência e do industrialismo, por outro; existência de rios navegáveis no Sul contraposto à necessidade de instalação de ferrovias que possibilitassem o rápido transporte em um país que adquiria características continentais; o crescimento de uma mentalidade moderna e modernizadora, associada à proximidade dos portos e ao contato com novas ideias chegadas da Europa, versus uma mentalidade feudal, marcada pela busca por um status de nobreza. Esses fatores, dentre outros, influenciaram na abertura de um abismo entre (generalizando) duas sociedades, de mentalidades e costumes diferentes, que culminou na Guerra de Secessão.

A Construção do “Velho Sul”

Diante do que foi apresentado, é possível indagar de que forma as igrejas, em particular as presbiterianas, se posicionavam frente aos acontecimentos e discussões existentes à época. As três décadas que antecederam a Guerra de Secessão foram especialmente movimentadas. O Segundo Grande Despertar trouxera uma mudança no panorama do poder religioso nos Estados Unidos, igrejas mais tradicionais como a Presbiteriana, as congregacionalistas e anglicanas perdiam espaço para os batistas e metodistas, frutos dos avivamentos. As discussões sobre liberdade e abolição, levantadas no início do Primeiro Grande Despertar e abafadas pela Guerra de Independência, voltavam à tona no cenário político e conseqüentemente no

cenário religioso. Diversas rupturas políticas ocorriam entre os estados da União. A política de anexação de novos Estados acalmava de certa forma, os ânimos expansionistas dos americanos. Entretanto, uma busca por reaproximação dos indivíduos com o campo religioso, questões financeiras já citadas e questões morais levantadas pelo crescimento do racionalismo no Norte fizeram com que o tema da escravidão fosse mais uma vez destacado.

Dentro da Igreja Presbiteriana, a suspensão do Plano de União, em 1837, na Assembleia Geral, provocada pela “Old School”, que possuía maioria entre os delegados, gerou grandes discussões e divisões internas. A Igreja foi dividida ao meio, excluindo da Assembleia as Igrejas frutos do Plano de União. Este plano era um projeto presbiteriano de unificar todas as igrejas pertencentes à denominação, mantendo-as sob as mesmas leis, regras e anexando as igrejas independentes ao sínodo, fazendo com que todo o presbiterianismo dos Estados Unidos fosse visto como um bloco único, uma frente sólida de cristianização. Este plano incluía também versões de planos de expansão da cristianização através das missões na América do Sul e na África. As desavenças entre ortodoxos e liberais tornaram-se cada vez mais radicais com o passar dos anos, e, finalmente, em 1857, dois Sínodos tomaram a frente e separaram a Igreja entre Abolicionista no Norte (PCUSA) e Escravista no Sul (PCUS). Old e New School de cada região superaram as questões sobre teologia que os dividia e se uniram em torno de uma questão maior, regional, promovendo o cenário de cisão nacional. Mas como compreender que tais partidos se unissem em torno do escravismo, ou do abolicionismo? A escravidão, sabe-se, é considerada um elemento formador da sociedade sulista, um elemento de destaque de uma sociedade vista como tradicional. A imagem do Sul do *Antebellum* (pré Guerra), segundo Cash¹⁷⁷, é a de uma sociedade altamente hierarquizada e com uma elite associada a uma espécie de nobreza, uma sociedade cavalheiresca, dotada de uma aura de romance. Mas o que é necessário saber, para compreender a mentalidade daqueles presbiterianos, é o processo de formação pelo qual passou tal sociedade e os tipos de valores e símbolos que constituíam sua mentalidade.

¹⁷⁷ CASH, W. J. *The Mind Of The South*. New York: Vintage Books. 1968.

Em uma análise da formação da sociedade oligárquica sulista, como apresentada em inúmeros dos textos produzidos acerca da história dos Estados Unidos ou da Guerra de Secessão, W.J. Cash promove uma desconstrução da ideia de uma sociedade antiga e profundamente enraizada “desde sempre”. Apesar de não ser um livro historiográfico (é o que?) a obra de Cash tem seu valor, pois questiona o senso comum existente acerca da sociedade formada no Sul dos Estados Unidos como uma região homogênea e que se diferencia profundamente do restante dos Estados Unidos. Ele chama essa construção de “lenda do velho sul”. Uma lenda rodeada de uma romantização da sociedade, repleta daquela aura de sonho, nobreza e cavalaria de se falou anteriormente. Em contrapartida a essa lenda Cash nos coloca frente a frente com os conflitos de opinião em relação ao que exatamente determinaria a singularidade sulista.

Apesar do reconhecimento de uma grande diversidade e de diferenças profundas entre as sub-regiões sudeste e sudoeste, a lenda do “velho sul” determina os padrões mental, moral e social sulistas. Padrões esses reconhecidos e reafirmados por Cash, com algumas ressalvas. A lenda do “velho sul”, segundo Cash, retrata uma região repleta de donzelas altamente educadas, jardins de rosas (inspirados nos jardins de palácios europeus) e cavalheiros de fala polida e postura impecável. Uma sociedade hierarquizada, com padrões e papéis bem definidos para os atores sociais, dividida em duas grandes classes: a classe alta, uma aristocracia do *Plantation*¹⁷⁸, escravista, formada por baronatos feudais e permeada pelo ideal cavalheiresco típico das sociedades europeias, (uma sociedade refletida nobreza europeia); em contraste direto a essa classe abastada uma outra, a classe dos brancos pobres, em sua grande maioria servos (ou aventureiros) devedores na Europa que se mudavam para o Novo Mundo à procura de redenção, esse “*White trash*”, como se refere Cash, representava a classe de serviçais, localizada entre a aristocracia e os escravos.

A lenda do “velho sul” afirma ainda que o Sul foi destruído na Guerra Civil para renascer no período de reconstrução, renovado e revitalizado, um Sul

¹⁷⁸ Modo de produção definido pela utilização de grandes territórios para a plantação de um único item, baseada na mão de obra escrava.

moderno e industrial, muito mais próximo pelo ideal “determinado” pelo Norte. Um novo Sul de “corpo e mente”. Cash aponta os exageros dessa lenda de construção e reconstrução do Sul. Não só o “velho Sul” não era assim tão tradicional (no sentido de tempo de permanência e naturalidade do seu processo de formação), mas ele também não surgiu assim tão renovado de “corpo e mente”, especialmente de mente, após a Guerra de Secessão. Muitos dos paradigmas da sociedade sulista permaneceram, tanto que a questão dos direitos civis dos negros foi um ponto de grande discordância e de sérios problemas internos, nos Estados Unidos, até a década de 1960¹⁷⁹. Nos deteremos aqui à questão do tradicionalismo do “velho sul”.

A ideia construída de uma sociedade tradicional e cavalheiresca, como comumente é apresentada a sociedade sulista, pode ser pensada como uma busca por pertencimento, por construção de um reflexo europeu, de uma espécie de transplante de valores e ideais de vida. Uma sociedade que passou por um processo de estabelecimento dificultado pela hostilidade do território e pelos desafios que significam o estabelecimento em uma fronteira. Assim sendo, é possível ver um reflexo do ideal cavalheiresco, assim como o que existia na Europa da Idade Média, como exemplo de retidão, classe, erudição e nobreza.

“As glórias cavaleirescas, seu estilo e cerimônias, não passavam de vã ilusão, de um teatro esplendido e insincero! (...) era um verniz antigo que já começava a descascar”.¹⁸⁰ Diz Johan Huizinga sobre o papel da cavalaria na guerra e na política da Idade Média. Mas o autor ressalta que, muito embora a realidade da cavalaria nada tivesse de glamour, a história da civilização tem tanto a ver com os “sonhos de beleza e a ilusão de uma vida nobre” quanto com a realidade vivida.

Creio que seja possível associar essa imagem da sociedade sulista, produzida por Cash ao ideal de cavalaria, que tem, segundo Huizinga, valores religiosos implícitos e pode ser associado até mesmo ao exercito do anjo Gabriel a serviço de Deus. Os cavaleiros representavam uma imagem de

¹⁷⁹ HARVEY, Paul. Freedom is coming.

¹⁸⁰ HUIZINGA, J. O Outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013, p.151.

pureza e retidão e seus valores/ideais e/ou religiosos de compaixão justiça e fidelidade, associados à sua (imagem de) ascese e corajosa abnegação definiam o cavaleiro e o tornavam um ideal de pureza e honra. O cavaleiro era em sua natureza, em sua alma, um nobre.

O cavaleiro errante é igual ao templário, livre de ligações terrenas e pobre. Esse ideal de guerreiro nobre sem posses, diz William James, ainda domina “por razões sentimentais, quando não práticas, o modo militar e aristocrático de encarar a vida. Glorificamos o soldado (...) ele é o representante da liberdade desembaraçada frente a objetivos ideais”¹⁸¹.

Esse é um ideal de honra “acima de tudo” que confere nobreza ao homem. Do ponto de vista da idealização da cavalaria, ela pode ser considerada a personificação do belo, do sonho, um objetivo a ser alcançado, um tipo ideal. Sobre o sentimento provocado por esse ideal de cavalaria Huizinga diz ainda:

Como ideal de vida bela a concepção de vida cavaleiresca tem aspectos peculiares. É um ideal essencialmente estético, feito de fantasias coloridas e sentimentos elevados, que também almeja ser um ideal ético: o pensamento medieval só pode conferir nobreza a um ideal de vida se o puder vincular à piedade e à virtude (...) Pois o cerne do ideal é sempre o orgulho elevado à condição de beleza¹⁸²

De acordo com Huizinga, o modo de vida da nobreza é extremamente sedutor, tanto que leva a própria burguesia a adota-lo quando possível e são incontáveis as imitações do modo de vida da nobreza na Era Moderna. O “*Gentleman*” ou cavalheiro da Era Moderna é segundo Huizinga, de certa forma a representação daquele cavaleiro da Idade Média, idealizado, dotado de moral irrepreensível e, conseqüentemente, de uma nobreza natural. Um ideal capaz de atravessar eras no seio da Europa, e que, me parece, foi transportado para o Novo Mundo com os colonos que chegaram ao Sul. Os “redemptioneers”, de

¹⁸¹ HUIZINGA, J. O Outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013. p.115.

¹⁸² HUIZINGA, J. O Outono da Idade Média. São Paulo: Cosac Naif. 2013. p.99.

Cash, buscaram reproduzir a nobreza europeia, na forma da aristocracia sulista. Ao avaliar o ideal de cavalaria apresentado por Huizinga é possível compreender, com base em uma necessidade de pertencimento nacional, a construção da sociedade sulista baseada em normas de comportamento e em uma moral e ética tão refletidas na figura do “*gentleman*”. A sociedade que Cash descreve está repleta dessa aura de ideal, mas que como na realidade da cavalaria de Hizinga, nada tem de completamente pomposa, bela ou perfeita.

Ao propor uma desconstrução da visão do “velho sul” como uma sociedade cavalheiresca desde seus primeiros dias, Cash aponta a escassez ou quase ausência de verdadeiros “*gentleman*” entre os colonos. O autor afirma que era muito difícil, quase improvável, que homens de boa posição social fossem em busca de uma vida pobre e árdua, pelo simples prazer de colonizar o território. Em verdade, de acordo com sua tese, a maioria dos colonos era formada por pobres e desesperados, fugindo de situações de fome e encarceramento em seus locais de origem na Europa. Havia sim aqueles aventureiros em busca da adrenalina da colonização, mas eram minoria. Os ricos em geral ficavam em Londres, ou emigravam para a França, onde podiam desfrutar dos benefícios de estar em uma sociedade desenvolvida. Apesar dessa desconstrução possível da lenda do “velho sul” como uma sociedade já bem estabelecida e antiga à época da guerra civil, ainda existe, no senso comum, a associação deste “velho sul” com o ideal cavalheiresco. Uma ideia de que o sul que lutou a Guerra Civil possuía uma aristocracia genuína, distanciada da gente comum, quase um conto de fadas. Muito embora tenha realmente existido uma aristocracia do tabaco e principalmente do algodão, seu surgimento é mais recente do que a lenda insinua. Mais uma vez, essa construção da sociedade do Sul à imagem da nobreza europeia ressalta a possibilidade de aproximação com ideal cavalheiresco e com a aura de perfeição, beleza e naturalidade que se conferia à lenda do bom e puro cavalheiro.

Cash defende que a história do Sul deve estar muito mais associada à sobreposição de fronteiras que ocorreu no período de expansão territorial do início do século XIX (uma história, segundo ele de luta, de homens

despreparados, contra um ambiente hostil, mas também uma história de persistência), do que à existência de uma sociedade aristocrática. Antes do período revolucionário eram raros os centros urbanos que já podiam representar uma sombra do que veio a ser o “*great south*” e, foi na Virgínia, aponta Cash, onde se destacaram os primeiros exemplos da civilização sulista americana tradicional, que foi reproduzida em diversos outros pontos do Sul. Mas mesmo na Virgínia, assim como em todo o Sul, a existência de uma aristocracia foi uma construção que demandou tempo e grandes esforços. Inúmeras eram as dificuldades a serem superadas, como a geografia, o clima, a presença de nativos e a hostilidade entre nativos e colonos, e a falta de recursos humanos e materiais para consolidar a colonização do território. Foram, em último caso, as aptidões e a persistência dos peregrinos que possibilitaram a colonização. Homens livres em busca do “direito a terra” e da possibilidade de alguma mobilidade social, puderam se tornar alguns dos grandes fazendeiros, deixando a condição de serviçais para fazer parte de uma camada social mais elevada, a dos produtores de Algodão. Nas Palavras de Cash:

O algodão iria liberar o plantio dos estreitos limites das terras costeiras e do cinto de tabaco , e carimbá-la como o padrão reinante em todo o país (...) em breve , criar a grande sul. Mas não em um dia. ¹⁸³

O surgimento do grande sul, com toda sua pompa e tradicionalismo, como apresentado pela historiografia, e seu estabelecimento pleno é localizado por Cash entre os anos de 1820 e 1860. Quando da eclosão da Guerra de Secessão esse Sul algodoeiro e do cinturão do tabaco, acabava de deixar de ser conhecido como uma zona de fronteira, para ser visto como uma área de influência significativa. Vencer a natureza e estabelecer o “plantation” levou tempo. O Avanço desse sistema econômico impulsionou o surgimento das cidades para fornecimento de todo o sistema gerado pela fazenda.

¹⁸³ Cotton would release the plantation from the narrow confines of the coast lands and the tobacco belt, and stamp it as the reigning pattern on all the country (...) in brief, create the great south. But not in a day. CASH, W. J. *The Mind Of The South*. New York: Vintage Books. 1968, p.10.

A sociedade que foi formada no Sul e que se espelhou neste ideal de nobreza transplantado da Europa para a América por colonos que fugiam da perseguição da mesma nobreza à qual sonhavam ascender, mas da qual estavam tão distantes, foi construída a partir de uma imagem espelhada de valores e tradições, contrastantes com aquilo que se fundava no restante do país. A Modernidade, que soprou sobre o continente americano nos séculos XVIII e XIX, fez com que tal sociedade recém-estabelecida (a duras penas) tivesse seus valores questionados. A Modernidade era a inimiga última da sociedade sulista. O *status quo*, questionado, fez com que a sociedade reagisse, em todos os seus âmbitos. Ocorreu daí a polarização entre o Norte moderno e o Sul conservador e, para a religião não foi diferente. Ela fugiu, negou, mas se adaptou se dividiu e enfrentou disputas internas e perda de território. Os presbiterianos sulistas reagiram a esses ventos modernos se distanciando dos nortistas, dividindo sua denominação (já fragilizada) em duas, Norte e Sul, assim como todas as outras esferas sociais fizeram em defesa da busca pelo amplo mercado consumidor que seriam os escravos ou, em defesa da exploração do trabalho escravo que sustentava todo um sistema econômico.

O presbiterianismo americano

No campo religioso, o denominacionalismo foi um dos grandes responsáveis pela fragmentação de uma sociedade já dividida. O mosaico constituído pelo campo religioso americano foi definido por Niebuhr como um cenário insular. Em “As origens sociais das denominações cristãs”¹⁸⁴ Niebuhr aborda o tema do denominacionalismo na América relacionando-o com o regionalismo. Ele confere ao fenômeno do denominacionalismo cinco causas principais: o isolamento causado pela extensão e pelo processo desigual de povoamento do território; a presença de duas raças predominantes distintas no processo de formação americano (ele ignora a existência dos índios, acredito que devido ao afastamento entre os índios e a sociedade ali formada); a existência de um período de imigração em massa, especialmente de origem europeia; a inserção de negros na América e o regionalismo, fruto da existência

¹⁸⁴ NIEHBUR. R. As origens sociais das denominações cristãs. São Paulo: Haste. 1992.

de dois tipos de desenvolvimento econômico distintos. De acordo com o autor, foi a combinação desses fatores que promoveu a fragmentação do cristianismo nos Estados Unidos.

O avanço para o Oeste teve características próprias e entre elas o desenvolvimento de uma economia nem comercial, como se desenvolvesse na costa leste, nem totalmente agrária, como a sulista, muito embora tenha tido características bem próximas desta última. A doutrina e a prática política também foram, segundo Niebuhr, diferenciadas na expansão para o oeste. O ambiente de fronteira exigia dos habitantes mais esforço para a sobrevivência. Pode-se expandir aqui aquilo que o autor diz sobre o oeste, para também caracterizar, de modo geral, a sociedade sulista e os desafios apresentados pela fronteira. O individualismo da fronteira tem como efeito o afastamento da sociedade do Leste (Norte) e a fixação de direitos inalienáveis sobre a terra conquistada, segundo a mentalidade dos pioneiros. O amor à liberdade era grande, entretanto, a fixação em relação à escravidão também estava presente. Tal fixação pode ser justificada através da identificação do algodão como produto de imenso valor no mercado mundial, mas também se justifica através da crença no direito inalienável à propriedade, conquistado pelos cidadãos. Assim sendo, mesmo que se buscassem a liberdade, essa liberdade se referia à liberdade de comércio, de negociação, de crença e de direito à propriedade, e não à liberdade de todos os indivíduos. Os negros não eram cidadãos e sim propriedade, o que, segundo aquela mentalidade, os excluía do direito à liberdade, reafirmando o direito à propriedade.

O conflito estabelecido entre Leste e Oeste (Norte e Sul) foi, segundo o autor, muito mais uma questão de interesses opostos entre uma região de comunidades agrícolas e uma outra de comunidades comerciais. O conflito foi em último caso econômico e político. Quando Niebuhr assim o diz, ele aborda claramente o regionalismo existente nessas duas sociedades e abre ainda a questão do reflexo que esse conflito teve no campo religioso. O autor afirma que também houve cismas dentro das denominações devido aos desentendimentos gerados no campo econômico.

As mesmas causas que produziram conflitos políticos e econômicos promoveram controvérsias e cismas religiosos. Em razão disso, as igrejas da América, não menos do que as da Europa, têm com frequência estado mais sujeitas à influência do ambiente regional ou de classe do que às crenças comuns do Evangelho. Sob a influência de conflitos regionais, os cismas religiosos ocorreram com mais frequência, despertaram mais cedo, e duraram mais do que as divisões políticas. Os Estados do Leste e do Oeste, do Norte e do Sul, foram capazes de restabelecer a unidade política mais depressa do que as igrejas do Leste e do Oeste, do Norte e do Sul, pudessem reafirmar sua integridade eclesiástica.¹⁸⁵

Ao afirmar isso, o autor levanta a questão da força do regionalismo sobre as características que unem as denominações sob os preceitos do cristianismo, e vai ainda mais fundo, indicando que tais preceitos seriam mais fracos do que a identidade regional, mesmo dentro de uma mesma denominação. As denominações tiveram dentro de si representadas as discussões que antecederam os cismas políticos. O surgimento do movimento do grande despertar, o caráter emocional que despontou nas religiões de fronteira, contraposto ao racionalismo que se verificava nos centros urbanos do Leste/Norte, marcam as primeiras reações das denominações à Modernidade e destacam as diferenças na predisposição dessas duas sociedades a reagirem a partir de seus contextos à modernização do pensamento e ao questionamento do lugar da religião na sociedade e ao conseqüente processo de secularização que se formava.

A religião desenvolvida no Leste/Norte pode ser identificada, como nos lembra o autor, como uma religião urbana, burguesa e de caráter nacional, mais propensa ao racionalismo e à adaptação aos conceitos de Modernidade e secularização. Em contrapartida, a religião de fronteira do Oeste, e mesmo a do sul, tem um caráter emocional mais afluído, há uma resposta mais positiva à estimulação religiosa emocional. Se por um lado o caráter emocional da religião de fronteira detectado no Oeste está presente no Sul, o apego à ortodoxia também o está. No caso da região Oeste a ortodoxia não tinha tanto destaque uma vez que era uma região fronteira, pouco explorada e de

¹⁸⁵ NIEHBUR. R. As origens sociais das denominações cristãs. São Paulo: Haste. 1992.p.90.

ocupação mais recente. Neste caso a presença da religiosidade emocional, popular, era mais comum devido a esta fixação ainda incipiente de pessoas e à ausência de instituições já estruturadas ali estabelecidas. Assim sendo, ela era uma religião com apego emocional ao ambiente religioso e a ética e moral cristãs, mas também se baseava muito na hierarquia e estrutura da Igreja, como forma de legitimação de sua sociedade “semi-aristocrática”. As denominações cristãs tiveram, segundo o autor, diferentes reações à fronteira. Entre elas, a resistência à influência do ambiente de fronteira sobre a instituição e sua ortodoxia e prática religiosas; a incapacidade de se adaptar ou a adaptação às necessidades do ambiente.

No caso da Igreja Presbiteriana, como uma igreja fundamentada em uma rígida estrutura organizacional e hierárquica, a denominação passou por grandes desafios na fronteira. Inábil para se adaptar às necessidades e interesses da fronteira, a Igreja Presbiteriana sofreu perdas e mesmo cismas. O clamor por alguma forma de relaxamento da moral e da disciplina religiosa teve significativo impacto dentro da Igreja. A tradição, representada pelas igrejas do Leste através da Antiga Escola, se contrapôs ao novo espírito religioso do Oeste, representado pela Nova Escola (foram estas as duas facções em que se dividiu a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, em função do movimento do Primeiro Grande Despertar, provocado pelo impacto da Modernidade na América). As discussões chegaram a tal ponto que em 1837 as escolas se dividiram. O impacto do 1º Grande Despertamento sobre a denominação separava as Igrejas em adeptas do que Niebuhr descreve como o surgimento de pregações, na Igreja Presbiteriana de fronteira, fervorosas. “Ricas em imagens, nervosas agitações se estendendo de pessoa para pessoa, de cidade para cidade, súbitas aquisições de paz, tudo muito semelhante ao fenômeno quase contemporâneo do reavivamento metodista na Europa”.¹⁸⁶ Na denominação Presbiteriana as pregações do despertar permaneceram sob liderança do clero formado nos presbitérios, e as discussões abertas nos sínodos abordavam questões muito mais de ordem prática do que teológica.

¹⁸⁶ NIEHBUR. R. As origens sociais das denominações cristãs. São Paulo: Haste. 1992.p.95.

A divisão entre escolas havia ocorrido nas primeiras décadas do século XIX havia explicitado a existência de questões teológicas irreconciliáveis no seio do presbiterianismo americano. O Primeiro Grande Despertar provocara uma onda de sucesso e expansão do presbiterianismo americano. Com seu pensamento pós-milenar politizado os presbiterianos envolveram-se nas lutas de independência e pregavam a ideia de construção da terra prometida nos Estados Unidos, associando o país à ideia de Nova Jerusalém. Revisitamos aqui as circunstâncias em que se deu o Primeiro Grande Despertar. O desenvolvimento de novas ideias teológicas impulsionado por uma onda de cientificismos e inovações tecnológicas no final do século XVIII tornou necessária uma reação da Igreja para resgatar ou reafirmar (em alguns casos) seu lugar nos corações dos indivíduos.

Em busca de restaurar a posse dos bens simbólicos, ou seja, dos elementos provedores de significação à vida e à existência humana, diante de Deus, as igrejas norte-americanas desenvolveram uma linha de ação missionária interna, cujo principal objetivo era angariar fiéis dentro do próprio território. Ao mesmo tempo possuíam um discurso politizado de conscientização e letramento da população, como forma de prática verdadeira do protestantismo (calvinista, no caso dos presbiterianos). Aos poucos os presbiterianos tornaram-se (conforme expresso em seus próprios relatórios e em bibliografia acerca de sua história) referência entre os, letrados e politizados, representantes do povo à época da independência. De fato, possivelmente em função de sua atuação política e educacional, eles foram também uma das três denominações que mais cresceu no período conhecido como Primeiro Grande Despertar, tendo seu rebanho quase duplicado ao longo de cinco décadas.

Posteriormente à independência os presbiterianos mantiveram seu posto de referência entre aqueles de mentalidade mais progressista e libertária; sendo então a relação da Igreja com a questão da escravidão extremamente conturbada por razões óbvias. Como tudo que acontecia na Europa não poderia deixar de exercer alguma influência no cenário religioso norte-americano, no início do século uma segunda onda de despertamentos insurgiu do outro lado do oceano e teve grande efeito em terras americanas. Uma nova

forma de pensar a religião, distanciada da ortodoxia e mais próxima de um discurso emocional, sem o preparo acadêmico - valorizado até então - disseminou-se aos poucos, fazendo com que denominações mais ortodoxas, como a Presbiteriana, perdessem campo entre a população geral. É nesse panorama que surge a primeira grande querela dentro do presbiterianismo americano. Uma facção acreditava ser necessário render-se à onda emocional que tomava conta do discurso religioso da época. Foram recepcionados¹⁸⁷ líderes religiosos, sem preparo formal, mas que faziam sucesso com seus discursos inflamados de emoção. Fundou-se aí a Nova Escola Presbiteriana, com o intuito de promover uma postura mais progressista no seio do presbiterianismo, em crise.

A Nova Escola fundamentava seu pensamento na ideia de que a Igreja precisa adaptar-se à realidade em face da qual se encontrava, sendo sempre um organismo dinâmico, abrindo-se ao discurso emocional, se necessário, para garantir sua sobrevivência em um momento de resgate da relação emocional do fiel com a Igreja, distante do conhecimento teológico, antes valorizado. A Velha Escola Presbiteriana, como ficou nomeada a outra facção, recusava-se a aceitar os “modismos” emocionais do Segundo Grande Despertar, mantendo-se fiel à ortodoxia de sua religião. A Velha Escola defendia as raízes tradicionais do presbiterianismo, o letramento, o controle do discurso religioso por parte de pastores formados nas escolas e seminários presbiterianos. Somente assim, acreditavam os membros dessa Escola, estariam os detentores do discurso preparados (eficientemente) para liderar o rebanho no caminho correto do cristianismo.

Entretanto, apesar de significativa, esta separação não representou um ocaso total dentro do presbiterianismo americano. O que tento indicar, deste ponto em diante é, exatamente, como estas ondas de pensamento modernos, que tantos efeitos (para o bem ou para o mal) provocaram no meio religioso presbiteriano dos Estados Unidos, não significaram tão profundo enfrentamento nas fileiras tomadoras de decisão institucional quanto a questão da escravidão.

¹⁸⁷ Os grandes líderes leigos do reavivamento religioso eram, geralmente, vindos de outras localidades. Antes do surgimento de grandes nomes do reavivamento local, muitos ícones deste movimento vieram da Europa para os Estados Unidos para fazer suas pregações emocionais e reconquistar os fiéis para as fileiras das Igrejas.

Esta questão, que tornou-se o estopim da Guerra Civil, dividiu a Igreja, como dito, entre memorialistas (como se identificavam) e escravistas. No *Discurso sobre a escravidão*¹⁸⁸ de 1850 o “possuir escravos” é discutido de forma franca e aberta (em um discurso de defesa do instituto) e a escravidão é localizada em uma zona cinzenta, não sendo – para o discursista – nem uma ação totalmente virtuosa, nem mesmo uma completamente viciosa, conforme podemos ver na transcrição a seguir.

Existe ainda um estado de coisas na sociedade humana, que pode ser chamado de uma relação mista. No sentido descrito acima, esta relação não é puramente virtuosa, por um lado e, nem puramente pecaminosa, por outro. Mas, toma parte nas propriedades de ambos os tipos de relação. Agora, sob qual esfera de relações devemos enquadrar a relação escravista? Certamente, não sob a primeira esfera. E também, claramente, não sob a segunda. É palpavelmente possível uma terceira. Observados dois fatos. A escravidão não carrega a primeira e mais crucial marca, nem de uma relação perfeitamente virtuosa, ou de uma relação perfeitamente viciosa. Ela, por um lado, não foi planejada por Deus e por outro, também não foi expressamente proibida por Ele. Novamente, a escravidão carrega as quatro características remanescentes de cada classe.¹⁸⁹

Uma relação mista, assim é chamado o instituto da escravidão. Colocado como algo entre o puro e o profano, mas necessário à sobrevivência da sociedade e dos próprios negros (de acordo com o autor), mas, o que se pode extrair de tal argumento? Note-se que, apenas poucos anos antes da deflagração do conflito civil que quase destruiu o país (a Guerra de Secessão), até mesmo as instituições religiosas estavam a discutir a questão da escravidão como um ponto central na narrativa nacional, que necessitava de atenção. Como base da economia de *plantation* sulista a mão de obra escrava era indispensável à manutenção da sociedade daquela região, tal como se

¹⁸⁸ Speech on Slavery. Speech on slavery, Princeton Review, 1850.

¹⁸⁹ There exists also such a state of things in human society as a mixed relation. In the sense above described, it is neither purely virtuous on the one hand, nor purely vicious on the other, but partakes of the properties of both. Now under which of these categories shall we place the relation of slaveholding? Certainly not under the first head. As clearly not under the second. Palpably under the third. Observe two facts. Slaveholding does not bear the first and capital mark either of relations perfectly virtuous, or of those perfectly vicious. It was not planned by God on the one hand, neither is it expressly forbidden by God on the other. Again, slaveholding equally divides the four remaining characteristics of each class. Speech on slavery, Princeton Review, 1850.p.7.

havia estabelecido; enquanto milhares de potenciais funcionários e consumidores em uma economia capitalista, estes mesmos escravos interessavam aos homens de poder do Norte. Mas as igrejas, nesse meio, tentavam manterem-se neutras para evitarem perdas de fiéis das duas frentes, muito embora o discurso pendesse na grande maioria das vezes para a condenação da prática escravista. Em minhas pesquisas a esmagadora maioria dos discursos presbiterianos dominicais e relatórios de convenções relatam uma posição fortemente contrária à escravidão, apesar da existência de resistentes dentro da própria igreja que, determinados a manterem seu status social e seu meio de vida, defendiam a escravidão como um instituto necessário. A seguir veremos a justificação moral encontrada nestes discursos para a manutenção da escravidão.

Cotton Is King

Há agora apenas uma grande pergunta que divide o povo americano e que; como grande perigo para a estabilidade de nosso governo, a concordância e a harmonia de nossos cidadãos, e a perpetuação de nossas liberdades; divide-nos por uma linha geográfica. Daí estranhamento, alienação e inimizade, surgiram entre o Norte e o Sul, e aqueles que, a partir dos "tempos que testam as almas dos homens", foram ombro a ombro afirmar os seus direitos contra o mundo; que, como um bando de irmãos, se uniram para construir este tecido justo da liberdade humana, estão agora quase no ato de girar seus braços fraticidas contra o peito uns dos outros.¹⁹⁰

Cotton is King and pro-Slavery Arguments é uma obra formada por textos de múltiplos autores, onde são abordas questões das mais variadas áreas em consonância com o tema da escravidão. Como o próprio título já adianta, nestes textos os autores buscam justificar a escravidão como um dos mais importantes pilares de sustentação da economia algodoeira que, não

¹⁹⁰ There is now but one great question dividing the American people, and that, to the great danger of the stability of our government, the concord and harmony of our citizens, and the perpetuation of our liberties, divides us by a geographical line. Hence estrangement, alienation, enmity, have arisen between the North and the South, and those who, from " the times that tried men's souls," have stood shoulder to shoulder in asserting their rights against the world ; who, as a band of brothers, had combined to build up this fair fabric of human liberty, are now almost in the act of turning their fratricidal arms against each other's bosoms. HAMOND et all. *Cotton is King and Pro Slavery Arguments*. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860. p.III.

pode ser extinta, sob pena de provocar a falência de toda a sociedade por ela financiada. Tais argumentos variam desde a significativa contribuição econômica dada pelo *plantation* do algodão, perpassando os esforços em cristianizar os negros; a indolência característica, segundo os autores, desta população escrava; a necessidade da escravidão como pilar econômico, mas também, cultural da sociedade sulista e; o caráter tradicional do “velho sul”¹⁹¹ e a posição da escravidão como condição de existência da tradição sulista. É construída uma série de críticas aos estados do Norte e seus movimentos abolicionistas que, segundo os autores, desrespeitam a essência sulista, seus costumes e sua propriedade¹⁹². A fronteira criada entre estados pró-abolição e estados escravistas é criticada pelos autores como algo artificial e profano, uma vez que atenta contra a existência da União, firmada pela Guerra de Independência contra a Inglaterra.

Esta obra visa expor argumentos racionais que justifiquem a manutenção da escravidão no Sul e, que paralelamente, desperte nos opositores do Norte o respeito por suas escolhas. Aqui se defende uma das características mais peculiares da República norte-americana, qual seja a independência dos Estados frente à União. Estes, ao assinarem o pacto republicano, estabeleceram um regime de governo sustentado por Estados relativamente independentes que, em função da proteção nacional, conferiam uma parcela de seus poderes ao governo central. Deste modo o Governo Federal nos Estados Unidos disporia de poderes para comandar o exército e legislar sobre questões gerais, respeitando, entretanto, as liberdades individuais de cada um dos Estados membro. A questão da escravidão, bem como as questões tributárias, a necessidade ou não de existência de um banco central (controlador das taxas de juros e câmbio), além da discussão

¹⁹¹ Old South; expressão usada pelos norte-americanos em referência à sociedade sulista. Apesar da expressão conceder a tal região um aspecto tradicional milenar, a sociedade sulista oligárquica em seus anos iniciais mais se assemelhava a um aglomerado (ainda que esparso) de aventureiros, vivendo em condições precárias e rurais, em busca de condições de vida mais favoráveis do que as que haviam deixado na Europa. Como vimos muitos destes indivíduos buscaram construir na América uma sociedade espelhada naquela monárquica que haviam deixado para trás; procurando, entretanto se incluírem em parcelas superiores como se na América tivessem se tornado membros da corte.

¹⁹² Em referência especial, o foco se detém na propriedade humana, ou seja, na propriedade de escravos, declarada no texto como um direito não apenas constitucional, mas também reconhecido por Deus, Ele mesmo, nas Escrituras sagradas.

envolvendo a construção de ferrovias (muito necessárias ao Norte, mas dispensáveis ao Sul rico em rede fluvial navegável) foram, paulatinamente, se acumulando nos centros de discussão do Congresso, até que, todas elas, se manifestaram no ponto de ruptura representado pela escravidão.

Esta obra que em seguida analiso trás a tona o escalonamento das disputas interestaduais como um elemento potencialmente explosivo para a saúde da União. Publicada no ano em que eclodiu a Guerra, mas escrita pouco tempo antes, a obra antevê no futuro uma guerra entre compatriotas, que eram incapazes de compreenderem a realidade e as necessidades de cada um. A escravidão, sobretudo, é abordada como uma questão mais profunda do que a propriedade. Assim como o discurso presbiteriano, que será exposto a seguir, a escravidão é vista sob o espectro do dever. Com uma conotação quase religiosa, no qual o dever do servo encontra no senhor reciprocidade e conforto.

A visão sulista apresentada em ambos os documentos ¹⁹³ é de que não só a existência da escravidão não deveria ser considerada como um pecado cometido pelos senhores, como deveria ser vista como uma condição natural, imposta por Deus a diferentes indivíduos. Em um dos polos da relação estava localizado o senhor que deveria, obrigatoriamente, ser misericordioso, atencioso, orientar seus escravos em todos os temas da vida, lhe proporcionar o conhecimento necessário para o bom exercício do trabalho além de promover o contato deste com Deus, através das Escrituras. Independentemente da denominação escolhida, o que todos parecem concordar é que cristianizar o servo¹⁹⁴ era imperativo para que este reconhecesse seu devido lugar no mundo e para que o trabalho proposto por Deus ao senhor de escravos estivesse devidamente cumprido.

¹⁹³ Cotton is King e Speech on Slavery.

¹⁹⁴ Os documentos utilizam as palavras Senhor, para designar o possuidor de escravos e; Servo, para designar os escravos. A utilização frequente da palavra servo, muito embora tenha denotação diferente, assume um caráter conotativo no texto. Onde os autores afirmam estarem falando dos escravos (slaves), valendo-se também do termo servo para denominar aqueles a quem escravizam. Muito embora reconheça a diferença prática entre as duas posições em uma sociedade, ressalto que os textos utilizam ambos os termos para fazerem referência aos escravos.

O trabalho de cristianização, destacado no discurso que analiso a seguir (*Speech on Slavery*) como um esforço contínuo de todas as denominações sulistas para a humanização das populações negras escravas do Sul dos Estados Unidos, é mais uma vez tema de relevância reconhecida, às vésperas da Guerra de Secessão. Como uma das maiores denominações cristãs dos Estados Unidos até a eclosão do Segundo Grande Despertar, a importância Presbiteriana nessas ações é clara. Com grande número de fiéis, pastores e presbitérios espalhados até mesmo em territórios esparsamente habitados, os presbiterianos dedicaram-se intensamente à tarefa representada pelas missões de cristianização internas.

Nós temos informações muito limitadas sobre este assunto, pelas razões já mencionadas, mas são informações suficientes para dar uma ideia do zelo com o qual estes trabalhos (de evangelização) são realizados pelas várias denominações cristãs. Assim, entre os Presbiterianos da Velha Escola afirma-se que cerca de cem ministros estão envolvidos na instrução religiosa dos negros, exclusivamente.¹⁹⁵

Verifica-se aqui, para além do esforço em demonstrar a presença de missões específicas para a conversão da população negra e escrava, o fato de que a Velha Escola Presbiteriana se encontrava engajada em tal tarefa. O desenvolvimento de projetos de cristianização de negros por parte da Velha Escola se aproximava de duas questões chave que ocorriam na Igreja Presbiteriana à época: 1) a disputa entre as ortodoxias e o reavivamento do Segundo Grande Despertar (motivo das discórdias entre, a Nova e a Velha, escolas presbiterianas); 2) o alinhamento dos presbiterianos sulistas à escravidão como modo de sustento e perpetuação de sua sociedade. Percebe-se, portanto, que a Velha Escola estava muito mais engajada na tarefa de evangelização sulista do que a Nova Escola. Esta afirmação é possível

¹⁹⁵ We have very limited information on this subject, for the very reasons just mentioned, but enough to give some idea of the zeal with which these labors are prosecuted by the various Christian denominations. Thus, among the Old School Presbyterians it is stated that about one hundred ministers are engaged in the religious instruction of the negroes exclusively. AUTOR et al. HAMOND et al. *Cotton is King and Pro Slavery Arguments*. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860.p.162.

também com base na informação anteriormente obtida de que a Velha Escola estava mais presente no Sul do que no Norte. Assim, as características, progressista e conservadora de ambas as sociedades no campo econômico social refletiam também no campo religioso das missões. *Cotton Is King* ressalta que eram computados em torno de 38 mil presbiterianos entre a população de escravos do Sul dos Estados Unidos, número significativamente inferior ao de metodistas, mas ainda sim muito alto.

Mais uma vez o argumento em defesa da escravidão como um direito reconhecido nas próprias Escrituras é trazido à discussão. Ter um escravo era novamente vez considerado um ato natural; tão natural que encontrava precedentes no Antigo Testamento, assim como no Novo Testamento. E a atuação dos presbiterianos em função da justificação através da Bíblia é destacada como uma das mais perspicazes e dotadas de referências bíblicas. Conclui-se que, muito embora o argumento abolicionista tenha destacado, dizem eles, os maus tratos sofridos pelos escravos em todo o território dos Estados Unidos, o caráter desumano da manutenção de um indivíduo na situação de escravo, a impossibilidade de conceber um escravo como um terço de um cidadão (para efeitos de eleição de representantes no Congresso), a insustentabilidade da economia baseada na escravidão, a necessidade da criação de um exército de consumidores para os produtos nacionais, entre outras questões elementares; os presbiterianos centraram seus estudos de forma mais profunda e mais contundente na situação da escravidão como um direito dado por Deus a tais indivíduos, para que operassem em Seu nome, Suas obras.

Ninguém nega que a Bíblia condene toda forma de injustiça, crueldade, opressão e violência. E até onde as leis, então existentes, autorizaram esses crimes, a Bíblia os condenou. Mas que argumento mais forte que pode ser apresentado, para provar que os escritores sagrados não consideravam a posse de escravos como, em si, pecaminosa, do que enquanto condenam todo tratamento injusto ou indelicado (mesmo ameaçador), por parte dos senhores em relação a seus escravos, eles não condenam a escravidão em si? Enquanto

eles exigiam que o mestre tratasse seu escravo de acordo com a lei do amor, eles não ordenavam que ele o libertasse.¹⁹⁶

Deste modo, mais uma vez a posse de escravos em si não é a questão condenada por estes indivíduos. Em um discurso que parece desconhecer a realidade ou até mesmo tentar camuflá-la, eles defendem que a posse de escravos não é o problema em si do sistema, e sim o tratamento cruel, o qual eles afirmam que nenhum sulista praticasse. Em realidade sabemos que o tratamento cruel, os estupros e o abuso de poder eram a realidade cotidiana dos escravos e a tentativa de se evitar que o discurso moderno, capitalista e progressista invadisse seus cotidianos fazia com que tal realidade fosse negada, entre os fazendeiros ou entre os pastores. A escravidão representava o bastião de sua sociedade e a Modernidade, na forma do abolicionismo, era prejudicial ao seu modo de vida. Para sustentar os luxos e caprichos de uma casta da sociedade sulista, até mesmo o mais cristão dos cristãos se rendia a uma custosa tarefa de procurar na Bíblia a justificação para seus atos cruéis e injustos. Ou seja, mesmo frequentadores assíduos dos templos presbiterianos, membros ativos da sociedade e crentes da piedade cristã que fundara a religião civil dos Estados Unidos, estavam dispostos a procurarem na Bíblia por argumentos que conferissem legitimação à sua propriedade sobre os corpos e vidas de outras pessoas, meramente pelo fato de serem negras.

Por fim, argumentam que a grande questão que deve figurar no cenário político americano, em lugar das “injustas” discussões acerca do que chamam de modo de vista sulista, é a questão do “agrarianismo”. E concluem que a cruzada do Norte contra o Sul envolve muito mais do que a pecaminosidade ou não do instituto da escravidão, ou as questões de ordem financeira que estariam envolvidas em libertar os escravos, construir ferrovias ou criar um banco central nacional. A grande questão é a ameaça socialista, como afirma o

¹⁹⁶ No one denies that the Bible condemns all injustice, cruelty, oppression, and violence. And just so far as the laws then existing authorized these crimes, the Bible condemned them. But what stronger argument can be presented, to prove that the sacred writers did not regard slaveholding as in itself sinful, than that while they condemn all unjust or unkind treatment (even threatening), on the part of masters towards their slaves, they did not condemn slavery itself? While they required the master to treat his slave according to the law of love, they did not command him to Bet him free. HAMOND et al. Cotton is King and Pro Slavery Arguments. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860. p.852.

próprio texto¹⁹⁷, deste dito “agrarianismo”, que se pode depreender do documento, seria algo parecido com uma tendência à reforma agrária, composta pela divisão justa e igualitária de terras, pelo subsídio do governo aos pequenos produtores e pela distribuição de renda justa. Este seria o problema central do Norte. Em face do movimento moderno, não apenas o Sul estaria ameaçado em suas raízes tradicionais, mas também o Norte teria um problema com o qual lidar. Os ataques constantes do Norte em relação ao modo de vida sulista seriam nada mais do que, uma forma de desviar as atenções destes problemas, centrando-as na questão da escravidão.

Speech on Slavery:

O discurso apresentado na Assembleia Geral Presbiteriana em Detroit, em maio de 1850, por Joseph C. Stiles, traz consigo a materialização do pensamento do sulista presbiteriano em relação à questão da escravidão. Neste discurso, difundido em todas as regionais, a defesa do instituto escravista com base em argumentos bíblicos, no questionamento aos argumentos abolicionistas e, principalmente na moralidade da prática, diante dos padrões morais cristãos a serem exercidos pelos presbiterianos. Neste texto vê-se mais do que a defesa de ideais religiosos, filosóficos ou políticos. A questão econômica, da escravidão como sustentáculo de toda uma sociedade e sua legitimação encontravam-se, já em 1850, dependentes de uma forte defesa, em uma discussão profunda sobre direitos humanos, cristianismo, superioridade racial e direito à propriedade privada.

Aquela sociedade que até pouco tempo subsistira em condições precárias, econômicas e sociais, e experimentara um crescimento e fortalecimento significativos com o desenvolvimento das indústrias de exportação de algodão e tabaco, tinha todo seu modo de produção questionado. E, conseqüentemente, sua existência era colocada à prova. Os argumentos pró-abolição, como vimos, levavam à defesa do capitalismo industrial, baseado na mão de obra assalariada, como modo de produção mais adaptado ao pensamento moderno. Deste modo, a sociedade sulista,

¹⁹⁷ HAMOND et all. Cotton is King and Pro Slavery Arguments. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860.p.897.

basicamente rural e com exército de consumo e exército industrial de reserva praticamente inexistentes, representava o velho e ultrapassado meio medieval de vida.

A todo o rol de argumentos abolicionistas divulgados, principalmente a partir de 1830, reagiu toda uma gama de argumentos tendentes à manutenção da escravidão. Conforme vimos, Merk nos lembra de que para cada Estado abolicionista anexado, por força política, os escravistas exigiam que um outro Estado de regime escravista fosse inserido na federação, mantendo assim igualitária a balança do sistema produtivo da nação, postergando a tomada de decisão referente ao regime unificado nos Estados Unidos. O autor destaca ainda a força econômica e, conseqüentemente política, que obtinham os Estados do Sul, sendo capazes de fazer e manter tais exigências. Entretanto, o desenvolvimento econômico do Norte fez com que a balança pendesse para o lado abolicionista e, somando-se a outras questões, tornasse a situação insustentável do ponto de vista político.

Em 1850 foram promulgadas as “*Slavery resolutions*” que abordavam o tema da escravidão em sua completude e com a defesa da abolição do instituto. Mais tarde estas resoluções ficaram conhecidas como “*Compromise on Slavery*”. O discurso escravista dos presbiterianos, em reação às “*Slavery Resolutions*”, proferido em 1850, analisarei a seguir.

a) o argumento da liberdade

Mesmo diante do discurso libertário levantado pela facção “memorialista”, a que se refere o orador da Assembleia Geral Presbiteriana de 1850, a base do discurso proferido defende que exista uma fundamentação moral para a manutenção da escravidão. Embora não seja possível, de acordo com o orador, enquadrar a escravidão em um espectro de ação estritamente virtuosa, não é, tampouco, possível enquadrá-la no espectro do imoral. Vê-se que ainda que o discurso antiescravista tivesse crescido dentro do presbiterianismo, e até mesmo reunido nova e Velha Escola nos estados do Norte, o Sul ainda em 1850 mantinha publicamente a posição pró-escravidão. Não era apenas uma questão moral, era uma questão de pôr à prova, de forma

profunda, toda a fundação sócio econômica de uma sociedade que se via em estado calamitoso.

Não apenas a mão de obra escrava era necessária, como era fundamental para a manutenção da sociedade e do mito de fundação da identidade sulista. A oposição constante encontrada dentro do Congresso americano entre Norte e Sul sobre questões como a fundação ou não de um banco central nacional, o financiamento do transporte ferroviário, a norma de anexação de territórios onde se primava pela liberdade e pela livre iniciativa; todas estas eram questões que prejudicavam a economia sulista e levantavam questionamentos sobre suas supostas verdades. O crescimento do apoio à abolição, por meio de discursos públicos, políticos e até mesmo por meio de jornais que cresciam ou eram criados à época, tornavam a resistência da cultura escravista cada vez mais difícil. A influência do pensamento progressista que se consolidava na Modernidade e o fortalecimento do capitalismo, enquanto modo de produção dominante, faziam com que a sustentação de um meio de vida escravista se tornasse cada vez mais insustentável. A proibição do tráfico internacional de escravos, ocorrida em 1808, já havia desferido o primeiro grande golpe na cultura escravista, e o aumento da fiscalização do tráfico interestadual¹⁹⁸, que por algum tempo foi capaz de suprir a demanda por mão de obra escrava, aumentou os preços dos escravos, acrescentando mais um problema à equação da economia sulista em crise.

Repetimos, portanto, sobre uma declaração inteligente do caso em geral, é difícil conceber como uma pessoa sincera poderia julgar que o simples fato de possuir escravos constitui que nossos irmãos do Sul sejam tais "*prima facie*" pecadores, fazendo dever desta o início do processo criminal contra eles, na medida em que sua autoridade se estender, para impor

¹⁹⁸ Esta modalidade de tráfico escravista cresceu exponencialmente após a proibição da importação de negros para escravidão. Contudo até mesmo com o sequestro de negros livres residentes em estados do Norte, que, uma vez separados de suas famílias, eram levados para trabalharem como escravos. Arrancados de suas famílias, estes indivíduos eram destituídos de suas identidades, torturados em uma base diária para aceitarem seu "novo lugar na sociedade", enquanto escravos. Estes relatos foram eternizados no formato de filme através da película *12 anos de escravidão*, filme de 2013, premiado pela Academia de Cinema Norte americana com o Oscar de melhor filme; seguindo um movimento pelo reconhecimento das mazelas do passado histórico americano.

imediatamente por toda a extensão e largura da Igreja sua condenação.¹⁹⁹

O argumento da não completa “pecaminosidade” do instituto da escravidão, utilizado na Assembleia Presbiteriana de 1850, pode de alguma forma retratar não apenas a resistência dos sulistas ao discurso libertário, mas também o desespero de tais indivíduos, buscando respostas teológicas para a justificação de seus atos. Por vezes o discurso abolicionista recorreu à questão moral/religiosa para valer-se de argumentos que destacassem a impureza da escravidão, como uma forma cruel de exploração do trabalho e como um pecado da violação da liberdade de outros seres humanos; especialmente após a *Declaração dos Direitos dos Homens* (promulgada em 1789, durante a Revolução Francesa). Ou seja, mesmo tentando partir majoritariamente de uma premissa secular/laica, o discurso antiescravista viu-se por vezes obrigado a recorrer a argumentos religiosos para defender a abolição da escravidão como uma obrigação não apenas social, mas também moral dos Estados Unidos.

Baseando-se no pressuposto da aceitação divina da existência da escravidão, o escravista a discursar tenta sustentar não apenas o instituto aqui discutido, mas também seu status social. Este conquistado a duras penas e criado como uma imagem (distorcida) da nobreza europeia há muito deixada (e falida) no velho mundo. Esta tentativa de recriação de padrões sociais, que de alguma forma se assemelhassem àqueles medievais, pode ser considerada uma forma de recriação do passado glorioso, numa tentativa de conceder à sociedade sulista um status de tradição e pertencimento aos colonos, sem terra, sem nação e sem identidade, que há muito havia ali se estabelecido. Foi uma forma de dar cores mais agradáveis à realidade de desbravamento, conquista e fundação dos Estados Unidos enquanto nação.

O referido discurso prossegue, direcionado no sentido da justificação da escravidão em outros pontos (a serem aqui trabalhados). O segundo

¹⁹⁹ We repeat, therefore, upon an intelligent statement of the case at large, it is hard to conceive how any candid person could adjudge that the simple fact of holding slaves constitutes our Southern brethren such " prima facie sinners" as makes it the duty of this Assembly, as far as its authority extends, to enjoin forthwith the commencement of criminal process against them, throughout the length and breadth of the Church. Speech on slavery, Princeton Review, 1850. p.10.

argumento pró-escravidão ali apresentado se fundamenta na afirmativa da incapacidade do negro em se auto gerir. O proprietário (branco) de um escravo representaria, neste cenário, a figura do mantenedor, o benfeitor, daquele capaz de prover aos seus escravos uma vida verdadeiramente digna e saudável.

Direitos humanos, eu acredito, sejam, sumariamente, três. 1º O direito à existência. A Vida é uma dádiva de Deus e opera um direito à existência sobre todos, exceto sobre aquele que a concede. Este direito envolve um uso razoável das faculdades e poderes do sujeito. 2º. O direito à felicidade. O criador cercou os seres humanos com todos os objetos necessários para suprir os desejos de sua natureza, investindo-o de um direito à satisfação, um direito à felicidade. 3º. Um direito à supervisão. (...) Deus, na criação ou na providência, designou uma tutela e, todos os homens podem sentir que cada ser humano tem direito a uma supervisão sábia e caridosa. Uma criança, por natureza, não possui poder de autogoverno. Deixada sozinha, uma criança irá, certamente irá machucar-se, ou pior. Deus, na constituição das coisas, supriu suas necessidades através da relação parental. (...) Eu acredito agora, Sr. moderador; que estas três coisas são aplicáveis ao caso em questão. 1º O escravo é incapaz de autogoverno. Como observação geral, quem duvida disto? 2º A libertação, repentina, do escravo da direção costumeira do mestre produziria prejuízos irreparáveis para si e para a sociedade. Quem questiona isso? 3º. Deus apontou para a parte que deve exercer controle sobre ele. Isso também é inegável.²⁰⁰

O recurso da oratória, do qual o autor do discurso se utiliza, vale-se de um argumento que busca sustentar-se nos direitos humanos, em uma tentativa de humanizar o instituto da escravidão e o próprio escravista (que assume a

²⁰⁰ Human rights I take to be summarily three. 1st. The right of existence. Life is the gift of God, and operates a right of existence against all save Him who bestows it. This right involves a reasonable use of all the faculties and powers of the subject. 2d. A right of happiness. The Creator has surrounded man with every object suited to refresh the desires of his nature, and thus invests him with a right of indulgence, a right of happiness. 3d. A right of supervision. (...) God in creation or providence has appointed a guardianship, and all men will feel that every such human being has a right to wise and kind supervision. A child by nature has no power of self-government. Left to self-direction, a child will surely injure itself and all about it. God in the constitution of things has made provision for its necessity in the parental relation. (...) I hold now, Mr. Moderator, that these three things are equally applicable to the case in hand. 1st. The slave is incapable of self-government. As a general remark who doubts this? 2d. The sudden release of the slave from the accustomed direction of the master, would produce irreparable mischiefs to himself and to society. Who questions this? 3d. God has pointed to the party who is to exercise control over him. This too is undeniable. Speech on slavery, Princeton review, 1850. p. 12-13.

posição do benfeitor); tenta legitimar, de qualquer maneira, a posse e exploração dos escravos e, ainda, convencer o público do papel (designado por Deus, ele mesmo) do proprietário de escravos na sociedade. Sem este o negro não saberia como sobreviver; seria como uma criança²⁰¹, que, na ausência dos pais, necessita de um tutor, um guardião que zele por seu bem estar; sendo esta criança incapaz de gerir a própria vida, sustentar-se ou mesmo de promover a própria sobrevivência, sem o auxílio daquele designado (por Deus) para fazê-lo. Neste caso, a escravidão nada mais é, para o autor, que um direito do próprio negro de ser protegido, cuidado e guiado por um indivíduo “mais capaz” que ele. Não fosse a comparação oferecida, entre o negro e uma criança, ou o negro e o aprendiz, a posição deste poderia ser aproximada aos animais, que incapazes de proverem/ encontrarem o próprio sustento, enquanto livres, necessitaria do proprietário para fazê-lo.

Note-se, portanto que a tentativa não é de animalizar o negro, e sim, tão somente reiterar o caráter positivo que a escravidão pode ter, não apenas para o escravizador, mas, também, para o escravizado. Este argumento, que infantiliza o negro, sustenta que este último, como criança, não é capaz de demandar sua independência, visto que não saberia exatamente pelo que estaria pedindo. Afirma ainda que aqueles indivíduos brancos, que defendiam a abolição da escravidão, não conseguiam ver o caos que estaria lançado, caso a escravidão fosse extinta de fato. Os “prejuízos ultrajantes”²⁰² que a libertação causariam à sociedade superavam, segundo o autor, “alguns” casos de abuso de poder por parte do mestre. Não seria, portanto, correto com o escravo e nem com a comunidade libertar seres tão despreparados e incapazes para a vida em sociedade.

b) O argumento das Escrituras

Seguindo ainda no discurso de 1850, o discurso proferido argumenta, “Como as Escrituras ensinam que a escravidão é um pecado? Onde se

²⁰¹ Speech on slavery, Princeton Review, 1850, p.12.

²⁰² “outrageous mischiefs” . Speech on Slavery. Princeton Review. 1850 p. 13.

encontra tal texto?"²⁰³. O orador afirma que, muito embora os abolicionistas mais radicais defendessem a natureza pecadora do instituto da escravidão, esses mesmos teriam falhado em encontrar, literalmente, referências bíblicas que afirmassem, irrefutavelmente, tal natureza. Tal discurso, estritamente abolicionista, estaria, em lugar de utilizar justificativas bíblicas, "abrindo espaço para heresias e deixando a Bíblia de lado"; falhando "miseravelmente" em defender o argumento levantado.

"Faça aos outros em suas circunstâncias o que você gostaria que fizessem a você na sua, " a passagem provaria a doutrina que é trazida para estabelecer, mas o mundo perderia muito mais do que o escravo ganharia. Tal interpretação destrói toda a sabedoria e filantropia deste nobre texto. Essa palavra de Jesus Cristo exige que façamos aos outros em suas circunstâncias, como faríamos se fizéssemos conosco se estivéssemos na mesma situação. Como eu sou como meu irmão, não desejo ser escravo. Mas se eu estivesse no lugar do escravo - por um lado, destituído de toda capacidade competente para me apoiar, proteger ou orientar-me, por outro, submetido à autoridade de um superior, que me geria em grande parte para finalmente desenvolver meu poder de servir a Deus, ao homem e a mim mesmo para maior vantagem - estou preparado para dizer que desejaria ser escravo. Toda essa classe de passagens, portanto, apropriadamente interpretada, sustenta a relação como tentei explicá-la.²⁰⁴

A passagem demonstra o espírito que permeia a argumentação apresentada em 1850. Uma interpretação bíblica capaz de justificar a manutenção da escravidão, remetendo a trechos bíblicos onde se fala do Deus amoroso e Daquele que mesmo assim pune suas criaturas; do Deus que ordena bondade, mas não falha em promover a justiça, ainda que a custo de sofrimento. Aqui o discurso toma um ar mais legitimado ao fazer menção ao

²⁰³ How does Scripture teach that slaveholding is sin ? Where is the text?. Speech on slavery. Princeton Review, 1850. p. 15.

²⁰⁴ Do unto others in their circumstances as you would have them do unto you in yours,"" the passage would prove the doctrine it is brought to establish, but the world would lose far more than the slave would gain. Such an interpretation destroys all the wisdom and philanthropy of this noble text.' This word of Jesus Christ rather requires us to do unto others in their circumstances as we would have them do unto us were we in the same. As I am, like my brother, I do not desire to be a slave. But were I in the place of the slave,—on the one hand destitute of all competent capacity to support, protect, or guide myself j on the other, subjected to the authority of a superior, who managed me largely that he might ultimately develop my power to serve God, man, and myself to higher advantage,—then lam prepared to say I would desire to be a slave. This whole class of passages therefore, properly interpreted, sustains the relation as I have attempted to explain it. Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p. 17.

texto bíblico, interpretando-o de modo a comprovar a tese defendida por ele. Argumenta-se então que no Novo Testamento, Deus não trata – explicitamente – da relação entre mestre e escravo; aborda, sim, inúmeras vezes o comportamento e a postura ideais ao mestre, sem tocar na relação propriamente dita. Stiles defende aqui que é Deus, Ele mesmo, quem reconhece a escravidão através das Escrituras Sagradas, não sendo o lugar do homem questionar sua pecaminosidade, quiçá sua existência. Deste modo, ainda que não haja referência direta à relação entre senhor e escravo, estaria o mestre convocado a tomar seu lugar e a agir de acordo com as leis estabelecidas nas Escrituras.²⁰⁵

c) o argumento histórico

Nossos irmãos afirmam que a imposição divina de deveres recíprocos entre o senhor e servo, no Novo Testamento não protege a posse de escravos da acusação de pecado em si, Porque, (...) I. É um fato histórico que não havia escravos na Igreja primitiva; que os termos gregos traduzidos em nossa versão como "servo", não significam "escravo", mas trabalhador liberto²⁰⁶.

O discurso defende que o argumento histórico é falho, pois a interpretação das palavras, feitas na fala que busca refutar teria sido feita de forma leviana, não considerando o valor real das palavras à época em que foram empregadas, em uma tentativa, na opinião do autor, fracassada de relativizar a instituições e, conseqüentemente, retirar importância e representatividade do instituo da escravidão, perante as Escrituras. Segundo o autor, a natureza do objeto seria de suma importância para a análise do mesmo, não podendo seu significado ser transmutado para a época da discussão, sem que sua localização precisa no tempo e seu significado a este tempo fossem devidamente considerados. Assim a servidão é traduzida neste

²⁰⁵ What God commands man to do is not sin. Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p. 20.

²⁰⁶ Our brethren contend that the divine imposition of reciprocal duties upon master and servant, in the New Testament, does not protect slaveholding from the charge of sin per se, because, (...) I. It is an historical fact that there were no slaves in the primitive Church; that the Greek terms translated in our version "servant," do not mean "slave", but freed-servant. Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p. 23.

discurso não como um a condição em si mesma, mas como uma espécie de dever/ obrigação perante a Deus.

A atuação e a vontade divina, nem sempre cristalinas ao homem, devem ser respeitadas sem questionamentos ou concessões; esta é a lei máxima pregada pelos defensores das Escrituras e da Escravidão. Há, para este autor, entretanto, tentações às quais os escravos deveriam resistir, para que pudessem alcançar o verdadeiro objetivo de suas vidas; servir a Deus, sem questionar os Desígnios divinos. De acordo com este ponto de vista apresentado e defendido pelos escravistas, a servidão é uma vontade divina. Deus determinaria onde e em que condições cada ser vivo iria nascer e viver, e fazê-lo da melhor forma possível seria o caminho para honrar a Deus e cumprir o destino a cada um determinado. Eram, segundo o autor, cinco as tentações às quais os servos deveriam resistir para exercer seu papel na Criação. A primeira delas era a tentação de acreditar que a condição de escravo seria um fim em si mesma, desconsiderando-se seu papel de obrigação do homem em relação a Deus. Somente a Deus caberia saber os motivos pelos quais determinado indivíduo teria nascido na condição de escravo e outro na condição de senhor; ao homem cabe apenas aceitar a vontade divina e trabalhar em prol da Graça de Deus. A segunda tentação a que deveriam resistir os escravos era a de servir ao mestre meramente por obrigação, sem amor. Afirma-se aqui que a escravidão seria, além de um instituto natural, também uma condição a ser aceita em paz e felicidade.

As Escrituras veem isto, e satisfazem a necessidade do caso impondo aos servos ordens tais como estas: "Tenha os seus mestres como dignos de toda honra; não os desprezem, porque eles são irmãos; façam o serviço que demandam, porque eles são fiéis e amados merecedores dos benefícios"; "Sirva-os em singeleza de coração"; "Agradem a eles em todas as coisas"; "Com boa vontade fazendo serviço."²⁰⁷

²⁰⁷ The Scriptures see this, and meet the necessity of the case by imposing upon servants such commands as these: " Count your masters worthy of all honor ; despise them not, because they are brethren ; rather do them service, because they are faithful and beloved partakers of the benefits "; " Serve them in singleness of heart" ; " Please them in all things" ; " With good will doing service." . Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p. 26.

Com esta fala o autor busca ressaltar a importância da obediência, o que nos leva a terceira tentação. A de evitar o serviço ou servir com preguiça. Segundo o discurso, mesmo em situações onde seria possível evitar o serviço, o escravo deveria estar a postos para trabalhar, devendo fazer o trabalho por ser sua obrigação para com Deus, pois a escravidão seria a condição imposta por Deus e não pelo mestre. Deste modo, o trabalho executado é uma condição imposta por Deus, ele mesmo, e nunca poderia ser desrespeitada. A necessidade de obediência e aceitação da condição poderia gerar o risco das duas tentações seguintes; a da rebelião do coração e a do furto do substrato do trabalho executado. Nestes casos, o servo, em condição subalterna, correria o risco de questionar os desígnios divinos, rebelando-se contra o mestre. Neste caso o autor ressalta que os servos deveriam não apenas honrar, mas também temer seus mestres, pois a eles foi conferida a tarefa de supervisionar e receber a servidão daqueles a quem esta situação foi imposta por Deus.

A quinta e última tentação, a do furto viria em consequência da rebelião do coração. Aquele de alma fraca estaria sujeito à tentação, pois, ao ver todo o lucro produzido através do trabalho dele e de outros servos, poderia sentir-se tentado a tomar para si parte destes frutos. Entretanto, aqui ressalta-se que tais frutos seriam contra Deus, e não dos mestres. Neste caso, seria Deus (Ele mesmo) quem haveria determinado que os mestres seriam aqueles dignos de usufruir das benesses produzida pelo trabalho.

O argumento histórico seria então falho, pois, segundo o autor, as próprias Escrituras reconheciam, historicamente, a existência do instituto da escravidão em um tempo muito mais antigo do que o discutido por eles. Segundo o autor, retornando à questão etimológica das palavras escravidão e servidão, a palavra servidão era utilizada em sociedades nas quais a escravidão prevalecia, comprovando que entre servidão e escravidão não existiriam diferenças práticas outras que o significado das palavras. Significado este só existente na era moderna, mas pacificado em períodos bíblicos. O autor apela ainda para o bom senso de seus “irmãos”, argumentando sobre a importância da opinião de especialistas no assunto. Ele assim ressalta:

Finalmente, as opiniões dos eruditos devem sempre ter peso conosco. A corrente uniforme do testemunho de historiadores, estudiosos gerais e críticos bíblicos, resolve o fato além da controvérsia, de que havia escravos na Igreja primitiva.²⁰⁸

Assim, não só a existência de escravos, mas o estabelecimento de normas de comportamento, para ambos, escravos e mestres em textos bíblicos, claramente significam para o discurso escravista que não apenas o instituto da escravidão era reconhecido, como aceito por Deus como um elemento constituinte da sociedade que Ele havia criado para os homens. Os argumentos bíblicos parecem ser irrefutáveis de acordo com o discurso. Ao pensar a forma apaixonada como qual tal discurso foi proferido entre os membros da congregação, é possível compreender a importância da escravidão para a manutenção do estilo de vida conhecido por estas pessoas, e até mesmo a proporção da ameaça que a abolição significava para estes homens.

d) O argumento do Progresso

Neste trecho do discurso Stiles critica a fala dos memorialistas que defendem que a luz da Modernidade, lançada sobre a “América”, chamaria os cristãos a condenarem a escravidão e todas as suas consequências. Vista como um ataque direto ao seu meio de vida, o autor passa a discutir se a Modernidade seria verdadeiramente incompatível com a escravidão. Como visto, a ala memorialista afirmava que escravidão e progresso não poderiam coexistir em uma sociedade que se almejasse moderna.

É apontada nesta sessão uma falta de premissa, ou a existência de uma premissa falsa. Segundo o autor, os abolicionistas afirmariam que Deus revelaria suas vontades e ordenamentos conforme a capacidade de compreensão dos homens se desenvolvesse. Assim, a existência da escravidão em tempos antigos seria um mero reflexo da incapacidade dos

²⁰⁸ Finally, the opinions of the learned should always have weight with us. The uniform current of testimony from historians, general scholars, and Biblical critics, settles the fact beyond controversy, that there were slaves in the primitive Church. Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p. 27.

homens de compreenderem seu caráter pecaminoso. Conforme o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade ocorresse, Deus, aos poucos, mostraria novos caminhos, mais modernos, a serem seguidos pelos homens. Este seria, segundo os abolicionistas, o caso da escravidão; incompreensível em certo ponto da existência humana, mas certamente pecaminosa em uma sociedade em vias de modernização.

O argumento escravista aqui esbarra em inúmeras questões, como a posição destes sobre a necessidade de submissão das mulheres e o desprezo por aquilo que chamam de “womanism”²⁰⁹. Segundo este argumento a Bíblia (padronizar) deveria ser a palavra de Deus e não a palavra de “humanismos”, ou seja, de movimentos desenvolvidos por homens, para discutirem questões referentes a temas específicos, ou ignorados (por sua total irrelevância) ou abordados por “Deus” de forma diferente daquela que o desenvolvimento da sociedade parecia desejar. Segundo o autor, a palavra de Deus, presente nas Escrituras seria perfeita, não necessitando de complementação. E certamente sem precisar de questionamentos por parte do homem, este, claramente incapaz de questionar ou de ressignificar os ensinamentos de Deus, tão superiores à capacidade de compreensão humana. Deste modo, ainda que nem todas as interações humanas sejam abordadas de maneira detalhada nas Escrituras, a falta de detalhes não as tornaria imorais. Para além do certo e do errado, a escravidão seria uma instituição prevista e reconhecida pelo próprio Deus, não podendo o homem questionar seu caráter imoral, visto que nem mesmo Deus assim haja determinado nas Escrituras.

e) O Argumento Prático

O último argumento refutado no discurso do sínodo de Detroit afirma que, na prática, não só a escravidão não é um instituto em seu cerne pecaminoso, como ela é um elemento intrínseco da sociedade sulista. Aqui o autor afirma e reafirma que a sociedade sulista é essencialmente

²⁰⁹ Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p.33 Talvez uma espécie primitiva de feminismo, que é aqui criticada e rebatida pelo conservador que argumenta a importância da mulher para o lar, sua administração e para o bem social. Desde que com uma postura recatada, discreta e obediente ao homem superior a ela, seja este o pai, irmão ou esposo.

antiescravagista, uma vez que no decorrer do tempo esta teria estabelecido normas mais humanas no trato dos escravos (seguindo as orientações bíblicas), atuado no sentido de melhorar a condição de vida dos mesmos, atuado na cristianização do “de cor” e se esmerado na manutenção de uma relação cristã entre senhor e servo.

De acordo com o presente argumento a sociedade sulista, e em especial a Igreja, estariam atuando, com o passar do tempo, de modo a promover a evolução social do escravo. Este ainda estaria atado às obrigações inerentes à sua realidade: entretanto, a evolução do pensamento cristão teria proporcionado também a evolução no trato dos servos. Deste modo, a sociedade sulista estaria, segundo o discursista, mais apta ao humanismo e ao trato justo em relação às pessoas “de cor” em situação de servidão do que àqueles aos quais se refere como “meros agitadores sociais” do Norte. O autor questiona a pureza das intenções dos abolicionistas do Norte e a efetividade de suas ações. Segundo ele, seria impossível determinar a pureza do sentimento do coração humano expresso nos discursos abolicionistas. Estes estariam sendo disseminados com base meramente em palavras e na vontade de provocar distúrbio social. A verdadeira faceta humanista em relação à situação do escravo na sociedade norte-americana estaria presente nas atitudes, “claramente” bondosas dos homens do sul, que promoviam a melhora nas condições de vida dos escravos e até mesmo a aposentadoria (mediante libertação) dos mesmos.

Como se pode atestar a pureza e o poder de um sentimento no coração humano? Certamente não apenas por palavras; não por qualquer processo de agitação pública teimosa e imperiosa; não por qualquer posição política determinada contra as medidas do sul; não por qualquer ajuda transitória e conforto prestados a escravos fugitivos.²¹⁰

²¹⁰ How will you try the purity and the power of a sentiment in the human heart? Surely not by words only ; not by any process of stubborn and imperious public agitation ; not by any determined political stand against Southern measures ; not by any transient aid and comfort rendered to flying slaves. . Speech on Slavery. Princeton Review, 1850.P.36.

Segundo nosso autor, os sulistas foram os que fizeram o maior esforço na conversão dos negros em toda a América do Norte; foram também aqueles que mais se esforçaram para libertar os mesmos (enquanto os “irmãos” do Norte nunca teriam se importado em comprar a liberdade dos mesmos). E a Igreja sulista haveria sempre trabalhado em favor dos negros, buscando sempre por melhorias em sua condição social e religiosa. O argumento aqui defendido é o de que o homem abolicionista do Norte não estaria verdadeiramente interessado na faceta humanitária da libertação dos escravos e sim, apenas, na faceta financeira, mais propriamente no prejuízo que esta causaria ao Sul, ao seu modo de vida e a sua resistência em adotar os valores do Norte como seus. A grande questão seria o ímpeto agitador, presente no discurso do Norte, voltado apenas para a libertação imediata, sem argumentos válidos ou até mesmo propostas que viabilizassem a abolição, sem o prejuízo financeiro (irreparável) à economia do Sul.

Stiles se vale como argumento do preço estabelecido pelos ingleses da Companhia das Índias Ocidentais como preço mínimo para se comprar a liberdade de um indivíduo cativo. Segundo ele, os sulistas já haveriam libertado 10 vezes mais escravos do que aqueles libertos na colônia inglesa nas Índias. Ele revolta-se ainda com a ausência de proposta dos irmãos do Norte de comprarem tal liberdade, induzindo ainda a um pensamento segundo o qual o ônus total da libertação dos escravos ficaria com os fazendeiros sulistas. Esses que, por sua vez, já viriam, gradativamente, libertando escravos mais velhos para que pudessem “desfrutar” de uma “aposentadoria tranquila”.

Este argumento intenta levar o leitor a pensar na benevolência do fazendeiro latifundiário sulista, vendo-o como uma pessoa que, do auge de sua bondade de coração, liberta seus escravos mais velhos, para que possam usufruir da liberdade na velhice. Ou seja, um indivíduo que estava preocupado com a situação social dos escravos e que investia na Igreja para que esta, por sua vez, desse auxílio espiritual e social aos menos favorecidos. O papel fundamental da Igreja na situação do escravo norte-americano é ressaltado. A Igreja é aqui colocada como a grande responsável pela evolução da condição do escravo através do estímulo à cristianização e do suporte espiritual fornecido a eles. O discursista ressalta a instalação de “templos” específicos

para que os negros pudessem frequentar os cultos, a atuação de ministros itinerantes e também o funcionamento de templos itinerantes em tendas; a pregação feita pelos fazendeiros com suas famílias e escravos, em base diária; e a não menos importante alfabetização por meio do evangelho. Nisso diferem dos católicos. Através destas variadas frentes, a Igreja teria promovido uma melhora notável da realidade dos negros.

Ressalte-se aqui que algumas das ações consideradas “extremamente humanitárias” citadas acima eram ações que acentuavam a sobreposição dos brancos sobre os negros. Por exemplo, a pregação realizada pelo senhor na casa principal, ou em outro ambiente, com ele e sua família em posição de controle espiritual e intelectual sobre seus escravos. Os próprios templos divididos entre exclusivamente brancos e exclusivamente negros são também outra forma de demonstração de divisão social e superioridade dos brancos, uma vez que seus templos eram construídos com o intuito duradouro, de estabelecimento de uma tradição religiosa. Enquanto os templos dedicados aos negros eram muitas vezes, como se refere nosso autor, de menor qualidade, geralmente grandes tendas, direcionadas à reunião de um grande número de negros pobres e/ou escravos, os dos mestres eram grandes estruturas de alvenaria, verdadeiros templos, espaços de adoração, diferentes daquelas tendas já citadas.

Apesar da clara distorção da realidade sulista, na qual efetivamente o negro sofria constantes abusos e violências, me parece plausível o papel da Igreja na humanização do negro e em alguma melhora em sua situação. Melhora esta extremamente distante do ideal que identifico como sendo o reconhecimento da igualdade de todos os seres humanos perante as leis, o Estado e, porque não, a Deus. A folga semanal, defendida pela guarda do *Sabbath*, foi o primeiro dos pontos em quem a Igreja permitiu ao negro uma situação mais próxima da dignidade. O autor destaca que, no início do desbravamento do Sul, a mão de obra negra, assim como os homens brancos e livres, era forçada a trabalhar todos os dias da semana. A evolução societária aos poucos permitiu que os brancos deixassem de trabalhar (fazendo a guarda, considerada por eles sagrada, do domingo) e, gradativamente, a Igreja defendeu que o mesmo direito fosse estendido aos negros. O argumento

religioso aqui se estendia sob a justificativa de que para verdadeiramente cristianizar, seria necessário que os negros pudessem viver as Escrituras de forma verdadeira; o que incluía a guarda do *Sabbath*.

A segunda grande atuação da Igreja em defesa da humanização dos negros (cristianizados) foi a proibição de punições inumanas, ou demasiadamente cruéis aos negros. O autor parece ter a impressão que tal tipo de punição jamais ocorrera no Sul dos homens cristãos de bem. Perguntemos então: qual a necessidade em se interferir no caráter de punição que os crentes presbiterianos davam a seus escravos se estas punições nunca eram demasiadamente violentas e/ou cruéis? Respondo aqui a tal questão com conhecimento de causa obtido através, de outras leituras sobre a história da escravidão na América e, por que não, através do retrato de tal realidade feito por livros e filmes históricos. A crueldade do homem branco em relação ao negro me parece mais do que uma mera situação ocasional, uma característica intrínseca ao ser humano que, diante da possibilidade, utiliza a oportunidade de tratar de forma cruel àquele que lhe parece diferente ou inferior. Inferior é o ponto em questão aqui; por toda a história da humanidade é possível encontrar exemplos de exploração do mais fraco pelo mais forte. A Igreja Cristã (católica ou protestante) em diversos momentos atuou no sentido de humanizar e mitigar foi o sofrimento dos mais fracos e desvalidos, apesar de também haver atuado diretamente na exploração destes. De todo modo, o papel principal do cristianismo se funda no conforto espiritual de todos, especialmente dos desvalidos. Há poucos dias, o Papa Francisco disse sobre o papel da Igreja em sua página de uma rede social que preocupar-se com os pobres não é uma questão política (comunista), mas, sobretudo uma questão cristã. Assim, pode-se entender a ação da Igreja naquele cenário como o cumprimento de sua função social, juntamente com a manutenção de sua posição como detentora dos bens simbólicos daquela sociedade.

Nosso autor parece também identificar uma tendência liberal no Sul tradicional: uma tendência que apontava no sentido do “espírito de emancipação” que permeava a sociedade norte-americana como um todo. Neste ponto, esta tendência liberal pode ser reconhecida como uma força avassaladora da Modernidade sobre os Estados Unidos, sentida de formas

diferentes no Norte e no Sul, mas manifesta em ambas de maneira irresistível. A maior atenção à educação religiosa dos negros parece ter deixado grande impressão no imaginário dos senhores, uma vez que não falham aqui em ressaltar sua existência.

As visões obscuras, sonhadoras e supersticiosas da religião, nas quais a população de cor caiu naturalmente no começo, estão rapidamente dando lugar a um ensino melhor. Na ordem inicial das coisas na sociedade sulista, a Igreja raramente fazia o caminho para os humildes domicílios da plantação para levar o evangelho aos seus habitantes, enquanto os servos que encontravam o caminho para a igreja de seus senhores eram chamados a participar de ordenanças destinadas principalmente a outros, e de muito pouco conforto ou lucro para os não letrados. Deixados a si mesmos, a população de cor muito naturalmente construiu um sistema de adoração muito grandemente deficiente na verdade, cheio de erros, abrangendo em seus serviços ativos grandes medidas de exercício corporal, sob repetições e ruidosos cânticos e exortações, e produzindo uma experiência cristã que consistia de pouco mais que um tecido de sonhos, visões, "viagens", etc.²¹¹

Estas manifestações religiosas cheias de exercícios corporais, cânticos agitados e ruidosos, como caracterizados pelo autor, são a materialização do "reavivamento" ou Segundo Grande Despertar, do qual falamos há algumas páginas atrás. Os movimentos das tendas levaram a uma miscigenação de doutrinas, protestantes, dentro do protestantismo norte-americano e à decadência gradual das denominações mais tradicionais. No Segundo Grande Despertar a Igreja Presbiteriana não só deixou de ganhar, como perdeu fiéis, enquanto as denominações Batista e Metodista ganharam público devido à sua maior flexibilidade em aceitar a exortação dos "avivados" dentro de seus templos ou tendas. A dificuldade ou incapacidade dos presbiterianos, em

²¹¹ The dark, dreamy, superstitious views of religion, into which the Colored population naturally fell in the beginning, are rapidly giving place to better teaching. In the early order of things in Southern society, the Church rarely made its way to the humble domiciles of the plantation to carry the gospel to their inmates, while the servants who found their way to the church of their masters were called on to participate in ordinances designed primarily for others, and of very little comfort or profit to the unlettered. Left to themselves, the Colored population very naturally constructed a system of worship very greatly deficient in truth, full of error, embracing in its active services large measures of bodily exercise, under repetitions and noisy songs and exhortations, and producing a Christian experience which consisted of little more than a tissue of dreams, visions, "travels", . Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p.42.

especial os sulistas, de abrirem mão da ortodoxia levaram à divisão já discutida aqui entre a Nova e a Velha Escola e, posteriormente, à divisão entre Igreja do Norte e do Sul. Os problemas irreconciliáveis dentro do presbiterianismo, em um cenário político potencialmente explosivo, levavam a denominação a um ponto sem retorno, no qual uma posição deveria ser tomada e um lado seria o vencedor sobre o outro. As tentativas de resistência do Sul, e de defesa do modo de vida política e economia sulistas, eram mais do que uma questão de política interna norte-americana, uma questão de posicionamento perante os ventos modernos que sopravam sobre o continente americano.

Assim, a negligência que ocorreu a respeito do cuidado espiritual e físico dos teria, segundo nosso autor, sido redimida com ações através das quais a Igreja assumira a responsabilidade pelas almas dos servos. Tal responsabilidade foi cumprida através do avivamento e do acesso, ainda que precário, ao Evangelho. O relato afirma que nos presbitérios do Sul, os pastores eram chamados a prestar testemunhos da cristianização, como forma de comprovação da ação da Igreja e também como forma de incentivo para que tais ações se mantivessem, mesmo que ao custo da teologia tradicional. Neste cenário, o mais importante era cristianizar e promover o auxílio espiritual, e não a ortodoxia. Como visto anteriormente, os negros eram considerados inferiores, inocentes e até mesmo incapazes perante os brancos, seus senhores, e então, a aceitação de uma manifestação religiosa mais simplória e organizada de forma emocional não aparentava risco à Igreja, uma vez que estes seriam incapazes de produzir conhecimento ou até mesmo de compreender a teologia mais complexa que envolvia o acesso ao letramento e à teologia tradicional.

Havia maneiras específicas através das quais os senhores traziam o Evangelho a seus servos, dentre elas as, já citadas, “igrejas de cor” onde se reuniam apenas negros, as quais eram (em geral) coordenadas e as pregações feitas por pastores brancos, locais, visitantes ou itinerantes. As escolas dominicais, tradicionais instrumentos de evangelização protestante das crianças, também eram utilizadas como meio de disseminação da fé cristã

entre os negros, crianças e adultos.²¹² O autor aqui se refere aos professores das escolas dominicais como “professores inteligentes”²¹³, certamente brancos, que auxiliavam aos servos na compreensão do evangelho através de sua alfabetização e dos ensinamentos e discussões semanais sobre temas que incentivavam os escravos e negros libertos a manterem uma conduta dócil e resignada à sua condição social. A oração familiar era ainda uma outra forma de pregação utilizada nas fazendas. Dada a distância muitas vezes intransponível entre os latifúndios sulistas do século XIX, em grande parte dos casos as pregações ficavam sob responsabilidade do senhor. Estas pregações familiares e domiciliares podiam consistir em muitos casos no maior acesso que muitos negros tinham à instrução, evangelização e a algum tratamento mais humano nas fazendas de algodão e tabaco. Com uma realidade árdua no cultivo da monocultura, esta pregação reafirmava a posição de superioridade do senhor e a importância da resignação do escravo e de sua aceitação da condição que lhe fora conferida por Deus. Os ministros itinerantes eram outra forma de evangelização utilizada à época. Com a disseminação do segundo despertar, as práticas avivadas tomavam proporções diferenciadas tanto nas cidades quanto nas zonas rurais. Os ministros itinerantes eram homens que, devido à sua boa oratória, adquiriam fama e sucesso ao cooptarem de fiéis em suas pregações. Estes costumavam viajar longas distâncias para realizar pregações, atravessando grandes distâncias em função da disseminação do Evangelho. Eram construídas as referidas tendas, as “capelas da plantation”, com o intuito de disseminar o Evangelho e aperfeiçoar esta disseminação, concentrando o maior número de pessoas o possível.

Algumas das ações da Igreja sulista para promover tal propagação do Evangelho, entre os negros são citadas pelo discursista. Tais ações perpassavam a distribuição de pequenos livros de catecismo, a serem distribuídos para utilização nas escolas dominicais; pela divisão distrital das regiões do Sul dos Estados Unidos de modo a promover a maior amplitude o possível para a evangelização cristã, independentemente das denominações a serem disseminadas (tema já abordado anteriormente) e; pela construção de

²¹² JUNQUEIRA, Júlia. As missões do imperialismo. Dissertação de mestrado. UFJF. 2014.

²¹³ Speech on Slavery. Princeton Review, 1850. p.43.

templos especificamente para a evangelização dos negros e escravos, já que não seria, segundo eles, apropriado receber negros e brancos sob o mesmo teto. Neste ensejo argumentativo, o discursista tenta desconstruir a ideia propaga, segundo ele pelos “irmãos” do Norte, de que a melhora verificada, ao longo dos últimos 20 anos na condição de vida dos escravos e negros libertos estaria relacionada à efetividade do movimento abolicionista, que não apenas lutaria pela libertação dos indivíduos negros em situação de escravidão, mas, também como reflexo de suas ações no sentido de promover socialmente o acesso dos negros a condições de vida melhores. O contra argumento ora apresentado vale-se da reflexão sobre os movimentos de missões bíblicas, focados nos negros; na pregação da benevolência cristã e; no incentivo à temperança, por parte dos senhores de escravos.

As ações citadas seriam, segundo o discursista, marcas do cristianismo (presbiteriano) sulista. Espécies de manifestação do verdadeiro espírito da cristandade dentro das denominações e não meros reflexos do movimento abolicionista, surgido no Norte do país. As missões bíblicas foram, de acordo com as informações prestadas, fruto do reconhecimento da necessidade de cristianização apresentada pelos povos americanos; uma vez que em um vasto território, com populações disseminadas esparsamente, o acesso à “Palavra” não ocorria de maneira natural e fluida, e necessitaria, sim, do esforço dos cristãos, para a disseminação das Graças de Deus, para todos os americanos. A divisão setorial das missões protestantes em território norte-americano foi abordada no Capítulo 1 desta pesquisa. Nossos achados, neste caso, reiteram o argumento ora apresentado, uma vez que, independentemente da discussão sobre a escravidão, ou até mesmo sobre as reações congregacionais aos movimentos de reavivamento, as missões dentro do próprio território nacional (nos mesmos moldes daquelas realizadas no exterior) de fato foram um movimento que, desde seu início, foi pensado como uma forma de crescimento do cristianismo como um todo, e não apenas para uma determinada parcela da população.

Já o incentivo à benevolência cristã (tão presente e citada na Bíblia) e à temperança (igualmente referenciada) pode ser visto como reflexo das denúncias acerca da exploração, desumana, da mão de obra escrava. Apesar

de serem características valorizadas através do tempo nos discursos religiosos, foi possível notar um crescimento de sua reafirmação, relativo aos anos anteriores à Guerra Civil; algo que nosso discursista insiste em negar, apesar de deixar transparecer em sua fala. Ele direciona sua crítica ao discurso dos nortistas, aos quais chama de “agitadores”²¹⁴ aos quais falta “influência para promover alguma mudança de fato; conhecimento de campo da realidade vivenciada diariamente por estas populações e; simpatia e discrição em relação aos próprios negros”.²¹⁵ De acordo com estas críticas interpostas por nosso autor, a “agitação” que ele tanto critica não seria o meio para a mudança. Esta deveria ser pacífica e ordeira. São estes os ventos da Modernidade dos quais vim falando no decorrer desta pesquisa. São estes ventos, por vezes reconhecidos como agitação, ou como outono de uma era, que, a meu ver, podem promover mudanças efetivas, galgando espaços sociais antes reservados ao senso comum ou a dogmas considerados insuperáveis.

Senhores e escravos possuem, de acordo com este discurso, papéis claros, bem definidos, por Deus, Ele mesmo. E seria parte dos deveres do senhor: ter propriedade sobre o escravo com o “amor e respeito” devidos a qualquer indivíduo, com proteção fiel e interminável e com a transmissão do evangelho. Já o escravo deveria a seu senhor amor puro e fidelidade, cuidado e respeito à palavra de Deus que lhe é transmitida. Assim, com a guarda destes deveres tanto o servo quanto o senhor, seriam capazes de viver em harmonia, respeitando a vontade divina direcionada a cada uma de suas existências.

Speech on Slavery me parece um discurso direcionado à uma resistência que é capaz de perceber que está a perder terreno. A meu ver, a defesa do meio de vida que sustentava a sociedade sulista é o principal objetivo deste discurso, não o reconhecimento do caráter humanístico da escravidão ali praticada. Os elementos modernos que foram extensivamente abordados em capítulo anterior, estão todos presentes nos dois despertamentos. O questionamento às verdades absolutas, a busca por novas interpretações de mundo e o retorno à religião me parecem movimentos

²¹⁴ *Speech on Slavery*. Princeton Review, 1850. p.45.

²¹⁵ *Speech on Slavery*. Princeton Review, 1850. p.45.

comuns às sociedades. Uma interpretação cíclica da história poderia afirmar que o Segundo Grande Despertar, do qual é parte este discurso, pode ser visto como uma etapa em um ciclo de transformação, assim como as etapas de crise do feudalismo eram parte de algo maior; a superação da idade média e o nascimento da Modernidade, enquanto movimento transformador.

As Escrituras às quais se apegava o discursista presbiteriano são as mesmas nas quais se fundamenta o discurso abolicionista do Norte. Então, como é possível que ambos possam ter visões tão diferentes, sobre o mesmo tema? E ainda fundamentadas em versículos bíblicos idênticos? A interpretação das Escrituras é uma das marcas mais fortes do protestantismo. E seu crescimento paralelo ao desenvolvimento do capitalismo o colocou entre dois mundos, o medieval, ainda apegado a tradições servis e oligárquicas de mundo, onde o lucro começava a ser visto através de uma acumulação primitiva de capital (aceito, de certa forma, pelo protestantismo; característica desenvolvida, como vimos em Weber, ao longo de muito tempo, dentro da vertente protestante do cristianismo) e o mundo moderno, iluminista, capitalista, questionador das verdades absolutas, mas ainda apegado à imagem de um Deus salvador. O protestantismo norte-americano apresenta dentro de sua unidade estas duas faces, a conservadora, rural e a progressista, urbana e capitalista. Representadas por duas sociedades unificadas sob a bandeira da República, mas tão díspares que foram levadas ao conflito que discutiria qual modo de vida seria adotado em ambas.

Embora hoje sejamos capazes de notar a insustentabilidade de uma sociedade escravista, com uma economia de monocultura, e sustentada pela especulação financeira artificial (que valorizava a moeda e o produto interno, de modo a sustentar o luxo de uns poucos senhores em detrimento das outras camadas sociais), aqueles indivíduos inseridos naquela sociedade seriam incapazes de compreender que ela estaria fadada ao fim. Os ventos da Modernidade não se faziam sentir apenas no meio social; como parte da sociedade, a Igreja também era abalada pela chegada de novos pensamentos, novas formas de ver o mundo e precisava reagir. A reação expressa neste discurso demonstra a tentativa de sobrevivência, mas também demonstra, por isso mesmo, uma tentativa de melhoramento dentro da própria cultura

implantada. As ações humanizantes da Igreja em direção ao escravo reforçam o reconhecimento da necessidade de proteção do indivíduo, ainda que diante da incapacidade (ou falta de interesse) de transformar, radicalmente, a realidade.

O presbiterianismo sulista dos Estados Unidos encontrava-se aqui atacado por duas frentes. Por um lado os “avivados” que com suas correntes de pregação emocional ameaçavam a tradição da Igreja, tão valorizada pela Velha Escola Presbiteriana, que para eles significava a construção de uma identidade milenar, apoiada em um discurso de bases sólidas e que necessitava da burocracia existente na ortodoxia para justificar e conferir argumento de autoridade à fé. E por outro lado ela estava sendo atacada pelo discurso antiescravista, que questionava o instituto que dava vida a toda sua sociedade; a escravidão de negros. O caráter pecaminoso da escravidão, a todo o tempo levantado pelos abolicionistas, foi o maior ataque ao cristianismo da região. Pois, como poderiam os senhores do algodão sulistas dizerem-se cristãos, enquanto viviam auferindo lucro pela exploração de outros homens, tão filhos de Deus quanto eles mesmos (ou ao menos era o que o discurso petista os fazia crer). Sob o argumento de que a escravidão era prevista na Bíblia e de que os negros seriam incapazes de se autogovernarem, os sulistas mantinham sua honra. Mas a Modernidade e o capitalismo precisavam de mais consumidores, de mais indivíduos para comporem a sociedade, para a desconstrução do conceito de comunidade. Assim estava fadada à resistência, a mesma que levou à Guerra Civil de 1860.

A teologia a serviço do capital?

O apego ao tradicionalismo teológico dentro do presbiterianismo norte-americano do século XIX poderia estar em serviço do capital? As discussões em torno da Nova Escola Presbiteriana – surgida como forma de confrontação ao pensamento ortodoxo apresentado pela Velha Escola em relação à aceitação de pregações e pastores com discursos passionais e distanciados da teologia acadêmica até então renegados pelos presbiterianos – foram ofuscadas na medida em que outros assuntos mais urgentes tornaram-se o

centro das atenções no cenário americano. Ortodoxo ou “reavivado” o presbiteriano sulista comum enxergou na questão da escravidão uma ameaça (profunda) ao modo de vida sobre o qual se sustentava a região. Enquanto politicamente as discussões, durante as anexações, giravam em torno de garantir que para cada estado “livre” um escravista fosse acrescentado ao mapa do país, no cenário religioso o reflexo do acirramento das questões políticas se manifestava na forma de discursos proféticos e acalorados. A grande maioria do material que se pode encontrar da época diz respeito a autores, discursos e sermões de abolicionistas. A instituição Presbiteriana, oficialmente, se manifestou como neutra diante da disputa entre nortistas e sulistas em suas justificativas a respeito do caráter divino ou pecaminoso da escravidão. Tendo seu público dividido em duas frentes tão distintas, esta instituição dotada de uma fama de instituição progressista, e especialmente, devido à incapacidade em unir ambas estas frentes sob um olhar comum acerca da escravidão, a saída institucional foi, senão, previsível, compreensível.

Enquanto o discurso do Norte enfatizava o caráter pecaminoso da prática da escravidão de negros, os homens “de bem” do Sul diziam-se guardiões dos menos afortunados. A dificuldade em se obter registros de tais discursos pode ser um sinal de negação de um passado que causa não apenas embaraço, mas também vergonha. Entretanto, alguns destes discursos foram preservados e graças ao trabalho das organizações presbiterianas em preservar a história da instituição, podem ser acessados digitalmente através da internet. De leitura exaustiva e lenta, estes discursos descortinam uma mentalidade voltada para a justificação divina da escravidão e da posição do homem branco como superior e benfeitor do negro. Duas realidades distintas; uma sustentada por um capitalismo incipiente e outra pela monocultura do plantation, cada uma com planos singulares para os negros na sociedade que desejavam formas. Entretanto, nenhuma destas sociedades estava disposta a conceder aos negros um lugar de igual. No Norte eles eram vistos como massa de consumo e mão de obra barata para as fábricas e manufaturas que se estavam formando, em uma realidade repleta de imigrantes, alto índice de trânsito de pessoas de diferentes pensamentos e crenças. Nesta realidade os

negros significavam apenas meios de produção e mercado de consumo, mas, nem mesmo neste cenário eles encontravam o pertencimento que o mito do abolicionista americano visa implantar em nossas mentes.

Podemos nos fazer milhões de perguntas acerca da complementariedade entre a religião protestante e a Modernidade para o desenvolvimento e fortalecimento do capitalismo. O protestantismo estava mais predisposto ao capitalismo? As denominações protestantes estão mais aptas a sobrevierem na Modernidade? A Modernidade desenvolveu o capitalismo ou este desenvolveu a Modernidade? O protestantismo pode ser chamado de religião moderna? São estas três variáveis condições de existência para o sucesso umas das outras? Em termos de uma história que almeje compreender as consequências de determinados eventos sobre outros, há inúmeras possibilidades para se pensar as formas como um elemento influencia, desenvolve e/ou afeta outras esferas da sociedade. Karl Wittfogel nos diz que situações históricas semelhantes, em ambientes diferentes, possuem resultados alternativos. A partir desta premissa Weber desenvolve o conceito de Tipo ideal, que seria aquele modelo perfeito, inalcançável, ao qual toda sociedade busca se igualar. Tipos ideais são modelos, e apenas isso. Eles servem de linhas imaginárias que delimitam os padrões de cada sociedade. Obviamente os modelos reais destoam muito dos tais Tipos ideais, e são estas diferenças que fazem, segundo Wittfogel, cada sociedade, cada microcosmo, único.

Para além dos tipos ideais e desta história que podemos chamar de consequencialista, pode-se pensar um modelo alternativo de história. Que muito embora possua um ideal, tanto de sociedade quanto de indivíduo, ocorre de maneira mais natural. A história conectada não pensa em eventos e elementos sociais como meras consequências dos outros, como se existisse um elemento iniciador e um desencadeado. Nesta modalidade de abordagem histórica não existem questionamentos como “quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?”. A história conectada nos agrada justamente por tentar pensar eventos e movimentos históricos como elementos independentes e ao mesmo tempo dependentes uns dos outros. Cada evento influencia e é influenciado por outro, em uma verdadeira relação simbiótica.

A partir desta abordagem histórica pode-se sugerir aqui que a Modernidade influenciou o surgimento do capitalismo, tanto quanto as necessidades de inovação econômica e tecnológica, provocadas pela saturação do sistema feudal o fizeram. Por sua vez, o grau de erudição dos indivíduos europeus, fruto do acúmulo primitivo de capital e do consequente investimento em ciência e artes, permitiu que as formas de pensar fossem ressignificadas. O Iluminismo, nada mais foi do que uma consequência da falência do sistema econômico anterior, que desencadeou ainda um efeito irresistível no âmbito religioso. O cientificismo, impulsionado pelo capitalismo, refutado pela religião e (em parte) suportado pela reforma protestante (em um momento futuro) chegou a exercer forte influência também no presbiterianismo do século XIX e em suas questões mais íntimas, nos Estados Unidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No livro “Sobre a Revolução” Hannah Arendt²¹⁶ compara dois eventos modificadores da realidade, a Revolução Americana e a Revolução Francesa, com potencial transformador tão grande, que foram chamados de revolucionários. Ao analisar os eventos Arendt ressalta que ambos foram realizados com base em uma grande dose de violências. E, em parte, foi esta violência que os permitiu fazer com que ruíssem as antigas estruturas, promovendo assim a revolução. Perguntamo-nos então; foi a Modernidade, aos olhos do presbiterianismo, um evento revolucionário? Enquanto um evento de longa duração a Modernidade não pode ser vista como violenta e causadora de ruptura instantânea, assim como as revoluções classificadas por Arendt. Não há na Modernidade, enquanto Era histórica uma trajetória específica de movimentos fisicamente violentos, ao menos não de forma que assim se possa definir toda a Modernidade. Entretanto, do ponto de vista do presbiterianismo, que apresentei até aqui, as transformações provocadas pelas ideias produzidas pela Modernidade podem ser vistas como violentas ou destrutoras, avassaladoras e até mesmo resignificadoras do campo religioso.

A Modernidade teve efeitos diversos no cenário religioso cristão. Por um lado a ortodoxia religiosa ganhou força, dando origem a um movimento fundamentalista de ordem conservadora; houve também os movimentos de reavivamento, promovidos por uma necessidade de apego emocional à religião por parte da comunidade religiosa (conhecidos como Primeiro e Segundo Grandes Despertares) e; finalmente, os movimentos progressistas, que promoveram uma aproximação entre o cientificismo moderno e o pensamento religioso. Tal caráter progressista desse movimento garantia uma possibilidade de pensar o mundo sem negar a religião, mas ao mesmo tempo modificando a relação do indivíduo com o sagrado. O Segundo Grande Despertar representa para mim o auge da Modernidade, uma vez que ocorre concomitantemente a uma grande onda de secularização e distanciamento dos indivíduos em relação à Religião. Este movimento foi, em último caso, a grande reação do campo religioso à Modernidade, que com sua exaltação do cientificismo e da laicidade

²¹⁶ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores.1971.

colocava à prova o lugar de fala da religião como legitimadora da realidade social. Foi portanto este movimento avivado, emocional e distanciado da ortodoxia que causou a primeira das rachaduras no presbiterianismo, dividindo-o entre Conservadores (Old School) e Progressistas (New School).

A modernização, defino eu como, o processo de industrialização pelo qual passou a sociedade americana, em especial a do Norte, e que pressionou a sociedade sulista, no sentido de uma atualização do modo de produção e dos meios administrativos utilizados para promover a manutenção do *status quo*. Parece-me que o Segundo Grande Despertar tenha sido a materialização da reação da esfera religiosa, tanto à modernização da sociedade, com à industrialização e às modificações na forma de produção de insumos, bem como à Modernidade e as linhas de pensamento surgidas com ela. A Modernidade foi, por outro lado, a eclosão de novas formas de pensar e viver a vida. No campo religioso houve uma aproximação entre a ética religiosa e a ética econômica, ressaltando a importância do trabalho, mas retendo os ideais morais de distanciamento do que é mundano e viciante. O lugar de fala da religião foi alterado de única produtora e legitimadora do discurso político e das castas sociais para, de certa forma, legitimadora da realidade sem, entretanto, deter a produção do discurso. Bourdieu destaca que o domínio dos bens simbólicos exercidos pela Igreja Católica na Era Medieval foi desconstruído na Modernidade. Surgiram não apenas novas formas de pensar o mundo, mas também outras instituições justificadoras da realidade. E assim à religião foi conferido um lugar íntimo, individual de produção de sentido e ética, enquanto à sociedade como um todo, sobretudo na esfera política, predominou uma postura laica, de separação entre Religião e Estado.

Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* Max Weber analisou a Modernidade, bem como a forte característica protestante que a mesma traz em seu cerne. Weber identifica, no individualismo moderno a noção de trabalho, lucro e ganho existente no cristianismo protestante. Em um ensaio histórico acerca do desenvolvimento da mentalidade protestante, concomitantemente à trajetória da Modernidade, Weber afirma que a questão religiosa referente à ética protestante e a Modernidade estão intimamente ligadas, de modo que é impossível analisar uma sem considerar a outra. Deste

modo se torna fundamental a proposta de Habermas de uma Modernidade conectada, comunicativa. Em sua teoria do agir comunicativo ele propõe que a análise do mundo vivido seja realizada paralelamente à do mundo das ideias, pois ambos estão conectados de tal forma que não se pode compreender um sem considerar o outro. E é assim a teoria da Modernidade, fruto de uma antropofagia das obras destes autores, que tentei apresentar; uma Modernidade conectada, onde todos os elementos sociais interagem, onde a religião passou a ter uma maior significação íntima e uma menor influência direta nas estruturas sociais e onde o protestantismo passou a ser mais associado ao desenvolvimento e à modernização que ocorriam no mundo por ter um discurso mais alinhado ao do capitalismo.

O protestantismo é assim visto como uma religião erudita, esclarecida; em muito, devido ao costume de leitura diária da Bíblia, o que exige, por parte do fiel, certo nível de letramento. Sobre a predisposição do protestantismo à riqueza Weber alerta que não é uma questão de sorte ou predisposição, e sim uma questão de alteração no modo de produção e conseqüentemente uma necessidade de alteração no modo de controle da vida social (e conseqüentemente, uma alteração na forma como o indivíduo vê o mundo e encara o trabalho e suas obrigações em relação ao mundo). Nas palavras do próprio autor “a Reforma significou não tanto a eliminação da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma outra”.²¹⁷ A regulação formal da vida social exercida pela fé cristã católica tornara-se ineficaz e obsoleta na medida em que a experiência social se desenvolvera e evoluíra, assim sendo, surgiu a necessidade de transformação na religião e em sua forma de dominação moral sobre a sociedade, promovendo uma regulação efetiva e séria sobre o indivíduo e seu cotidiano.

A relação do protestantismo com a Modernidade assemelhou-se à do catolicismo, em um primeiro momento. Quando do surgimento do pensamento moderno e de suas ramificações sociais, o protestantismo, assim como o

²¹⁷ WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. p.30.

catolicismo passou por uma fase de negação. Entretanto, o espírito protestante, em contato com a cultura capitalista moderna, chegou a uma fase de aceitação, onde religião, capitalismo e modernização social, juntos, tiveram efeitos progressistas e conservadores no seio das sociedades americanas. A visão protestante acerca do lucro e do trabalho foi sendo alterada, conforme o sistema capitalista se fortalecia, chegando a se modificar de um patamar negativo com referências a pecado a um lugar de elevada estima, com o trabalho como forma de glorificação a Deus.

Nos Estados Unidos, o pensamento moderno, carregado de cientificismo, capitalismo e secularismo, ao se chocar com o cenário religioso promoveu inúmeras discussões dentro das denominações e também cisões, em alguns casos irreversíveis. No presbiterianismo os ventos modernos levaram ao surgimento de um movimento de avivamento onde o discurso religioso assumiu características de ordem prática, distanciando-se da ortodoxia religiosa dos seminários e instituições educacionais religiosas. Houve intensa valorização do discurso emocional, da experiência individual e da associação afetiva entre os membros de uma mesma comunidade religiosa. Essa onda emocional, conhecida como Segundo Grande Despertar fez surgir também, entre os membros das congregações, um sentimento de pertencimento, de identidade, o que além de redirecionar a forma de crença, significou uma afronta à velha forma de praticar o Presbiterianismo.

Em seguida a esta divisão interna o presbiterianismo foi desafiado a enfrentar outro obstáculo na manutenção de sua tradicional estrutura. No cenário político/social questões deixadas de lado à época da Independência, voltavam a tomar grandes proporções e a serem pontos de ruptura para a União. Os problemas representados pela escravidão, para os Estados do Norte e seus movimentos abolicionistas começaram a ser o centro das pautas políticas, sob pressão de movimentos em prol de uma legislação que banisse o trabalho escravo de todo o país. As reações sulistas não foram anêmicas, e estava instaurada a disputa que levaria à secessão. O presbiterianismo também foi dividido entre escravistas e abolicionistas. A Obra ora analisada denominada *Cotton is King* não apenas justifica a escravidão como também pretende, abertamente, comprovar sua rentabilidade e sua essencialidade para

a manutenção econômica do país. A posição do escravo e a posse sobre seu corpo e seu trabalho foram relativizadas e consideradas naturais.

A verdadeira definição do termo escravidão, como aplicável à instituição doméstica nos Estados do Sul, é a seguinte: A escravidão é o dever e a obrigação do escravo de trabalhar para o benefício mútuo tanto do senhor quanto do escravo, sob um compromisso inverso de proteção ao escravo, e uma subsistência confortável, sob todas as circunstâncias. A pessoa do escravo não é propriedade, não importa o que as ficções da lei possam dizer; mas o direito ao seu trabalho é propriedade, e pode ser transferido como qualquer outra propriedade, assim como o direito aos serviços de um menor ou de um aprendiz pode ser transferido. Nem é, o trabalho do escravo, somente para o benefício do mestre, mas para o benefício de todos os envolvidos; para si mesmo, para retribuir os gastos feitos por seu sustento na infância, para a atual subsistência, e para tutela e proteção, e para acumular um fundo para doença, invalidez e velhice. O mestre, como chefe do sistema, tem direito à obediência e ao trabalho do escravo, mas o escravo também tem seus direitos mútuos no mestre; o direito de proteção, o direito de conselho e orientação, o direito de subsistência, o direito de cuidado e atenção na doença e na velhice. Ele também tem um direito em seu mestre como o único árbitro em todos os seus erros e dificuldades, e como um juiz misericordioso e distribuidor de leis que concedam penalidades em suas faltas.²¹⁸

Esta obra, fruto do trabalho de diversos autores buscou concentrar as ideias, os valores e as posições econômicas e políticas dos sulistas acerca da escravidão e de seu caráter fundamental para a identidade sulista, de modo que pudessem mantê-la. O discurso vai de matemático, cientificamente

²¹⁸ The true definition of the term, as applicable to the domestic institution in the Southern States, is as follows: Slavery is the duty and obligation of the slave to labor for the mutual benefit of both master and slave, under a warrant to the slave of protection, and a comfortable subsistence, under all circumstances. The person of the slave is not property, no matter what the fictions of the law may say; but the right to his labor is property, and may be transferred like any other property, or as the right to the services of a minor or an apprentice may be transferred. Nor is the labor of the slave solely for the benefit of the master, but for the benefit of all concerned; for himself, to repay the advances made for his support in childhood, for present subsistence, and for guardianship and protection, and to accumulate a fund for sickness, disability, and old age. The master, as the head of the system, has a right to the obedience and labor of the slave, but the slave has also his mutual rights in the master; the right of protection, the right of counsel and guidance, the right of subsistence, the right of care and attention in sickness and old age. He has also a right in his master as the sole arbiter in all his wrongs and difficulties, and as a merciful judge and dispenser of law to award the penalty of his misdeeds. HAMOND et all. Cotton is King and Pro Slavery Arguments. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860.P.VII.

comprovando a rentabilidade do instituto a religioso, justificando eticamente sua manutenção.

Como epicentro das discussões que levaram à secessão, a escravidão foi a questão principal, sobre a qual os ventos da Modernidade ameaçaram a sociedade sulista, em toda sua pompa, tradição e conservadorismo. O discurso proferido em Detroit em 1849, corroborando a obra acima, também demonstrou a importância da escravidão para a sustentação do modo de vida sulista, monocultor e, também, os limites aos quais eles estavam dispostos a cruzar para justificar (bíblicamente) a exploração de outros seres humanos, como propriedade. As Escrituras foram lidas conforme as expectativas escravistas e utilizadas como base para legitimar suas ações.

Os senhores de escravos, exploradores, violentos e repressores, foram travestidos de uma aura de bondade e escondidos por detrás das ações humanitárias da Igreja Presbiteriana, de modo que fosse possível alegar a sustentabilidade do sistema. As ideias progressistas e modernizantes trazidas pelo fluxo de pessoas e ideias no país e pelo apego emocional dado à religião pelo Segundo Grande Despertar foram negados e resistidos, até os últimos caracteres da Bíblia. Mais uma vez, é possível notar que o que estava em jogo não era a liberdade de indivíduos, mas a manutenção de um sistema de exploração e produção de riqueza, a baixo custo (força de trabalho). Os sulistas, do alto de suas varandas, se negavam a abrir mão da estrutura sobre a qual haviam construído uma sociedade muito igual (ou parecida) com aquela europeia, onde eles, ou seus antepassados, eram meros marginalizados. A necessidade humana de pertencimento e a busca contínua por crescimento econômico fundou o “velho sul” e fez com que ele tentasse se manter inalterado até o fim dos tempos. Esta incapacidade de receber o novo, apreender e se adaptar ao caráter de contínua inovação das sociedades fez com que Norte e Sul chegassem a um ponto sem retorno, onde a cisão foi inevitável e a Guerra a única saída para a manutenção da União.

Pensando a partir da teologia evangelical que fundou aquele país, a manutenção da escravidão viria a ferir os princípios de piedade e amor ao próximo, núcleo mais profundo da constituição religiosa dos Estados Unidos.

Entretanto, a sustentação da sociedade já cimentada pareceu mais importante a eles. Que se utilizaram de todos os argumentos aos quais acreditaram ser possível se agarrar, para (desesperadamente) tentar evitar a mudança. Como um ser vivo, a sociedade é um organismo dinâmico e que, constantemente, se altera. A Igreja Católica, que engessada em sua estrutura secular, foi quebrada pela Modernidade, foi o primeiro bastião a cair. Embora haja sobrevivido, seu poder, pode-se dizer seguramente, já não é mais o mesmo. Os protestantismos, jovens e adaptáveis na aurora da Modernidade foram capazes de se adaptarem ao novo. Entretanto, sua postura engessada (aos moldes católicos) no Sul norte-americano, fez com que a ruptura ali fosse irresistível.

Os argumentos bíblicos utilizados são lidos fora de contexto e preveem a preservação de arcabouços ultrapassados. A Modernidade, como um vendaval, perpassou a sociedade norte-americana, deixando para trás terreno fértil e renovado para o florescimento de uma outra etapa. No campo religioso, a necessidade de reinvenção é constante e não foi diferente à época. Embora tenha resistido à modernidade, aos reavivamentos e à abolição da escravidão, o presbiterianismo sulista foi, aos poucos, se adaptando. Resta-nos então dizer que a escravidão, enquanto tema de discussão político nos Estados Unidos do século XIX, foi um divisor de águas para a história política, mas, sobretudo para a História da Religião, uma vez que os limites e valores cristãos foram colocados à prova e, por vezes, relativizados, em função da manutenção econômica. A Modernidade foi o evento que causou tais discussões, com seu cientificismo, sua modernização dos modos de produção e administração e com a proposta de novas formas de ver, justificar e legitimar a realidade.

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Moraes Editores.1971.

BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. In: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press. 1991. Disponível em: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

_____ The Broken Covenant. New York: Seabury Press. 1975. Disponível em: <http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=3042>

BERMAN, Marshal. Tudo que é sólido se desmancha no ar. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

BLACKWOOD, William. Introdução. In: WEBSTER, Richard. A history of the Presbyterian Church in America, from its origins until the year 1760. PHS.1857.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal* . Lisboa: Edições 70. 2012.

BOYER, Paul S. Dispensationalism. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Encyclopedia of Protestantism. New York: Routledge. 2004, v1. p.143-144.

BOURDIEU. Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva. 2007

BRAUER, Jerald C., Protestantism in America: A Narrative History. Filadélfia: Westminster. 1965.

BRURCKHARDT, Jacob. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

COOK, Crhistopher M. Holiness Movement. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Encyclopedia of Protestantism. New York: Routledge. 2004, v2, p.692-694.

DUFF, Edward. *The social thought of the World Council of Churches*. London, New York, Toronto: Longmans, Green and Co. 1956.

EISENBERG, Peter L. Guerra Civil Americana. São Paulo: Brasiliense. 1984.

FRANCO JR, Hilário. O Feudalismo. São Paulo: Brasiliense. 1986.

FERNANDES, Luiz Estevan e MORAIS, Marcus Vinícius. Os EUA no século XIX. In.: KARNAL, Leandro, (et al). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI, São Paulo: Contexto. 2007, p.99-150.

FREITAG, Barbara. Habermas e a teoria da modernidade. Cad. CRH., Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. 1993. 303 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 1993.

GAUSTAD, Edwin S., A Religious History of America, nova ed. rev. Nova York: Harper San Francisco. 1990.

GIUMBELLI, Emerson. “Para estudar a laicidade, procure o religioso”. In: Verónica Giménez Béliveau e Emerson Giumbelli (orgs) Religión, Cultura e política em lãs sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Biblos. 2013, p.43-68.

GUENTHER, Bruce L. Evangelicalism. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Encyclopedia of Protestantism. New York: Routledge. 2004, v1, p. 327-330.

HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

HAMOND et all. Cotton is King and Pro Slavery Arguments. Augusta, GA: Pritchard, Abbot & Loomis. 1860.

HARDMAN, Keith J., Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America. Grand Rapids: Baker. 1994.

HERVIEU- LÉGER, Danièle, O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes. 2008.

HEYRMAN, Christine Leigh. Disponível em: <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/grawaken.htm>

IRONS, C.F. Religion in the Civil War. (2012, may 10). In Encyclopedia Virginia. Disponível em: http://www.encyclopediavirginia.org/religion_during_the_civil_war

JUNQUEIRA, Júlia. As missões do imperialismo. Dissertação de mestrado. UFJF. 2014.

KARNAL, Leandro (et al.). História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI. 3.ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto. 2015.

KOOGAN/HOUAISS, enciclopédia e dicionário ilustrado / [direção geral, Abrahão Koogan; supervisão editorial, Antônio Houaiss]. 4e.d., Rio de Janeiro: Seifer, 1999. p. 941.

KUYPER, Abraham. Calvinismo. São Paulo: Cultura Cristã. 2003.

LAMBERT, Frank. Religion in American History. New Jersey: Princeton University Press. 2008.

MARINI, Stephen A. The nineteenth Century: protestant Sectarism in the United States. In: HILLERBRAND, Hans J. (Ed) The Encyclopedia of Protestantism. New York: Routledge. 2004, v4, p.120-124.

MARIZ, Cecília. “Algumas reflexões sobre a religião e a luta pela cidadania”. In: religião e Cidadania, são Cristovão: Ed. UFS, Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 2011, PP.263-272.

MARSDEN, George M. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1991.

MARTIN, André. Guerra de Secessão. In.: MAGNOLI, Demétrio (org). História das Guerras. São Paulo: Contexto. 2006, p.219 a 251.

MELTON, J. Gordon, ed., The Encyclopedia of American Religions. 3 vols. New York: Triumph Books. 1991.

MERK, Frederick. Manifest Destiny and Mission in American History. New York: Vintage Books. 1963.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, V.17. N.2. P.105-125. 2011.

MONTERO, Paula. “Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”. Cultura y Religion, vol.07, nº2. 2013, p.13-31.

_____ “controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso”. Religião e Sociedade. 2012/1, p.167-183.

MORSE, Richard. O espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

NIEHBUR. R. As origens sociais das denominações cristãs. São Paulo: Haste. 1992.

PORTIER, Philippe. La regulation étatique du croire dans lês pays de l’Europe de l’Ouest. Juiz de Fora:UFJF. 2012.

_____ Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas.. Juiz de Fora: UFJF. 2012.

Religion in America: From the Coming of Europeans to the 1870s” (apostila, Harvard Divinity School)

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. In: Eduardo hoornaert (org). História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico, Petrópolis: Vozes. 1995, p.96-131.

SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. Uma Reavaliação da História dos Estados Unidos: De Colônia a Potência Imperial. Jorge Zahar. 1990.

SOUZA, Andréa Silveira de. O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster : reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano. Tese de Doutorado. UFJF. 2017.

STILES, J. C. Speech on Slavery. Speech on slavery, Princeton Review. 1850.

TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América. 1ª Ed. São Paulo: Folha de São Paulo. 2010, Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v16.

TURNER, Frederick. O espírito ocidental contra a natureza: mitos, história e as terras selvagens. Rio de Janeiro, Editora Campus. 1990.

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

WILLIAMS, Peter W., America's Religions: Traditions and Cultures. Nova York: Macmillan. 1990.

<http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/aspl/>

US Constitution, 1787.

Disponível em:

http://www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html

White House website. <https://www.whitehouse.gov/1600/constitution>