

PURITANOS MODERNOS: CARÁTER NACIONAL E IDEOLOGIA RELIGIOSA NA SOCIEDADE ESTADUNIDENSE

*Evandro CAMARA**

RESUMO: Este estudo examina a influência formativa do puritanismo Protestante sobre os modos essenciais de agir e pensar da população estadunidense. Apesar dos traços culturais da sociedade em apreço serem ostensivamente do tipo secular, são na realidade enraizados nos valores religiosos do passado. Num sentido mais lato, eles representam o sistema de racionalização da vida usado pelo grupo.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Protestantismo. Puritanismo. Calvinismo. Racionalização da Vida.

Introdução

Uma das questões de importância capital no mundo moderno tem sido a forma e grau da influência religiosa sobre os afazeres das sociedades industrializadas. Esta influência permanece considerável, não obstante as transformações resultantes da modernização dessas sociedades. Este ensaio, que é em um tempo histórico e sociológico, focaliza a sociedade estadunidense, onde a religião continua a afetar, implícita e explicitamente, várias áreas da vida social, e busca determinar até que ponto esse efeito religioso permite a elaboração de um perfil típico-ideal desse grupo, o qual chamaremos de **puritanos modernos**.

A análise se alinha com o princípio Durkheimiano de que a religião constitui a estrutura fundamental através da qual se expressa o *lexikon* cognitivo e emocional da sociedade. Especificamente, tentamos aqui esclarecer o efeito das

* ESU – Emporia State University. Emporia – KS – Estados Unidos da América. 66801 – ecamara@emporia.edu

ideias sobre o modo de agir e pensar dos grupos, colocando em primeiro plano os pressupostos religiosos das crenças culturais expressadas explicitamente pelo grupo, e não as crenças específicas em si. Esses pressupostos se acham muitas vezes tão profundamente enraizados na consciência coletiva que, apesar de sua interação mútua com o mundo da experiência, chegam a atuar mais poderosamente sobre este mundo que vice-versa. Esse é um fenômeno ao qual se tem dedicado muita atenção, por exemplo, na área da história intelectual.¹

Nossa proposta, a largos traços, enquadra-se na ideia em curso que, malgrado as mudanças estruturais dos últimos dois séculos, **certas** correntes ideológicas terão continuado a influenciar a vida nas sociedades modernas, suprimindo as categorias organizadoras da consciência coletiva. São ideologias com **poder generativo**, operando assim não só como base das práticas e valores morais substantivos da sociedade, mas também da própria **forma** de pensar do povo. Desse ângulo, elas funcionam como “a armação que abrange o pensamento como um todo” (DURKHEIM, 1915, p.21-22). As ideologias religiosas caem nessa categoria, pois exercem um impacto formativo “até mesmo de forma indistinta,” tornando possível que coexistam e partilhem com as estruturas científico-tecnológicas o governo da vida moderna. Assim sendo, o efeito religioso se manifesta num plano subjacente e **implícito**, ou seja, além do alcance consciente das pessoas. Como declarou Durkheim (1974, p.23), “[a] vida das representações coletivas se estende além da nossa consciência presente.” Os atores sociais quando muito terão uma consciência mínima das “formas, limites, e significados” de sua conduta e práticas, fenômeno este que Sapir (1927) denomina **o inconsciente social**.

Portanto, o reconhecimento implícito que as pessoas têm da autoridade moral do sistema normativo da sociedade não quer dizer que sejam capazes de identificar e articular explicitamente as crenças e normas específicas em jogo, e menos ainda, que saibam como essas crenças e normas estruturam seu pensamento, atitudes, e padrões de comportamento. O processo pelo qual selecionam as formas específicas de conduta e raciocínio já se acha condicionado pela pré-estruturação das categorias mentais do grupo, daí não se darem conta da operação dessas influências subjacentes. É, por conseguinte, nesse plano do inconsciente que ocorre a padronização do comportamento social. Considerando o problema por esse prisma, resultam duas conclusões. Primeiro, não é cabível que se caracterize a estrutura cultural do grupo como sendo meramente um produto da adaptação coletiva às exigências do meio ambiente. Com efeito, assim que um sistema cultural se estabelece como uma unidade coesa, seus padrões básicos tenderão a persistir e reagir ao impacto do mundo material (KLUCKHOHN, 1962)². Em segundo lugar, o enfoque na atuação

¹ Vide, por exemplo, Haskell (1979); Susman (1979); Wood (1979).

² Confirma também Turner (1920); Rodrigues (1970); Wegner (1999).

subjacente dos valores religiosos examinados neste ensaio torna-se relevante uma vez que estes valores constituem as “formas primordiais” (DURKHEIM, 1960, p.351) das percepções e entendimentos que o grupo tem do mundo. Daí ser viável identificar as forças religiosas que influenciam os traços culturais básicos do grupo, mesmo que estes se apresentem como profanos.

Muitos estudos já foram elaborados sobre o caráter nacional estadunidense³. Esse tipo de abordagem analítica tem sido debatida, criticada, e também usada largamente no decorrer deste último século. As críticas têm sido feitas do ponto de vista metodológico (acusações de reducionismo) e ideológico (acusações de conservadorismo filosófico).⁴ Não podemos tratar desta questão aqui com mais vagar, mas cumpre salientar que a sociedade estadunidense continua exibindo um alto nível de religiosidade na vida do povo, o que a diferencia nitidamente das demais sociedades industrializadas modernas. Pesquisas nacionais (NORC) tem confirmado este fenômeno ano após ano. Em 2007, por exemplo, aproximadamente 85 por cento da população adulta se identificava com alguma religião, e mais da metade do povo pertencia a igrejas Protestantes. Além disso, a religiosidade do povo se expressa sobretudo através de correntes fundamentalistas. Se é verdade que tem havido, nestas últimas décadas, um declínio no número dos seguidores das igrejas *mainline*, por outro lado tem se visto uma expansão dos movimentos evangélicos, de linha doutrinária mais ortodoxa⁵. A meu ver, esse contexto veicula o puritanismo religioso Protestante transplantado para os EUA no século XVII, o qual continua a moldar os padrões centrais de comportamento e pensamento do povo, ao ponto de podermos definir o grupo como um tipo-ideal de **puritanos modernos**. O caráter

³ Entre outros, confira Coleman (1941); Mead (1942); Commager (1947, 1950); Gorer (1948); Riesman (1950); Williams (1951); HSU (1961).

⁴ Estudos de caráter nacional podem ser elaborados sem que se apele para a concepção binária tradicional de assimilação, na qual tem se estribado o discurso de raça e etnia nos EUA nos últimos três decênios. Essa questão exige análise mais pormenorizada, mas faremos aqui algumas considerações básicas. A assimilação binária reduz as opções disponíveis para as sociedades multiétnicas modernas para dois modelos opostos. O primeiro é o de separatismo (“pluralismo”) étnico-cultural, o qual pressupõe o distanciamento biológico e cultural entre os grupos da sociedade. Há um século Theodore Roosevelt caracterizou esse modelo societário como uma “hospedaria poliglota” (FREYRE, 1947, p.152). Nesse contexto, a unificação nacional, quando acontece, será essencialmente no plano político. O segundo modelo é o de integração sociocultural obtida **na marra**, por assim dizer – ou seja, através da dominância exclusiva e autoritária da cultura hegemônica. Esse modelo, caracterizado como o *melting pot*, tem sido alvo crescente de críticas acerbas neste último quartel de século. Gordon (1964) se referiu ao mesmo como *Anglo-conformity*, com referência específica à situação dos EUA. Dois pontos a salientar a esse respeito. Primeiro, nos EUA tem prevalecido historicamente um padrão **dualista** de assimilação que se rege pela classificação racial binária (i.e., brancos/não-brancos; o modelo de *Anglo-conformity* se aplicaria somente aos grupos classificados como brancos). Segundo, a ideia de caráter nacional apresentada neste ensaio se apoia numa concepção mais sincrética de integração societária, livre de determinações raciais, a qual **difere** do modelo *Anglo-conformity* no que toca aos aspectos específicos de igualitarismo cultural, identidade do grupo e de seus integrantes, e *performance* social destes últimos.

⁵ Vide Finke e Starke (2005).

essencial deste grupo nacional é, portanto, tratado aqui como um reflexo de sua herança religiosa.

O puritanismo religioso Protestante tem tido utilidade funcional em todas as fases históricas dos Estados Unidos. No período inicial, quando se expandia a colonização inglesa do território, deu grande impulso à mesma; no período intermediário, ou seja, a partir da independência política dos EUA até meados do século 20, reafirmou a autoimagem religiosa do grupo, como povo designado por Deus para liderar os povos do mundo; e nesta última metade de século, com as mudanças no *status* dos EUA no palco internacional, tem tomado novo alento como ideologia nacional, reafirmando novamente o autoconceito do grupo.

O puritanismo como era: tempos coloniais

É consensual entre os especialistas que a religião que primeiro se enraizou e vicejou na Massachusetts Bay Colony, e depois na Nova Inglaterra como um todo foi o Protestantismo puritano-sectário de origem inglesa e formação **Calvinista**. Na realidade, o impacto da filosofia calvinista na vida social estadunidense transcende a conexão doutrinária formal com o Protestantismo das Igrejas Reformadas, ou Igrejas Calvinistas, as quais se orientam diretamente pelos ensinamentos de João Calvino (p. ex., a Igreja Presbiteriana). Num sentido mais amplo, o Calvinismo tem atuado como uma concepção do mundo e filosofia de vida, um tipo de conduta ética integrando as esferas religiosa e secular.

Daí ser lícito se dizer que ser católico, judeu, muçulmano, **ou até mesmo ateu**, no contexto estadunidense, não impede que a pessoa se enquadre nessa categoria de **puritano moderno**. Um analista (ENDLEMAN, 1967, p.188) declarou que “[...] os Católicos americanos parecem muito mais ‘puritânicos’ ou ‘Protestantes’ que seus correligionários na Europa ou América Latina.” Além disso, são tão puritanos na maneira de ser e pensar quanto qualquer membro das igrejas Protestantes.

O puritanismo religioso Protestante nasceu dos tumultos que afligiram a Igreja Anglicana no período pós-Reforma. Foi uma corrente religiosa que desde cedo privilegiou a ideia de predeterminação divina e o caráter restrito e exclusivo do estado de graça, destacando-se formalmente das correntes arminianas paralelas, as quais enfatizavam o livre-arbítrio e o acesso universal a santidade divina (WILSON, 1967). Exibia também o intenso dogmatismo das igrejas reformadas, e um ímpeto reformista dos mais acirrados. Isto fez com que atuasse como produto, mas também força-motriz, do grande empreendimento expansionista inglês. Os primeiros colonos, Wright nos informa (1965, p.5-6), “[...] acreditavam resolutamente que uma associação com Deus lhes daria um seguro contra desastre e prejuízos.” Era

uma religião que exprimia a ideologia da ascendente classe média inglesa (STONE, 1972), continuando a preencher esta mesma função no Novo Mundo. No sentido econômico, promovia as virtudes que viabilizariam a expansão dessa classe, tais como a diligência, a retidão, a frugalidade, a sobriedade, a caridade, e outras mais, ou seja, as virtudes sobre as quais repousa o que hoje chamamos a ética Protestante do trabalho. A nova terra oferecia espaço e recursos abundantes para a prática dessas virtudes, e para sua conversão numa prosperidade material sem limites, sem falar no aspecto prático da possibilidade de se praticar essa versão do Protestantismo sem a ameaça de perseguição oficial. Seus seguidores eram exortados a buscar a prosperidade material – “a batalhar nos mercados de Mammon” – e ao mesmo tempo a visar à glória celestial (MCGIFFERT, 1969, p.85).

Muitos pesquisadores afirmam que nos estágios iniciais da colonização da Nova Inglaterra a influência religiosa Calvinista foi a mais arraigada, e mais tarde, apesar das diferenças e desavenças teológicas que eclodiram entre as seitas evangélicas a se multiplicarem através dos séculos 18 e 19, predominou entre **todas elas**, transcendendo as linhas divisórias, e moldando assim, de modo geral, a conduta e as ideias da população como um todo⁶. Segundo Noll (2002, p.21, grifo do autor), as igrejas reformadas eram “[...] as... mais largamente representadas nas primeiras colônias da Nova Inglaterra... [e todas] compartilhavam da crença no princípio de predestinação, ou **a chamada divina.**” Este é um ponto fundamental. A Igreja Batista, por exemplo, uma das correntes principais do Protestantismo nos EUA, se achava “firmemente enraizada na tradição Calvinista” (HUDSON, 1965, p.43⁷). Nos tempos atuais, essa igreja continua sendo a maior de todas as igrejas Protestantes nos EUA, com 37 milhões de membros (YEARBOOK OF AMERICAN AND CANADIAN CHURCHES, 1995).

Quanto aos seguidores do Metodismo, apesar de suas rixas com o Calvinismo no tocante à teologia formal, adotavam os pressupostos Calvinistas na sua concepção básica do mundo – como no sentido de missão, no senso de excepcionalidade e separação, no modo binário de entender os processos sociais– enfim, em toda uma gama de tendências provindas, a meu ver, da ideia Calvinista de predestinação. Aliás, até mesmo no plano formal, existia a ala Metodista-Calvinista (do País de Gales) desta Igreja, que não só se distinguia do Metodismo Arminiano de John Wesley, mas que também se difundiu pelos Estados Unidos a partir do primeiro quartel do século XIX.

Orientemo-nos, então, por este *background* histórico, e pelo fato de ser a doutrina de predestinação a mola mestra das igrejas Protestantes Reformistas do

⁶ Confira Siegfried (1927); Savelle (1948).

⁷ Veja também Hays e Steely (1963).

século XVI. Essa doutrina destaca a onipotência de Deus, e a salvação dos eleitos – aqueles que “[...] o Senhor selecionou e honrou com a admissão na sociedade dos santos.” (CALVINO, 1939, p.103) – a “aristocracia moral,” como bem disse Siegfried (1927, p.34). Nos *Institutes of the Christian Religion*, Calvino (1953, p.202) afirma que essa variação entre os seres humanos parte da “profundidade insondável do julgamento divino.” A salvação eterna só se consegue através da graça divina. Os seres humanos estão predestinados à salvação ou condenação, e nada pode ser feito para mudar esse destino.

Como parte integral da colonização inglesa, o Puritanismo religioso conferia a seus integrantes um senso de excepcionalidade e missão divina. Eles formavam a comunidade dos santos, incumbidos com a responsabilidade sagrada de não só completar a reforma da Igreja Anglicana, mas também executar o **santo experimento de Deus** – a construção do reino do céu na terra – fazendo da sociedade em formação um exemplo máximo para a humanidade⁸. Tal religião teria suprido o esteio ideológico necessário para o árduo projeto de colonização, e para a eventual formação dos Estados Unidos como uma **cultura Protestante** no seu aspecto geral.

O puritanismo como é: Tempos modernos

Ideologias tendem a se fortalecer ou enfraquecer na medida em que o grupo se vê ameaçado em seu modo de ser, por algum fator externo. É comum se ver o enrijecimento da ortodoxia ideológica como um mecanismo de defesa grupal em tempos de incerteza e insegurança. Exemplos disto se multiplicam, tais como, com respeito a relações raciais, no caso do Velho Sul escravagista, no período logo anterior à Guerra Civil⁹; ou, com relação a gênero, o caso das mulheres estadunidenses, as quais tinham logrado participar *en masse*, pela primeira vez, no mercado de trabalho manufatureiro durante a Segunda Guerra Mundial, e depois desta tornaram-se alvo (FRIEDAN, 1963) de um sistemático bombardeio ideológico por parte das autoridades psicológicas e sociológicas, visando levá-las de volta ao mundo doméstico. Esse fenômeno representa um tipo de **sexismo científico**, nos mesmos moldes do racismo científico do século XIX. Finalmente, na área das relações políticas internacionais e com referência à Guerra Fria do período pós-guerra, houve o reavivamento nos E.U.A. da ideologia de excepcionalismo e missão nacional, de obrigação moral de defender o princípio de liberdade política no mundo

⁸ Ver Merk (1963); Savelle (1964); Hudson (1965).

⁹ Confira por exemplo a Introdução em Faust (1981).

inteiro, algo também supostamente alavancado pela percepção e construção oficial do perigo da política externa soviética, ou seja, a percepção generalizada da ameaça do expansionismo socialista soviético.

Do fim do século XIX até meados do século XX, a nação estadunidense exerceu inegavelmente hegemonia política, econômica, e cultural no palco mundial. Durante todo esse período, o Protestantismo de cunho puritano-Calvinista atuou como fonte de legitimação de seu autoconceito como comunidade escolhida por Deus para governar os destinos dos povos.

Porém, nas décadas seguintes o mundo entrou numa fase de reajustamento das relações de poder entre os países industrializados, criando desequilíbrio e convulsões sociais e políticas. Os E.U.A., em particular, já na fase inicial dessa transformação, eram uma sociedade cheia de ansiedade (BUSAM, 2001). Acelerou-se, então, o declínio da posição hegemônica estadunidense, em todas as áreas, enquanto as demais sociedades industrializadas aumentaram consideravelmente seu poder político e econômico dentro da **aldeia global** (KENNEDY, 1987).

O declínio gradativo da estrutura socioeconômica estadunidense nestes últimos 30, 40 anos, é visto na maior vulnerabilidade quanto às mudanças econômicas e políticas internacionais, e as resultantes crises econômicas internas, i.e., a redução dos serviços sociais, o aumento da pobreza, a queda do poder aquisitivo da população como um todo, e assim por diante. Além disto, o processo de globalização tem intensificado o efeito de influências estrangeiras, ocasionando maior liberalização dos costumes e aumento da diversidade social. Esse desdobramento se expressa na maior diferenciação étnica e fenotípica da população (estimulada por levas de imigração nessas últimas décadas), na maior aceitação de intercasamento entre brancos e não-brancos, na queda de barreiras de segregação contra homossexuais em setores institucionais, como no caso recente (2011) das forças armadas, e no progresso quanto à oficialização de uniões entre pessoas do mesmo sexo.

Isto tudo tem aguçado o senso de perda na comunidade puritana-moderna. Em termos religiosos, a ideia do **mundo perdido**, a ansiedade generalizada quanto à invasão do **mundo lá fora**, o senso de ameaça e pânico quanto à integridade do seu autoconceito de excepcionalismo. A aldeia global se insinua avassaladoramente por toda parte, trazendo modos de vida alheios que corrompem a vida sagrada dos **santos**. Daí, o recrudescimento da ideologia religiosa que estruturou a identidade e modo de ser desse grupo, e que se ergue agora com ânimo redobrado perante as forças que ameaçam a ordem tradicional das coisas.

Partamos agora para a elaboração do tipo ideal de **puritanos modernos**, o que implica a identificação de certas formas básicas de conduta e pensamento,

alicerçadas no projeto puritano-Calvinista de **racionalização da vida**. No que segue, examinaremos apenas alguns aspectos fundamentais, dado a limitação de espaço: a concepção que o grupo tem de si, da existência como tal, e de certas questões sociológicas da vida coletiva, como a estratificação social, e o dualismo da vida urbana vs. a vida rural.

A construção da vida como ação

A estruturação da vida com base em **ação**, em vez de **reflexão**, é um fenômeno estreitamente ligado à ética Protestante de trabalho. Basear a vida na atividade constante foi meta fundamental recomendada pelos primeiros clérigos Puritanos, Cotton Mather (1969, p.123, grifo do autor), sentenciou que “[...] não é honesto nem cristão, que um cristão não tenha nada a fazer,” e que “[...] todo cristão deve normalmente ter uma **vocação** [...] trabalho estabelecido, ao qual se dedica a maior parte de seu tempo [...] para a Glória de Deus.” No seu notável tratado *General Directions for a Comfortable Walking With God* (1991), Robert Bolton caracterizou o ócio como “a própria ferrugem e pústula da alma.” Richard Baxter afirmou que “é vulgar e pecaminoso não se estar em atividade.” Thomas Watson pregou que “Deus abençoa nosso afinco, e não nossa indolência” (RYKEN, 1986, p.33-34). Estes valores engendraram não só atitudes culturais distintas com relação à inatividade física, mas também um intenso anti-intelectualismo na sociedade. Do ponto de vista puritano, o cultivo da vida intelectual se opõe à vida do trabalho, sem a qual não é possível se obter a certeza da salvação.

Em seus escritos principais, Calvino (1953, p.204-205) já nos advertia quanto aos perigos da vida de reflexão, da curiosidade intelectual, da “imaginação incontida,” seja com relação aos mistérios divinos, ou às coisas mundanas. “Não é justo,” diz ele, “[...] que o Homem possa especular com impunidade sobre as coisas que o Senhor decidiu ocultar em si próprio, e tentar desvendar aquela sapiência eterna e sublime a qual nos foi dado adorar, e não apreender [...]” Ele nos encoraja a nos abstermos de bom grado da busca do conhecimento, em vez de almejá-lo, uma vez que essa busca é “insensata e arriscada [e] até mesmo fatal”. A sede de conhecimento deve ser saciada somente até o ponto em que Deus se digne permitir que o intelecto humano capte a natureza das coisas, ponto este em que devemos desistir da inquirição. Nesse procedimento reside a virtude cardeal da sobriedade.

Esses ensinamentos estimularam nos seguidores de Calvino a perfeita acomodação à ignorância dos mecanismos formais que estabelecem e mantêm a ordem social vigente, levando a um conformismo social profundo e generalizado.

A orientação anti-intelectualista do povo se manifesta no culto do senso comum. Isto consiste em desmistificar a realidade, em despojar as coisas de seus atributos de transcendência – quer dizer, de mistério, complexidade, abstração – e reduzi-las ao nível mais básico de apreensão. Tal procedimento revela a epistemologia radicalmente realista do grupo, baseada na primazia do fato bruto, na realidade dada imediatamente, apreensível pelos sentidos. Acerca disto, o cultivo da vida intelectual torna-se uma transgressão do que aqui poderíamos chamar a **santidade do entendimento prático**, o qual exige que a compreensão do mundo se efetue através do trabalho, ou seja, da atividade e senso prático das coisas – e não através da reflexão.

No dia-a-dia, o anti-intelectualismo se expressa de várias formas. Antigamente, nos decênios de 1950 e 1960, os intelectuais nos EUA eram pejorativamente tachados de *eggheads*, ou cabeças-de-ovo. Hoje em dia, os epítetos equivalentes são *geeks* ou *nerds*, ou seja, otários, caretas, pessoas de orientação livresca e sem traquejo interpessoal ou sofisticação pessoal. De modo geral, desdenha-se o conhecimento teórico, e chega-se até a ostentar a ignorância das coisas sem o menor constrangimento.

Ao invés de caracterizar o repúdio da intelectualidade como mera reflexão do pragmatismo cultural da sociedade, queremos enfatizar aqui sua relação com o **trabalho** como estilo de vida. Consideremos, por exemplo, as atitudes coletivas com relação ao tédio: a busca incansável do *fun* (diversão), e a correlativa fuga do *boredom* (tédio). A fuga ao tédio ocorre tanto no trabalho como no lazer. Em ambos os casos busca-se a sensação de *fun*, que vai além da ideia convencional de diversão, tornando desnecessária uma atividade específica de lazer (e.g., um jogo). É mais uma sensação interna de satisfação e contentamento, extraída de uma atividade qualquer. Essa atividade simboliza o modo existencial de agir. É do não-agir, a antítese da ética Protestante do trabalho, que brota o tédio. As pessoas se animam, energizam-se, na materialidade do agir, escudando-se ao mesmo tempo contra os perigos da contemplação. Daí ser comum as pessoas se sentirem tomadas pelo tédio nos períodos de férias, justamente porque nas férias não existe a pressão cultural para que se mantenham ocupadas com algo. Porém, é exatamente na ocupação constante que se tem *fun*, mesmo que as atividades do lazer sejam diferentes das atividades do trabalho. O trabalho, neste caso, enquanto forma santificada de viver, é reconstruído na sua versão moderna como atividade de modo geral. É por isso que os puritanos modernos fogem do tédio como o diabo foge da cruz, e isto vem a adquirir conotações morais.

O dualismo existencial

Dentro do projeto puritano-Calvinista de racionalização existencial se encontra um dualismo básico, que brota do binômio de eleição/não-eleição em que se estriba a ideia da separação inevitável entre o modo de vida dos que foram escolhidos por Deus, e dos que foram relegados ao suplício eterno. Portanto, a doutrina de predestinação estabelece implícita e explicitamente, na consciência coletiva, essa linha divisória, separando a existência de um grupo da do outro.

Esse dualismo nos permite entender melhor a divisão constante dos grupos em subgrupos, tal como a proliferação das seitas Protestantes nos séculos XVIII e XIX, e a dos clubes e associações nos tempos modernos. No meio social ele continua a condicionar, profunda e abrangentemente, a maneira das pessoas lidarem com os problemas do dia-a-dia, seu relacionamento com os outros, suas posições éticas, etc. Podemos assinalar, quanto a isto, a persistência da bipolaridade racial como elemento-chave da organização social, a tendência para isolacionismos, o desconforto com diversidade, e mais ainda, com intercruzamentos humanos, etc. A função latente desse fenômeno é delimitar mais e mais, e assim fortalecer, as posições tomadas por cada grupo, ao mesmo tempo em se excluem todos os outros grupos.¹⁰

O espírito de particularismo

Prosseguindo nesta mesma rota, focalizaremos o fato de que o puritanismo Protestante-Calvinista é uma religião individualista, baseada na relação dos fiéis com Jesus como salvador pessoal, o que se torna um obstáculo à adoção de uma posição universalista para entender o mundo da experiência. O universalismo produz o nivelamento da condição humana, opondo-se assim ao particularismo medular do Protestantismo, que segmenta e estratifica a realidade, reduzindo-a ao micronível de percepção. Feidelson (1953, p.102) fala do “atomismo... e o repúdio das formas intelectuais” como aspectos centrais da vida estadunidense. Esse atomismo foi fator de relevo nas múltiplas divisões sectárias no Protestantismo dos EUA, desde o início da era colonial (SIEGFRIED, 1955).

Nos tempos atuais, esse espírito de particularismo se manifesta na dificuldade da comunidade puritana em adotar critérios coletivos, ou **estruturais**, para entender ou explicar a realidade das coisas. A consciência coletiva se norteia por um

¹⁰ A proliferação de categorias sociais se manifesta de forma típica nas escolas secundárias (*high schools*), onde múltiplas categorias são usadas pelos estudantes para fins de autoclassificação e diferenciação: *jocks, skateboarders, honor students, goths, thespians, computer geeks, gamer nerds, cheerleaders, cowboys, rappers, druggies* (Trabalho estudantil, 2006).

subjetivismo radical, pela personalização do que é social, relativizando assim toda a experiência humana. Praticamente nada pode ser posto em termos totalizantes, aplicáveis a coletividades inteiras. Vê-se isto, por exemplo, no modo de pensar das pessoas – sobretudo daquelas que compõem a população (considerada) branca – no sentido de **não possuírem cultura** (Isso já se liga também à situação etno-racial nos EUA, e implica cultura ser considerada a marca da alteridade dos grupos raciais minoritários). Generalizações são geralmente encaradas como uma prática estereotipadora, dogmática (portanto, suspeita), ou então são desdenhadas como mera opinião pessoal. Kluckhohn (1957, p.184) observa, neste sentido, que “[...] os Americanos prezam pedaços soltos de informação, e creem que as pessoas devem estar preparadas para viver num mundo no qual é difícil aplicar generalizações”. Pronunciamentos sobre questões sociais não podem ser feitos de forma taxativa; deve-se, ao invés disso, buscar a **neutralidade**., destacar por igual todos os ângulos de uma questão, a fim de se obter **equilíbrio**. (Isto, naturalmente, leva a um relativismo total, redundando, ironicamente, num absolutismo total). Por isso, a busca de um princípio ou verdade universal torna-se inviável, pois só existe a verdade ou moralidade de cada um.

A autoconsciência de unicidade

A despeito das mudanças nas relações internacionais deste último meio século, afetando o *status* político e econômico das nações, o senso de excepcionalismo como expressão da ideia religiosa do estado de eleição perdura na identidade do grupo sob estudo, externando-se também na cultura popular, nos pronunciamentos oficiais, e nos diversos símbolos da Republica.

O sentido de missão foi expressado eloquentemente no famoso sermão de John Winthrop (governador Puritano da colônia de Massachusetts no século XVII), o qual veio a ser denominado *City on a Hill* (GROB; BECK, 1963), mas que o próprio Winthrop intitulou *Um Modelo de Caridade Cristã*. Elaborada no navio *Arbella*, essa exortação aos cristãos que seguiam nessa nave para o Novo Mundo ressalta a natureza dramática da missão colonizadora, do “encargo especial,” com que os puritanos ingleses se viam agraciados pela Providencia Divina. Winthrop declara que o Senhor “nos tomou para Si” da mesma forma que tinha tomado os israelenses. “Nós seremos,” disse ele, “[...] como uma **cidade na montanha**. Os olhos de todos os demais povos estarão nos observando.” (MILLER, 1938, p.195-199). As comunidades dos colonizadores puritanos, e a relação especial dessa gente com Deus, viria a ser, segundo esse ponto de vista, o modelo de vida coletiva a ser seguido pelas demais comunidades humanas.

Retornemos aqui ao princípio de eleição transposto para o contexto do destino nacional. Já se observou (HUDSON, 1965; NIEBUHR, 1975) que um fator crítico do Protestantismo que unificou os diversos grupos das primeiras colônias do território estadunidense foi a consciência de terem sido convocados para uma missão dada por Deus, qual seja o desbravamento e colonização do Novo Mundo, e a construção, nesse mundo, da comunidade dos santos – a cidade na montanha, de que falou Winthrop. Latourette (1958, p.346) escreve que “Deus tinha peneirado um povo inteiro para extrair o melhor quilate para a Nova Inglaterra.” Esse *background* histórico e ideológico nos permite ver como isto teria fomentado então e através dos tempos, uma autoimagem de singularidade grupal com relação aos demais povos da terra. A ideia de uma humanidade diferenciada em si estava, portanto, entranhada profundamente na maneira como se viam no mundo.

A autoconsciência de unicidade na sua versão moderna comporta uma gama de tendências interrelacionadas. Mencionaremos aqui apenas o que vamos chamar de não-temporalidade e não-espacialidade. Isto se refere à dificuldade de auto-objetivação histórica e espacial por parte dos membros da comunidade em consideração – um presentismo radical – que cremos partir da ideia cristã da onitemporalidade e onipresença divina. A natureza divina, da qual os fieis se veem como parte constituinte, é compreendida em termos do que **é, sempre foi, e sempre será**. Para Cristo-Deus, segundo Calvino (1953, p.206), “todas as coisas são [estão] no Presente.”

A pobreza como não-eleição

Um dos *leitmotifs* do puritanismo Protestante no Novo Mundo tem sido a inevitabilidade e inalterabilidade da diferenciação socioeconômica da humanidade. Essa ideia é exposta nitidamente no supracitado sermão de John Winthrop, *Um Modelo de Caridade Cristã*, o qual logo de início prega que Deus, na sua infinita sabedoria e providência, determinou que a humanidade se constituiria de uma hierarquia de classes sociais, na qual umas seriam avantajadas em poder e dignidade, e outras viveriam na pobreza e submissão. Em outros termos, haveria perpetuamente as categorias de ricos e pobres, o modelo básico da estratificação social. Essa estrutura hierárquica da humanidade seria então reconhecida e acatada por todos como a ordem natural das coisas.

Esse aspecto é de suma importância para que se entenda a relação do Calvinismo com a pobreza, e como, do ponto de vista dessa relação, a pobreza simboliza na terra o estado de **não-eleição espiritual**. Portanto, a ideia de igualdade universal, que surge com a modernidade, choca-se com as normas existenciais

estabelecidas pela doutrina de eleição. Rigorosamente, o Calvinismo não apoia a ideia que Cristo morreu para salvar a humanidade como um todo¹¹, quer dizer, salvação no sentido universal de proporcionar a vida celestial a todos os seres humanos, porque isto solapa seus pressupostos básicos quanto à desigualdade essencial da condição humana.

No mundo do dia-a-dia, o estado de eleição se confirma e se reflete no sucesso material, obtido através da vida de trabalho incessante. Daí, a virtude moral de cada um residir na prosperidade socioeconômica, ao passo que o estado de perdição se revela no fracasso econômico, na pobreza, o que torna esta condição o alvo do opróbrio público. A desigualdade social torna-se simplesmente a realização das predeterminações divinas. Como tal, não inquieta ou preocupa, mas é, antes, fonte de tranquilidade e segurança. Os que prosperam materialmente são tidos em geral como recipientes da graça divina, mercedores do apreço, admiração, e respeito por parte do povo. Eles são **os eleitos**, escolhidos por Deus para a salvação eterna, operando no contexto terreno. Do outro lado, as vítimas do infortúnio, da adversidade material, revelam sua não-eleição, ou seja, sua incapacidade inerente de triunfar, sua **diferença e inferioridade metafísica**. São os *losers*, ou fracassados, mercedores, não de pena ou comiseração, mas sim de repúdio e ostracismo.

A crença Protestante-Calvinista que Deus teve boas razões para predeterminar a divisão da humanidade, e assim distribuir os bens econômicos desigualmente, tem tido um impacto decisivo na dissolução das formas históricas tradicionais de caridade. Na comunidade puritana moderna, isto tem se constatado nas atitudes e práticas coletivas com relação à pobreza – i.e., na apatia generalizada quanto à desigualdade socioeconômica como problema social, na hostilidade aberta para com a mendicância,¹² na resistência à intervenção estatal, e na propensão para soluções voluntaristas.

O dualismo da cidade e o campo

Finalmente, consideremos a racionalização existencial da comunidade puritana¹³ do ponto de vista de como o grupo vê o significado moral do meio físico

¹¹ Ver, por exemplo Siegfried (1927).

¹² A onda crescente de violência contra os desprotegidos da sociedade, como os **sem-casa** (*homeless*), tem sido registrada em reportagens recentes (RYAN, 2006; RUCKER, 2006) as quais citam vários casos disto, tais como o incidente de um **sem-casa** a quem se ateou fogo num parque de Boston, e outro que foi afogado num rio da cidade de Knoxville.

¹³ Dado as declarações de Weber no sentido de que o “campo” e o modo de pensar pré-moderno ou mágico das populações camponesas obstavam o cultivo das qualidades necessárias para o comércio, um esclarecimento se faz necessário. O angulo enfatizado aqui é a racionalização da vida como veículo para a salvação em termos de uma vida de asceticismo e santidade, metodicamente dedicada ao

onde se acha a agregação humana. A propósito disto, o antiurbanismo se assoma como um traço marcante dessa comunidade. Segundo Flanagan (2002, p.12), “[...] existe uma longa história de aviltamento das cidades (*city bashing*) nos Estados Unidos.”¹⁴ Essa tendência tem se acentuado desde a segunda metade do século XIX, quando a Revolução Industrial finalmente se difundiu pelos Estados Unidos, resultando num dramático crescimento da vida urbana. A cidade, de modo geral, é considerada nos EUA como um local de múltiplos problemas, e padrões de vida nocivos ao bem-estar das pessoas, ao passo que o campo (i.e., a cidade pequena, o vilarejo, as áreas campestres) é normalmente visto em termos positivos, um lugar que proporciona uma vida salutar e benéfica, em todos os sentidos, aos que lá vivem.

Para os Puritanos do século XVII, o Novo Mundo a ser desbravado era simbolizado pela natureza agreste e selvagem (*the wilderness*), pela “vastidão uivante”, como se expressou o clérigo puritano Samuel Danforth (1968), no seu famoso sermão *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness* (Um Breve Reconhecimento da Missão da Nova Inglaterra pelos “Sertões”). Neste sermão, encoraja seus companheiros colonizadores e irmãos de fé a batalhar incessantemente no projeto colonizador, a despeito das adversidades, unindo seus esforços físicos de domar o meio ambiente aos de fortalecimento espiritual.

Danforth visava destacar a natureza especificamente religiosa da missão com que seu grupo tinha sido incumbido, o que se coaduna com a construção ideológica da natureza selvagem (*wilderness*). Essa natureza selvagem, ainda a ser desbravada e domada pelo elemento europeu, propiciaria, de acordo com o Santo Evangelho, o contexto ideal para o cultivo da vida santificada. Logo no início desse sermão, numa referência ao trabalho missionário de São João Batista, Danforth nos lembra como foi nas regiões áridas da Judéia, e não nas cidades da mesma, que São João executou seu ministério e pregação.

A fuga pela *wilderness* adentro simbolizava a **fuga do mundo** – do mundo das tentações profanas, das “delícias e estorvos mundanos” (DANFORTH, 1968, p.64), da proliferação do pecado. Esse mundo seria representado pela cidade. Por outro lado, as regiões rurais, as matas virgens, o meio físico não-habitado, era a mais

serviço de Deus — que certamente seria favorecida no processo de colonização dos espaços rurais do Novo Mundo pelos colonos ingleses, missão esta que lhes fora confiada por Deus. Rigorosamente, não estamos debatendo a racionalização da atividade econômica exercitada pelos comerciantes da cidade. Além disso, cumpre frisar dois pontos: primeiro, a maior parte do grupo de Puritanos da Nova Inglaterra era composto de gente **urbana**, de classe média, e com alto nível de instrução (**New England's Great Migration Study Project**). Segundo, vale lembrar que existe maior continuidade entre o rural e o urbano nos EUA do que normalmente se espera, como Weber próprio notou durante sua viagem a esse país em 1904. Ele afirmou que “[...] o fazendeiro Americano é um empresário como qualquer outro.” (GERTH; MILLS, 1967, p.363).

¹⁴ Na cultura popular, os exemplos da orientação antiurbanista se multiplicam. Um dos melhores é a nítida mensagem anti-urbana da comédia hollywoodiana dos anos 60, *The Out-of-Towners*.

fiel expressão da criação divina, longe da corrupção humana, centro de virtude e exaltação a Deus.

Os pronunciamentos dos primeiros clérigos Protestantes na Nova Inglaterra nos apresentam a terra como a dádiva mais importante da Providência Divina, a expressão máxima de Sua munificência. Ela nos é dada pura, íntegra, orgânica, pronta a conceder seus frutos aqueles que se esforçam para obtê-los através da santa atividade do trabalho. A cidade, por outro lado, cresce sobre a terra, mas, em termos metafísicos, não é parte dela. A população citadina não trata a terra com o devido respeito e reverência exigidos por Deus, como algo com que Ele nos agraciou. Em vez de ser utilizada para os fins naturais da subsistência humana, a terra é destruída e corrompida para fins inorgânicos: nela se erigem estruturas artificiais (i.e., os espaços fechados) onde florescem os vícios humanos, fazendo da cidade um símbolo da rejeição de Deus. A *wilderness*, por outro lado, é espaço sagrado, um refúgio, que possibilita aos fiéis viver **no mundo** sem que se tornem **do mundo**. A atribuição sistemática de valor moral à natureza pode ser percebida no subtexto do discurso popular sobre esses dois lugares.¹⁵

As cidades, como nos informa Mumford (MACIONIS; PARRILLO, 1998, p.192), são caracterizadas por “interação e fusão”. No modo de pensar puritano-Calvinista, antigamente ou agora, isto em si já constitui um grave problema, pois implica a aglomeração de grupos humanos e formas de vida diversos, os quais em princípio devem se manter separados, como reza o princípio de separação necessária da existência dos eleitos e dos perdidos. Em contraste, a vida da cidade pequena, com sua maior uniformidade, afina-se com a ideologia puritana. Na segurança do vilarejo, os eleitos defenderão a integridade de seu *modus vivendi*, evitando a companhia dos perdidos, e dificultando a infiltração destes, sempre que isto se faça necessário. (Daí se infere uma série de implicações quanto às relações intergrupais na comunidade total).

As distinções feitas hoje em dia entre a cidade e o campo têm um caráter profano, pois destacam aspectos como mais crime num contexto que no outro, a convulsão urbana vs. a calma campestre, etc. Porém, no nível subjacente do discurso popular, essa polaridade é mediada pelos valores religiosos, expressando duas formas de vida: a do **campo**, caracterizada pela pureza, santidade, virtude essencial; e a da **cidade**, caracterizada pela artificialidade e deficiências humanas.

Em síntese, tentamos neste estudo da comunidade estadunidense estabelecer correspondências entre seu caráter essencial e a sua herança religiosa. Essas correspondências nos parecem admissíveis na medida em que as formas atuais de

¹⁵ Lofland (1998, p.101-133) expõe e analisa, de forma minuciosa e percuciente, a dinâmica desse fenômeno nos EUA, num capítulo intitulado “A Devassidão das Ruas da Cidade.”

conduta e pensamento do grupo, a despeito de seu caráter visivelmente profano, reproduzem as ideias, valores e símbolos do puritanismo religioso Protestante-Calvinista de outrora, continuando assim a expressar uma forma de racionalização da vida historicamente constante. Isto, por sua vez, nos permite caracterizar o grupo, nos seus dias atuais, como um tipo-ideal de puritanos modernos.

***MODERN PURITANS: NATIONAL CHARACTER AND
RELIGIOUS IDEOLOGY IN U.S. SOCIETY***

ABSTRACT: *This essay addresses the shaping influence of Protestant Puritanism on the essential ways of acting and thinking of the U.S. population. Although ostensibly secular, the cultural traits of the society under study are in fact rooted in the religious values of the past. In the broader sense, they represent the approach to the rationalization of life relied on by the group.*

KEYWORDS: *Religion. Protestantism. Puritanism. Calvinism. Rationalization of life.*

Referências

BOLTON, R. **General directions for a comfortable walking with God.** Morgan: Soli Deo Gloria Publications, 1991.

BUSAM, S. Vertigo: a spiral in gender confusion. **The projector:** film and media journal, v.1, n.1, 2001. Disponível em: < <http://www.bgsu.edu/departments/theatrefilm/current/projector/vol1issue1folder/vol1issue1art4.htm>>. Acesso em: 2 set. 2012.

CALVIN, J. **Institutes of the christian religion.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmanns Publishers, 1953. v.2.

_____. **A compend of the institutes of the christian religion.** Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1939.

COLEMAN, L. What is American? a study of alleged American traits. **Social Forces**, Chapel Hill, v.19, n.4, p.492-499, 1941.

COMMAGER, H. S. **The American mind.** New Haven: Yale University Press, 1950.

_____. **America in perspective:** the United States through foreign eyes. New York: Random House, 1947.

DANFORTH, S. A brief recognition of New England's errand into the wilderness. In: PLUMSTEAD, A. W. (Org.). **The wall and the garden**: selected Massachusetts election sermons 1670-1775. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968. p.54-77.

DURKHEIM, E. **Sociology and Philosophy**. New York: The Free Press, 1974.

_____. **Essays on Sociology and Philosophy**. New York: Harper and Row, 1960.

_____. **The elementary forms of the religious life**. New York: The Free Press, 1915.

ENDLEMAN, R. (Org.). **Personality and social life**. New York: Random House, 1967.

FAUST, D. **The ideology of slavery**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981.

FEIDELSON, C. **Symbolism and American literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

FINKE, R.; STARKE, R. **The churching of America, 1776-1790**. New Brunswick: Rutgers, 2005.

FLANAGAN, W. **Urban Sociology**. Boston: Allyn and Bacon, 2002.

FREYRE, G. **Interpretação do Brasil**. Rio Janeiro: J. Olympio, 1947.

FRIEDAN, B. **The feminine mystique**. New York: Dell, 1963.

GERTH, H. H.; MILLS, C. W. **From Max Weber: essays in Sociology**. New York: Oxford University Press, 1967.

GORDON, M. **Assimilation in American life**. New York: Oxford University Press, 1964.

GORER, G. **The American people: a study in national character**. New York: W.W. Norton, 1948.

GROB, G. N.; BECK, R. (Org.). **American ideas: source readings in the intellectual history of the United States**. New York: The Free Press, 1963.

HASKELL, T. Deterministic implications of intellectual history. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.132-148.

HAYS, B.; STEELY, J. E. **The baptist way of life**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

HSU, F. L. K. American core value and national character. In: _____. **Psychological Anthropology**. Homewood: The Dorsey Press, 1961. p.209-230.

- HUDSON, W. **Religion in America**. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- KENNEDY, P. **The rise and fall of the great powers**. New York: Random House, 1987.
- KLUCKHOHN, C. **Culture and behavior**. New York: The Free Press, 1962.
- _____. **Mirror for man**. New York: Premier Books, 1957.
- LATOURETTE, K. S. The contribution of the religion of the Colonial Period to the ideals and life of the United States. **The Americas**, Philadelphia, v.14, n.4, p.340-355, abr. 1958.
- LOFLAND, L. H. **The public realm**. New York: Aldine de Gruyter, 1998.
- MATHER, C. A Christian at his calling. In: MCGIFFERT, M. (Org.). **Puritanism and the American experience**. Reading: Addison-Wesley, 1969. p.122-127.
- MCGIFFERT, M. **Puritanism and the American experience**. Reading: Addison-Wesley, 1969.
- MEAD, M. **And keep your powder dry: an anthropologist looks at America**. New York: William Morrow, 1942.
- MERK, F. **Manifest destiny and mission in American history**. New York: Vintage Books, 1963.
- MILLER, P. **The puritans**. New York: American Book, 1938.
- MACIONIS, J.; PARRILLO, V. **Cities and urban life**. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1998.
- NIEBUHR, H. R. **The kingdom of God in America**. New York: Harper Torchbooks, 1975.
- NOLL, M. **The work we have to do**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RIESMAN, D. **The lonely crowd: a study of the changing American character**. New Haven: Yale University Press, 1950.
- RODRIGUES, J. H. **História e historiografia**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- RUCKER, B. Attacks on the homeless up, activists say. 2006. **FoxNews.com**. Disponível em: <<http://www.foxnews.com/wires/2006Aug24/0,4670,HomelessAttacked,00.html>>. Acesso em: 28 ago. 2012.
- RYAN, A. Homeless man set on fire in Boston park. 2006. **Charleston Daily News**. Disponível em: < <http://www.highbeam.com/doc/1P2-9954756.html>>. Acesso em: 30 ago. 2012.

RYKEN, L. **Worldly saints**. Grand Rapids: Academic Books, 1986.

SAPIR, E. The unconscious patterning of behavior in society. In: DUMMER, E. S. (Org.). **The unconscious: a symposium**. New York: Knopf, 1927. p.114-142.

SAVELLE, M. **The colonial origins of American thought**. New York: D. Van Nostrand, 1964.

_____. **Seeds of liberty: the genesis of the American mind**. New York: Knopf, 1948.

SIEGFRIED, A. **America at mid-century**. New York: Harcourt, Brace, 1955.

_____. **America comes of age**. New York: Harcourt, Brace, 1927.

STONE, L. **The causes of the English Revolution, 1529-1642**. New York: Harper and Row, 1972.

SUSMAN, W. I. Personality and the making of twentieth-century culture. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.212-226.

TURNER, F. J. **The frontier in American history**. New York: Henry Holt, 1920.

WEGNER, R. Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sergio Buarque de Holanda. In: SOUZA, J. de (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Ed. da UNB, 1999. p.237-256.

WILLIAMS, R. **American society: a sociological interpretation**. New York: Alfred A. Knopf, 1951.

WILSON, B. An analysis of sect development. In: ROSE, P. I. (Org.). **The study of society**. New York: Random House, 1967. p.722-738.

WOOD, G. S. Intellectual history and the social sciences. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.27-41.

WRIGHT, L. B. **Religion and empire: the alliance between piety and commerce in English expansion, 1558-1625**. New York: Octagon Books, 1965.

YEARBOOK OF AMERICAN AND CANADIAN CHURCHES. Nashville: Abingdon Press, 1995.

Recebido em 5/03/2012

Reapresentado em 15/08/2012

Aprovado em 23/09/2012

