

INOVACIONISMO RELIGIOSO NORTE-AMERICANO DO SÉCULO XIX: ORIGENS E TENDÊNCIAS IDEOLÓGICAS

19th Century American religious innovations: genesis and ideological trends

*Silvio Murilo M. de Azevedo*¹

Resumo:

O objetivo desse artigo é pontuar as origens sociais da diversidade religiosa norte-americana no século XIX, que, por sua vez, continua produzindo consequências no inovacionismo religioso contemporâneo. Revelar as qualidades religiosas, sociais e geográficas que esconde a 'América', que explicam porque tenha se tornado a geratriz da atual diversidade religiosa; e, o que é ainda mais espantoso, qual o nó que atou essa caleidoscópica diversidade e não permitiu sua fragmentação política, como ocorreu em outras partes do mundo? Como resultado, além da natural satisfação de uma curiosidade disciplinar, pode-se também tirar conclusões sobre o comportamento religioso divergente e evitar tragédias decorrentes do comportamento religioso radical.

Palavras-chave: Sociologia da Religião, Inovacionismo, primitivismo, religião civil e esoterismo.

Abstract:

The purpose of this article is to point out the social origins of North American religious diversity in the 19th century, which, in turn, continues to produce consequences for contemporary religious innovation. Reveal the religious, social and geographic qualities that hide 'America', which explain why it has become the generative of the current religious diversity; and, what is even more astonishing, what was the knot that tied this kaleidoscopic diversity and did not allow its political fragmentation, as it happened in other parts of the world? As a result, in addition to the natural satisfaction of a disciplinary curiosity, one can also learn about deviant religious behavior and avoid tragedies arising from radical religious behavior.

Key words: Sociology of Religion, Religious innovation, primitivism, civil religion and esotericism.

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP - Brasil).

1. Classificações e definições

O século XIX foi a idade de ouro dos Estados Unidos, na literatura, nas ciências e nas artes, daí ser chamado “o renascimento americano” (Matthiesen, 1941; Versluis, 2001). Não é difícil expandir o conceito e incluir outras manifestações culturais igualmente criativas, que floresceram à mesma época: a filosofia, a ciência e a religião. Embora no *novecento* tenham surgido os nomes que colocaram a América no mapa *mundi* da ciência e da filosofia, que o espírito americano transformou em tecnologia e pragmatismo, foi no campo da religião que a América demonstrou seu espírito inovador, espantando o mundo ao trazer à luz durante *novecento* mais de 300 novas religiões ou denominações (Melton, 2005, 553), como preferem chamar, incluindo aqueles que, por um estranho paradoxo, protestavam contra o divisionismo criando novas denominações: a Igreja de Cristo (*Churches of Christ*) e a Igreja Cristã (*Disciples of Christ*) (Melton, 2005, 553).

Foram feitas várias tentativas de classificar a selva denominacional americana. No início do século XIX, uma dessas tentativas reducionistas classificaram toda sua riqueza em apenas dois grupos: “evangélicos” e “não evangélicos”. Batistas, congregacionalistas, metodistas, presbiterianos, episcopais e quakers, de um lado; católicos, deístas, unitarianos, judeus, ateus, mórmons, shakers, de outro (Brekus; Gilpin, 2011, 6). Em 1888, agora com um pouco mais de observação empírica e menos preconceito, a realidade religiosa americana começa a revelar sua complexidade numa classificação tripartite: “Protestantismo”, “Romanismo” e “Elementos divergentes” (Brekus; Gilpin, 2011, 7). Católicos aparecem isolados talvez porque com a imigração de italianos e irlandeses, eles passem a merecer classificação menos genérica.

Em nossos dias Catherine Albanese oferece um quadro mais justo. Ela emenda a tipologia seita-igreja-misticismo (Troeltsch, 1992), trocando a palavra seita por movimento (Albanese, 2011, 34); no mais mantém a lista tríplice de Troeltsch: (a) movimentos proféticos de ênfase emocional, (b) instituições de ênfase sacerdotal

ou litúrgico-institucional, e (c) instituições abertas e plásticas, cuja teologia tem ênfase filosófica ou metafísica, sendo, portanto, menos proselitistas e sectárias.

Não considero completamente adequada essa classificação por alguns motivos: nos Estados Unidos do século XIX (a) as denominações não são entidades estáticas. Seitas tendem a se institucionalizar; denominações, a subdividir-se. Por exemplo, metafísicos propendem à formalidade e ao dogmatismo e, mais cedo ou mais tarde, também se transformam em denominações (se não, extinguem-se). Ou seja, no mundo institucional, à medida que se envelhece, tudo tende à estabilidade. (b) os modelos weberianos de liderança religiosa: profeta, sacerdote e guru, também são pouco úteis num ambiente tão diversificado e cristianizado como a América, não faltando exemplos de sincretismos complexos, não enquadráveis em nenhum desses tipos, como é o caso dos santos dos últimos dias, cuja liderança é profético-institucional-sacerdotal. (c) Os propositores de modelos tendem a esquecer que as denominações, à medida que o tempo passa, tendem a ficar mais semelhantes entre si.

Isto evidencia-se por Albanese ter colocado em um grupo que ela chama de “denominações institucionalizadas e sacerdotais”, metodistas, adventistas do sétimo dia, presbiterianos, luteranos, ortodoxos e católicos (Albanese, 2011, 34). Essa classificação, portanto, necessita de um adendo que esclareça as evolução institucional. Metodistas e adventistas já foram chamados, respectivamente, de emocionalistas e fanáticos; tal como hoje, pelas mesmas razões, são-no pentecostais e testemunhas de Jeová. Para se ter uma ideia clara dos porquês do desenvolvimento institucional é preciso investigar como as instituições chegaram ao que são hoje, ou seja, quais suas motivações teológicas.

O divisionismo americano, como veremos, nasce em geral de motivos pragmáticos. Não tem fundamentação teológica profunda. O inovacionismo é mais complexo. Todo inovacionismo americano começa com uma nova revelação ou iluminação. Com efeito, em termos comparativos e didáticos, pode-se dividi-lo em

dois grandes modelos: (a) um modelo esotérico, que sofreu influência da filosofia e das religiões orientais, (b) e um modelo exotérico, inspirado no profetismo bíblico.

A distinção esotérico-exotérico como tipologia religiosa perde-se na bruma do tempo. Entre cristãos, Eusébio de Cesareia já utilizava o binômio para classificar as religiosidades não cristãs no século IV. A ideia já estava presente no Antigo Egito, na distinção entre o ensino sacerdotal destinado a iniciados (esotérico) e ao povo em geral (exotérico). Mais recentemente, durante o Renascimento, a ideia se torna de novo popular com a tradução do texto *Hermes Trismegisto*, que contém vestígios do esoterismo egípcio (App, 2010, 2).

Haxham e Poewe têm uma abordagem parecida, exceto a nomenclatura. Falam de “religiões yóguicas” e “religiões abraâmicas”. Adotam nomenclatura híbrida porque um dos termos baseia-se no aspecto histórico e o outro no processo de produção teológica (Haxham; Poewe, 1987, 73-94).

Este tipo de distinção foi usado também por Max Muller na aurora dos estudos das ciências da religião, embora não exatamente nesses termos. Preferiu “revelação” e “luz interior” (Müller, 1870, 21), que significaria rigorosamente o mesmo, excetuando que os modelos esotérico e exotérico incluem também formas de transmissão do conhecimento religioso. Por motivos pragmáticos muitos NMR (Novos Movimentos Religiosos) usam dupla forma de verdade religiosa: “a revelação” (Escritura) para o público externo e “luz interior” (interpretação) para o público interno.

O pródigo século XIX norte-americano foi o útero onde foram gestadas essas duas grandes vertentes religiosas. Eles foram alimentados pelas mesmas forças sociais nutrizas, mas os nutrientes não lhes foram entregues e nem recebidos na mesma proporção, gerando, como é óbvio, diferentes desenvolvimentos. A natureza originária de cada um deles também demandou alimentos diferentes e em proporções diferentes. Deve ser rejeitado, portanto, o determinismo social que poderia levar-nos a desprezar a influência teológica em sua evolução. Apenas “certo direcionamento destas forças e a forma que elas assumiram, em alto grau, foram determinadas pelas

condições sociais” (Gillin, 1910, 236). Como observa Weber, os desenvolvimentos sociais podem, em grande medida, ser determinados pela teologia:

Por decisivas que sejam as influências sociais, econômicas e políticas sobre uma ética religiosa, em um caso específico, esta adquire essencialmente sua peculiaridade a partir de fontes religiosas y, primordialmente, do sentido de sua anunciação e de sua promessa. Frequentemente, estas afirmações e promessas já são reinterpretadas basicamente pela geração seguinte. Estas reinterpretações se adaptam à doutrina e às necessidades da comunidade religiosa (Weber, 1998, 9).

Como demonstra Weber no que se considera sua obra-prima: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 2004), a teologia, por sua formidável força vinculante sobre o comportamento individual, impede-nos de pensar nas manifestações sociais da religião como meros desdobramentos de fatores sócio-político-econômicos.

A sociologia do Conhecimento de P. Berger também nos acode, demonstrando que não há nada totalmente inovador e nem totalmente condicionado no que se refere às ideias religiosas, pois há uma relação dialética entre os contextos sócio-político-econômico e o religioso (Berger, 1985, 15). Esta relação dialética, por sua vez, é seletiva em sua fase de objetivação e interiorização, compreendidas respectivamente como processo de naturalização e legitimação das ideias com força vinculante, mediante sua absorção pelos indivíduos (Berger, 1985, 16). As ideologias peculiares das denominações, igrejas e seitas, criam um filtro que controla estas duas fases e, conseqüentemente, o influxo de influências ideológicas que lhe sejam estranhas ou perniciosas. As organizações religiosas, portanto, podem tornar-se imunes às forças culturais e sociais que poderiam ameaçá-las, limitando sua capacidade de influir sobre elas (Newman; Harvolson, 2000, 16). Assim, considerando um mesmo lapso de tempo e no mesmo contexto, a composição ideológica das religiões não será a mesma.

Os fatores sociais que propiciaram a inovação religiosa americana foram escolhidos de acordo com uma relevância fundacional para ideias religiosas prevalentes, e não meramente por razões quantitativas em um quadro denominacional. Apesar de genérica, nessa exposição podem ocorrer omissões,

numa lista que não se pretende exaustiva. A metodologia de sua organização é a mais simples possível: por ordem de importância e divididas em duas classes: (1) ideologias genéricas e (2) ideologias específicas. As genéricas, como o nome já indica, são aquelas que tiveram uma influência mais universal; as específicas, aquelas que influíram de forma mais limitada.

2. Ideologias genéricas

A sociedade norte-americana é filha da Europa, não por acaso chamada de euro-americana. Sua colonização foi um transplante da cultura e instituições europeias para as terras do novo mundo, em que novas populações mudaram-se e a ocuparam tão avassaladoramente, que os nativos não exerceram qualquer influência em sua formação. Bem diferente do que aconteceu na América ibérica, colonizada por um pequeno contingente de exploradores, que se amalgamou às populações locais. Dessa sorte, a influência religiosa dos nativos sobre a religiosidade americana foi irrelevante social e teologicamente. A inovação religiosa que ocorreu na América durante o século XIX foi apenas um reflexo das transformações ideológicas que decorriam na Europa, com a diferença de que a América sempre apresentou um apetite maior para novidades, o que nos leva a pensar em fatores genéricos para a inovação religiosa.

2.a. Liberdade religiosa

Foi uma liberdade incomum que transformou a América em um paraíso para as novas religiões. Esta liberdade não foi conquistada unicamente por via política e pelas armas (durante os anos da guerra da independência), nem foi insuflada no espírito americano apenas pelas ideias de Rousseau, Montesquieu e Locke. A semente da liberdade foi plantada quando o Mayflower aportou em terras americanas, trazendo os banidos pela intolerância da Europa e transformando a América em um refúgio para a liberdade religiosa, com o qual sequer a Holanda, com

toda a sua liberalidade, jamais chegaria a rivalizar, o que, de certa forma, faz-nos concordar com Tocqueville sobre a excepcionalidade americana:

A situação dos americanos é inteiramente excepcional, portanto, é de crer que nenhum povo democrático nunca se lhe assemelhará. Sua origem puritana, seus hábitos unicamente comerciais, o próprio país em que habitam, e que parece desviar sua inteligência do estudo das ciências, das letras e das artes; a proximidade da Europa, que lhes permite não estudar sem com isso recair na barbárie; mil causas particulares, de que só pude assinalar as principais, concentraram de maneira singular o espírito americano no cuidado das coisas puramente materiais. As paixões, as necessidades, a educação, as circunstâncias, tudo de fato parece concorrer para inclinar o habitante dos Estados Unidos para a terra. Apenas a religião faz, de quando em quando, olhares passageiros e distraídos erguerem-se para o céu (Tocqueville, 2004, 43).

O que chamou a atenção de Tocqueville foi o pragmatismo e superficialidade religiosa dos americanos, que os fazia mais atentos às coisas materiais do que às espirituais. Tocqueville acertou e errou. Ele não conseguiu perceber que o materialismo americano tinha uma causa religiosa, conforme observará Weber algum tempo mais tarde em seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, pois o resultado do trabalho, a prosperidade, era um sinal visível do favor divino. Também não lhe escapou a importância da vida religiosa na constituição desta liberdade fundamental que se tornará um marco distintivo da América: a influência política do puritanismo. Sobre o pragmatismo, que Tocqueville associou erroneamente à superficialidade religiosa, os Estados Unidos tinham se transformado numa espécie de nova Roma, pobre em inovação do espírito, mas rica em organizar e aplicar o que já tinha sido inventado. O mesmo viés pragmático está presente no papel da religião na formação do espírito americano. Os preconceitos franceses contra a religião fizeram Tocqueville fixar sua atenção no puritanismo, das denominações majoritárias a mais politizada; e desprezar as seitas, incipientes à época.

Há uma rápida passagem em seu livro que demonstra que, se não estava interessado, estava, entretanto, inteirado da inovação religiosa que já florescia no alvore do século XIX: “Surgem de tempos em tempos seitas bizarras que se esforçam

por abrir caminhos extraordinários para a felicidade eterna. As loucuras religiosas são comuníssimas nelas” (Tocqueville, 2004, 163).

2.b. O puritanismo

No início do século XIX a América vivia profusa eflorescência do novo. Elementos ideológicos autóctones: “a liberdade, o igualitarismo, o individualismo, o populismo, o *laissez-faire*” fundiram-se com os herdados da Revolução Francesa: “um governo liberal e republicano” (Dunn, 2013, 2), para urdir os fundamentos políticos da América; e cuja síntese está registrada na *Declaração da Independência*: “nós mantemos estas verdades como auto-evidentes, que todos os homens são criados iguais, que eles são dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca pela felicidade” (Dunn, 2013, 3). Como é perceptível, a religião está bem no centro desse projeto. Os alicerces religiosos da América formaram um ambiente de liberdade e de tolerância, indispensáveis para a sua vocação política liberal (Fraire, 2004, 18).

A tolerância religiosa inscreveu-se aí porque as colônias foram fundadas por indivíduos que fugiam da perseguição religiosa em seus países de origem. Em especial os puritanos ingleses, cuja religião era, aos olhos das autoridades insulares, altamente subversiva; já que rejeitavam toda autoridade religiosa, exceto a Bíblia, pela qual davam-se a liberdade de professar sua fé da forma como melhor lhes aprouvesse, o que não era pouca afronta na Inglaterra, onde a religião era estatal e o papa era o rei:

Nós cremos ser a palavra de Deus, contendo o Antigo e o Novo Testamentos, a regra de fé e prática; que deve ser lida e conhecida por todos os povos e que sua autoridade excede a toda autoridade, não apenas do papa, mas da Igreja também; e de concílios, pais, homens e anjos. Nós condenamos como jugo tirânico o que quer que os homens tenham criado de sua própria invenção, para fazer artigos de fé e para ligar a consciência dos homens por estas leis e instituições (McLaughlin, 2003, 5).

A posição puritana acaba por garantir aos indivíduos “o direito de, sem serem importunados, tirarem das Escrituras para si suas regras de conduta, e de

determinarem para si o sistema eclesiástico como desejem estar associados” (McLaughlin, 2003, 5). Duas coisas são consequentes a esse respeito: “primeiro, a pressuposição da existência individual e de direitos individuais [...]; segundo, o indivíduo em concordância com outros, poderia formar uma Igreja, um corpo com vida e ser próprios” ((McLaughlin, 2003, 12).

Embora a Rousseau tenha sido atribuída a paternidade exclusiva da influência de democracia direta na Constituição norte-americana (Rousseau, 1999a), o separatismo puritano é também um importante pilar do denominacionalismo religioso e do constitucionalismo revolucionário, e é o motivo porque a constituição americana se inicia com as palavras “nós, o povo” e não ‘nós, os constituintes’.

Outra ideia religiosa que converge com os ideários políticos iluministas é o conceito de pacto ou concerto. A eclesiologia dos peregrinos puritanos, como a das demais igrejas reformadas, era veterotestamentária, ou seja, baseava-se em princípios teocráticos, extraídos de instituições mosaicas, que eram muito mais adequadas à condição de trãsfugas prestes a fundar uma nova nação, praticamente de seu marco zero. O pacto ou concerto (*covenant*) que firmaram no momento em que aportavam às terras americanas (1630), foi uma espécie de constituição religiosa com dimensão política.

Assumindo a condição de israelitas às portas de Canaã, antes de aportarem no novo mundo, julgaram seu dever firmar um pacto com Deus, para, entrando à terra que acreditavam da promessa, sujeitando-a ao seu governo; e além disso, invocando sobre si as maldições deuteronômicas cabíveis aos transgressores do pactuado:

Assim está a causa entre Deus e nós. Nós entramos em aliança com ele para esta obra, temos uma comissão, o Senhor nos deu permissão para escrever nossos próprios artigos. Nós professamos empreender estas ações sobre estes e estes fins e para isto temos-lhe pedido favores e bênçãos. Agora, se o Senhor quiser ouvir-nos e nos levar em paz para o lugar que desejamos, acerca do qual a Ele rogamos. E se quiser ratificar esta aliança, e sele nossa comissão, nós prometemos execução estrita dos artigos nela contidos. Mas, se negligenciarmos a observância desses artigos, que são os fins que propusemos, e dissimularmos com o nosso Deus, e se sairmos para abraçar o mundo e perseguir nossas intenções carnis que procuram grandes coisas para nós mesmos e nossa

posteridade; o Senhor, com indignação, vingue-se de tal gente perjura, e nos faça saber o preço da violação de tal aliança (Bellah, 1992, 14).

A teologia puritana do concerto nos primórdios, evidentemente, não foi a base ideológica daqueles que mais tarde viriam a promulgar os princípios constitucionais norte-americanos. Melhor pensar em J. Locke e J.-J. Rousseau. Contudo, ela foi a base popular da ideia de sacralidade dos direitos e liberdade individual, para crer e associar-se (Corbett; Corbett-Hemeyer; Wilson, 2014, 26). Não há grande distância entre os dois conceitos, o político e o religioso, de sorte que se pode dizer que a democracia americana, sua coesão social (considerando as dimensões continentais desse país), na liberdade e operosidade de sua sociedade civil, estão alicerçadas na ideia puritana do convênio ou pacto, firmado entre um povo e seu Deus, no momento da fundação da América.

Pelo menos foi essa a conclusão de Tocqueville depois de sua visita às treze colônias. Para ele o puritanismo “era quase tanto uma teoria política como uma doutrina religiosa” (Tocqueville, 2005, 43), haja vista o pacto que contrataram ao aportar na América.

2.c. “E a terra ajudou a mulher”

As vastidões da América foram a salvação de seus antepassados espirituais europeus. Os próprios inovadores o reconhecem, como os adventistas do sétimo dia que, quando interpretam Apocalipse 12: 16. “E a terra ajudou a mulher; e a terra abriu a sua boca, e tragou o rio que o dragão lançara da sua boca”, interpretam exatamente dessa forma. A mulher é a Igreja verdadeira, o rio são os perseguidores, a terra, a América. A profecia se cumpriu quando os puritanos se autoexilaram na América, em virtude de suas convicções religiosas e da perseguição religiosa que sofriam na Inglaterra (Oliveira, 1985, 21).

Primeiramente, a interpretação mais óbvia. A terra ajudou a mulher porque a América e suas vastidões absorveram o impacto das perseguições religiosas europeias, recebendo e protegendo os dissidentes. Assim o futuro denominacionalismo norte-americano tem como precursor imediato a viagem do

Mayflower em 1620, pela qual se abriu no Atlântico Norte uma passagem para a liberdade, que não cessou de favorecer aqueles que eram indesejados na Europa por causa de sua fé.

Segundo, a liberdade religiosa experimentada na América resulta também de um modelo fundiário diferente do europeu, onde uma nobreza da terra já havia se apoderado de cada naco do solo agricultável, deixando aos demais apenas a sobrevivência pelo próprio trabalho. Como observa Tocqueville, sem latifúndios e sem nobreza fundiária, ciosa de sua antiguidade e privilégios, formou-se na América uma sociedade do trabalho e do mérito, dois elementos altamente favoráveis ao desenvolvimento de qualquer país. Ademais, os peregrinos que para lá se mudaram não eram nobres de nascimento, daí porque a agricultura era familiar e as propriedades, pequenas e sem servos, propiciando uma “liberdade burguesa”, sem privilégios, exceto os que resultassem do trabalho (Tocqueville, 2005, 39). Enfim, como iguais vieram os peregrinos à América e como iguais aí permaneceram. As terras da Nova Inglaterra não favoreciam nem às glebas de meia, pois não pertenciam a ninguém; nem deram origem a latifúndios, pois suas colheitas não eram próprias para exportação, como as do sul (tabaco, algodão, etc.), e, por conta disso, tampouco favoreceu a escravidão.

Terceiro, “a terra ajudou a mulher”, porque a grande extensão geográfica sem proprietário reconhecido (já que os ameríncolas não eram considerados como tais) serviam de refúgio sempre que uma perseguição local se desatava contra dissidentes religiosos (Mead, 2007, 7; Schaff, 1855, 89). Os vários movimentos radicais americanos (menonitas, quakers, Amish, shakers, etc.), bem como as comunidades coletivistas, sobreviviam graças ao processo de migração interna, que os levava para longe, sempre que as denominações dominantes se sentiam incomodadas pelos hereges (Schaff, 1855, 17). Esta mobilidade dos não-conformistas também foi fator decisivo para a formação do individualismo e da ideia da liberdade (Schaff, 1855, 6), fundamental na América não só no âmbito religioso, também no político e cultural. No político, estabelecendo o laicismo como regra constitucional, ou seja, a ideia de

que a religião deve manter-se distante da política, ocupando apenas a esfera comunitária e/ou privada; no cultural, tornando o americano é um indivíduo afeito à liberdade e disposto a sacudir para longe de si qualquer tipo de jugo, seja religioso ou político.

Em quarto lugar, porque a agricultura mais ao norte das colônias não oferecia as mesmas perspectivas comerciais das *plantations* do Sul, deu-se aí um grande impulso à indústria e ao conseqüente surgimento de grandes centros urbanos. Durante o século XVIII a economia era quase completamente agrária. Cerca de 95 por cento da população vivia no campo e era comum verem-se porcos de engorda sendo levados pelas vias, bem como carroças repletas de produtos agrícolas (Gilfoyle, 2001, 152). Entretanto, por volta de 1860, nos estados nortenhos, os produtos industriais já haviam substituído quase completamente os manufaturados (Mandelker, 1984, 30). A população urbana crescia na mesma proporção. No começo do século XIX viviam nos Estados Unidos cinco milhões de pessoas, lá pela metade do mesmo século já eram 23 milhões (Volo; Volo, 2007, 7). Ou seja, se no século XVIII o único recurso para a sobrevivência da dissidência religiosa eram os rincões da América, com o surgimento de grandes cidades aumentou a liberdade religiosa e a inovação religiosa urbana. Era impossível controlar as dissidências e inovações nas cidades industriais da Nova Inglaterra, que, além disto, começaram a receber imigrantes professantes de matrizes religiosas não protestantes: católicos.

Com efeito, uma das características mais marcantes da sociedade americana é a mobilidade social e geográfica. Diferente da Europa, não era comum na América viverem as famílias por séculos na mesma casa ou cidade (Williams, 2008, 6). Esta mobilidade intensifica-se logo após a guerra civil, quando grandes corporações passam a controlar o mercado. Muitos não tiveram outra alternativa senão rumar para o Oeste (Williams, 2008, 6), onde ainda havia oportunidades, embora também muitos perigos. Isto pôs em marcha um processo migratório interno de grandes proporções, quase tão dramático quanto a imigração da primeira metade do século XIX. Este movimento do Leste para o Oeste foi definido como in-migração (*in-*

migration) (Williams, 2008, 6) para denotar as gigantescas distâncias vencidas e o grande contingente populacional que se moveu rumo ao Oeste.

Este fenômeno marca o século XIX e terá profunda influência na religiosidade americana, provocando erupções do novo que vão se intensificar à medida que os movimentos migratórios se afastam da Nova Inglaterra. Ali as novidades religiosas são inicialmente decorrência de fragmentação denominacional, caracterizada pelo abandono de práticas e doutrinas tradicionais da fé cristã. Na costa oeste há mudanças mais radicais, O Cristianismo começou a ser substituído por filosofias e espiritualidades orientais.

Logo após as guerras da independência começou um processo que foi chamado P. Williams de “americanização” das religiões, decorrência do amalgamento de vários elementos novos à velha matriz euro-britânica (Williams, 2008, 10). O processo de diferenciação colaborou. Após duas guerras da Independência, os americanos buscaram construir uma identidade própria e a religião foi um elemento importante para isso. As religiões importadas da Inglaterra, como a Anglicana, que na América tinha outro nome, Episcopal, havia apoiado a coroa, perdeu influência, isso fez com que muitos americanos desejassem romper os laços religiosos que os ligavam ao reino, criando e adotando novos credos. Não por acaso, as principais inovações religiosas surgem no período pós-independência. William Miller lutou na segunda guerra da independência e Joseph Smith começou a ter suas visões pela mesma época. A religião nunca andou muito longe da política para os americanos e esta união pode-se verificar por uma autêntica instituição americana que foi a religião civil.

2.d. A religião civil

Um dos conceitos fundamentais para entender os Estados Unidos é sua religião civil, ou, como escreve Robert Bellah, o sociólogo que criou o conceito, não bem uma religião civil, mas uma “dimensão religiosa” da política (Bellah, 1967, 1), que, perfeitamente diferenciada do sistema político, funciona como sua sombra,

embora não esteja institucionalizada como tal (sequer é expressamente nomeada). Ela manifesta-se em cerimônias públicas, símbolos, discursos de presidentes; e, apesar do crescente secularismo da sociedade americana, persiste ainda hoje (Bellah, 1967, 1). Rousseau foi um de seus maiores promotores. Seu objetivo era criar uma religião cívica que “pessoas de religiosidades diferentes pudessem aceitar” (Harmon, 2003, 488):

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância [...] (Rousseau, 1999a, 241).

Os Estados Unidos foram relativamente bem-sucedidos em sua implantação. Sus governantes souberam estimulá-la por meio de feriados nacionais que as ritualizaram e institucionalizaram. Warner cita alguns: *Memorial Day*, que integra as pequenas comunidades à União; Dia de ação de graças (*Thanksgiving Day*), que integra as famílias à ideologia nacional do “destino manifesto”; e os dias dos presidentes G. Washington e A. Lincoln (Warner, 1962, 8-9), que oferecem aos cidadãos vidas exemplares, ilustrativas de valores tipicamente americanos: liberdade, justiça, auto-sacrifício, etc. Nos primórdios da república eram as próprias denominações que educavam as crianças e os jovens em suas obrigações como cidadãos; depois do advento do ensino público, a tarefa foi transferida para a escola e, indiretamente, para o Estado (Harmon, 2003, 489).

Outro grande veículo socializador da religião civil é a própria presidência. Nas falas inaugurais de alguns dos presidentes mais importantes da história americana, podem ser identificados diversos elementos religiosos: alusões a Deus, à liberdade, à providência divina (Harmon, 2003, 2). Até a escatologia tem servido a projetos políticos presidenciais, como quando G. W. Bush chamou Sadam Hussein de Gogue e Magogue, o anticristo da profecia de Ezequiel (caps. 38 e 39). Dizia ele em 2003 a J. Chirac: “Gogue e Magogue está a agir no Oriente Próximo”, tratando de convencê-

lo a se unir às forças da coalisão para eliminar as armas de destruição em massa escondidas no Iraque, que nunca foram achadas (Spector, 2014, 534).

Desde a fundação da América os americanos têm interpretado sua história de uma perspectiva religiosa. Os pais peregrinos viam-se a si mesmos como um Novo Israel, errando pelos desertos da América, como que pelo Sinai, em demanda à terra prometida (Bellah, 1975, 11). A imagem do deserto tem tanto uma função fundacionista quanto teleológica. Ela está presente na fundação da nação americana, como ensina o historicismo adventista, mas também em sua vocação escatológica, posto que é como “jardim cercado”, um novo Éden onde “se pode antecipar os prazeres do paraíso”, segundo o pré-milenarismo mórmon (Bellah, 1975, 12).

A religião civil americana não foi criada pelos pais fundadores (Franklin, Jefferson, Washington, etc.) para substituir as religiões tradicionais (Bellah; Tipton, 2006, 234). A religião civil tem um âmbito de ação diferente. Enquanto aquelas destinam-se à vida privada, familiar e comunitária; essa visava à vida pública. As denominações intentam preparar o herdeiro do reino dos céus, para o gozo da presença de Deus; a religião civil, sedimentar valores públicos que preparem o cidadão para o cumprimento de seus deveres civis e comunitários (Rousseau, 1999a, 113). Há perfeita simbiose entre a religião civil e o denominacionalismo americano. A primeira controla e favorece a segunda. Controla à medida que fortalece a unidade na política e contrabalança a liberdade de culto e de consciência, impedindo a excessiva divisão da sociedade; favorece, à medida que, tornando desnecessária a existência de grandes instituições religiosas, propicia a prática da doutrina congregacionalista, daí a proliferação do que Tocqueville chamava de “minúsculas igrejinhas” (Tocqueville, 2005, 268).

A doutrina do “destino manifesto” também nasce desse solo encharcado de religião. A expressão foi usada pela primeira vez em 1840 por John O’Sullivan, quando da integração do Texas à União (Mountjoy, 2009, 9-10). A ideia já estava presente na cultura americana desde muito cedo em sua história (Mountjoy, 2009, 15). Em sentido genérico quer dizer que a América é uma nação fundada por Deus,

para levar ao mundo seus desígnios, quais sejam, libertar da tirania, da injustiça e da escravidão. A América está habilitada para a missão porque seus cidadãos são virtuosos e suas leis, justas (Mountjoy, 2009, 15), maior prova disto foi a expansão e o crescimento milagroso dos Estados Unidos (Ellis, 2002, 18).

O conceito servirá também para legitimar as guerras que o imperialismo americano moveu contra seus vizinhos, especialmente na guerra com o México, que promoveu a incorporação de um vasto território originariamente mexicano (Texas, Novo México, Arizona, Califórnia, Nevada, Colorado, Utah, Kansas, Oklahoma e Wyoming) (Wilsey, 2015, 66). Muitos viram nisto uma deturpação dos valores republicanos e religiosos dos primeiros tempos. Para Emerson a conquista do território mexicano equivaleria para os Estados Unidos a beber arsênico: “o México nos envenenará” (Wilsey, 2015, 67). Ainda que interprete de modo secular a teologia puritana do concerto, ele previa graves consequências se a nação falhasse em se tornar um exemplo para o mundo, “a cidade construída sobre o monte”, aludindo à parábola da luz do mundo (Mateus 4: 14-16).

O destino manifesto devia concretizar-se tanto pelo Estado como pela Igreja, em mútua cooperação (Corbett; Corbett-Hemeyer; Wilson, 2014, 26). O laicismo americano não fora criado para que o Estado se eximisse de suas responsabilidades morais, mas para permitir que o denominacionalismo reinasse na América do Norte, sem que o Estado favorecesse esta ou aquela denominação. Se o Estado se lança a um projeto expansionista é por um propósito divino, para que outras nações possam experimentar as bênçãos da prosperidade e da liberdade, tal como a vividas na América.

2.e. O denominacionalismo

A princípio os colonizadores tentaram estabelecer na América o modelo europeu de delimitação territorial entre as confissões: a Nova Inglaterra ficou como território puritano, aos quakers coube a Pensilvânia, aos católicos, Maryland, aos episcopais, a Virginia, aos reformados holandeses, Nova Iorque, etc. (Schaff, 1855,

87). E. Troeltsch observa que, do ponto de vista eclesiológico, o Protestantismo europeu (Calvino, Lutero e Zwínglio, p. ex.) era basicamente Catolicismo com outra soteriologia. Na Cristandade a *Lex Dei* da Igreja estava unida à *Lex Natura* do Estado (Troeltsch, 1912, 46), pois Deus entregou a espada ao Estado e o evangelho à Igreja, e essas duas esferas deviam andar em consonância sob seu governo. Porém, quando começou a prevalecer o contrato social como ato fundante do Estado, a ideia de Cristandade foi abandonada. A primeira emenda à Constituição (1791) acatou a ideia de que o Estado não deveria ter uma religião oficial (estado laico), porém este entendimento ficou restrito à União, os estados mantiveram suas denominações oficiais até 1833, quando Massachussetts revogou sua lei orgânica, que fazia do puritanismo sua religião oficial (Utter; True, 2004, 5).

Provavelmente, a mudança foi produzida, primeiramente, pela própria dinâmica demográfica. O fim da economia agrária e com a industrialização, a população das cidades cresceu tanto que tornou o europeu impraticável, e em substituição foi adotado o modelo denominacional, que consiste na tendência de se multiplicarem denominações, no mesmo espaço territorial e sem nenhum privilégio político. O substrato comum políticorreligioso da religião civil permitiu à América organizar a vida religiosa em ambiente pluriconfessional, enquanto na Europa as igrejas permaneciam estatais e territoriais (Goen, 1985, 46).

Como já mencionado, o fenômeno foi primeiramente notado por A. Tocqueville ao perceber a tendência americana ao divisionismo religioso, na mesma medida com que buscavam manter a unidade política. Philip Schaff em sua análise acompanha Tocqueville:

A vida religiosa deste país é incomumente prática, enérgica, em que congregações, sínodos e convenções apresentam grandes talentos oratórios, de organização e de governo; é maravilhoso que uma massa de igrejas, seminários, instituições filantrópicas, sociedade religiosas são fundadas e mantidas por contribuição voluntária (Schaff, 1855, 113).

Schaff não deplora o divisionismo religioso americano *tout court*, mas o fato de essas divisões não terem motivo teológico mais profundo. Sob a máscara de uma

ortodoxia que alimentava os cismas, havia superficialidade teológica, pobreza simbólico-litúrgica e música congregacional sem inspiração (Schaff, 1855,113). Malgrado suas reconhecidas qualidades teóricas, Schaff é tendencioso. Ele era membro da Igreja Reformada Alemã e, portanto, fazia comparações inadequadas. Como observado por Tocqueville, não faz parte do gênio americano a preocupação com questões teóricas; estavam ocupados demais construindo uma nação praticamente do zero. A religião civil americana e o destino manifesto eram mais do que suficientes para proteger sua retaguarda ideológica, enquanto avançavam sobre a terra alheia. A liturgia política e as datas cívicas eram por demais abundantes, por isso as denominações podiam dar-se ao luxo de serem pobres liturgicamente: o dinamismo da vida política compensava a pobreza denominacional.

Além disto, todas as denominações viam-se como parte de uma mesma nação cristã, visando ao mesmo objetivo: expandir o reino de Deus (dos Estados Unidos), de sorte que as diversas denominações não se percebiam como concorrentes, mas como companheiras. O “destino manifesto” era o motor da política expansionista da América e, como dimensão religiosa, as denominações complementavam a expansão imperialista com práticas missionárias, que visavam converter a América e o mundo. Estas atividades nem sempre foram louváveis. Entre as páginas mais escuras, produzidas pela união do imperialismo norte-americano e as missões denominacionais estão: (a) a justificação da exclusão e expropriação dos nativos americanos, que foram destituídos de suas terras e mantidos em reservas, para que essas fossem entregues aos imigrantes europeus; (b) a justificação da escravidão de afrodescendentes pelas denominações sulistas; (c) o silêncio oportunista das lideranças denominacionais em relação à guerra com o México (1846-1848), pela expectativa de evangelizar os católicos que aí viviam (Martinez, 2008, 143).

A simbiose entre a religião civil e o Protestantismo foi o que impediu que um proselitismo desenfreado produzisse uma prática canibalista entre as denominações americanas. O denominacionalismo, portanto, foi um meio termo entre as confessionalidades protestantes europeias com suas características territoriais, e o não-

conformismo radical, que se julgava povo exclusivo de Deus. Se as cismas entre as denominações eram comuns, isto se dava mais por motivos práticos, históricos e administrativos do que por motivos teológicos. Com efeito, houve fraturas geradas por práticas escravocratas, em que sua aceitação ou rejeição foi responsável pela criação de duas convenções batistas, de duas igrejas metodistas; a questão da ordenação das mulheres, cuja disputa cindiu a Igreja Metodista (Richey, 2013, 233).

R. Niebuhr também procurará entender o denominacionalismo americano, usando uma base investigativa calcada nas ideias de M. Weber e E. Troeltsch (Niebuhr, 1929), analisando-as de uma forma mais dinâmica do que Schaff, abandona a rigidez dicotômica da tipologia seitas-igreja, apresentando em lugar um processo que não está mais fundado meramente em um determinado tipo de crença e em um tipo de relação da denominação com o *establishment*, mas procura, em vez, ver uma continuidade e um processo de transformação institucional que cria uma distinção entre cristãos ricos de cristãos pobres:

O Denominacionalismo na Igreja cristã é uma hipocrisia reconhecida [...] e representa a acomodação do Cristianismo a um sistema de castas na sociedade humana. A divisão das igrejas claramente segue uma classificação dos homens em castas étnicas, raciais e socioeconômicas. Ele desenha uma linha colorida na Igreja de Deus. Coloca o rico e o pobre apartados na mesa do Senhor, onde o afortunado pode usufruir da recompensa de que se tem provido enquanto os outros se alimentam dos restos que a pobreza oferece (Niebuhr, 1929, 6).

A avaliação de Niebuhr não é de todo justa, como também não é injusta. Realmente há um ingrediente socioeconômico importante no modelo denominacional americano, com divisionismo, inclusive por questões étnicas, motivada pelo racismo e o preconceito. Além desses movimentos cismáticos de ruptura, havia ainda o costume de adorar em congregações étnicas dentro da mesma denominação. Deste modo, o denominacionalismo acaba por ser um reflexo da segregação racial americana, manifesta desde o início de sua história. Com efeito, a classificação tipológica seita-igreja tem sido aplicada mais de acordo com o grupo

social das pessoas que a elas assistem, do que com a teologia que defendem (Roof; McKinney, 1992, 108).

Diferente do que pensava Niebuhr, a “igreja dos sem-herança” é muitas vezes uma defecção da “igreja da classe-média” (Niebuhr, 1929). Os afrodescendentes, sem poder coexistir em condição de igualdade com os brancos e mais afortunados na denominação-mãe, dominada por eles, seja por não apresentarem as credenciais de bom nascimento burguês, seja pela falta de oportunidades para ascender profissional e socialmente, abandonam-na para fundar uma nova congregação étnica. Ainda que teologicamente deplorável, de acordo com Niebuhr, porque em Cristo não há distinção racial, esse divisionismo acaba por tornar-se essencial para a mobilidade social, já que em suas igrejas os afroamericanos rompem com o isolamento que os brancos lhes impõem, formando uma rede social para a obtenção de empregos e a satisfação de outras necessidades mundanas.

O sonho de unidade ecumênica, acariciado por Niebuhr (1929, 277-278) é, portanto, mais uma expectativa teológica do que uma possibilidade real. O dinamismo da sociedade norte-americana, com sua impressionante mobilidade social, acaba por estimular a formação e multiplicação de denominações. O divisionismo, por isso, é consequência e não causa do denominacionalismo norte-americano. As divergências teológicas nunca foram importantes causas divisionistas, como se verifica na própria experiência de Niebuhr e Schaff, cujas denominações fizeram o caminho inverso quando o sínodo luterano se uniu à Igreja Reformada Alemã, em 1934 (porque estavam divididas por motivo teológico). Por outro lado, questões sobre a condição salvífica das religiões, ordenação de mulheres, homossexualismo, continuam a dividir os diversos sínodos que compõem as igrejas luteranas nos Estados Unidos.

3. Ideologias específicas

Essas ideologias têm origens específicas, mas com o passar do tempo acabam gerando consequências universalmente disseminadas, estando presentes em maior

ou menor grau em todos os NMR posteriores. As quatro primeiras influíram entre as pós cristãs; três últimas, entre as cristãs.

3.a. Deísmo

Não foi só Niebuhr que viu negativamente o divisionismo no mundo cristão. Na Inglaterra, intelectuais que assistiram os eventos sangrentos da guerra dos trinta anos na Europa continental também o repudiaram. O Deísmo nasce neste contexto, como tentativa de unificar o Cristianismo ao redor de noções morais e gnosiológicas fundamentais, ainda que rompendo com seu dogmatismo. O grau de ruptura com o Cristianismo variava. Alguns pretendiam-no ainda normativo, julgando por ele todas as religiões (Lucci, 2008, 23), ainda que com rejeição ao fanatismo e intolerância; outros rejeitavam-no *in toto*, desejando substituí-lo por uma religião racional (Hudson, 2016, 19). Os deístas moderados foram os primeiros a se manifestarem no cenário religioso. Edward H. of Cherbury está entre esses.

Cherbury era um nobre inglês do século XVII, para quem o deísmo era uma espécie de religião natural, pela qual dogmas religiosos eram rejeitados, o fanatismo, os milagres, a revelação sobrenatural, e outros elementos julgados obscurantistas pelos mais atilados. Considerava a natureza, em especial a humana – com sua propensão à religiosidade – como a maior prova da existência de Deus e de que Ele é o a provisionador da vida humana sobre a terra. Todas as demais questões dogmáticas, criadas pelo divisionismo entre cristãos, deviam ser rejeitadas e substituídas por um *consensus gentium*, agrupado ao redor de valores universais: “virtude, piedade, pureza de coração” (Hudson, 2016, 24-26).

A religião natural de Cherbury tinha um credo com apenas cinco artigos fundamentais, que eram, segundo sua opinião, as noções religiosas comuns a toda a humanidade:

1. *Esse supremum aliquod Numen* (“Um Deus supremo existe”).
2. *Supremum istud Numen debere coli* (“Este Deus supremo deve ser venerado”).
3. *Probam facultatum conformationem praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse* (“a boa conformidade das faculdades humanas tem sempre sido consideradas a parte mais importante da adoração religiosa”. Herbert claramente se refere às faculdades morais).

4. *Vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia* (“qualquer vício ou mal ato deve ser expiado através do arrependimento”).
5. *Esse praemium vel poenam post hanc vitam* (“há uma recompensa e uma punição no após-morte”) (Hudson, 2016, 26).

Estas ideias tiveram grande influência na Inglaterra anglicana porque funcionavam com um freio à expansão dos não-conformistas, à medida que defendiam um Cristianismo básico e avesso à multiplicação doutrinária. Os cinco pontos do credo de Cherbury pareciam ser o antídoto para controlar quakers, anabatistas e outros que defendiam a Escritura como única regra de fé e prática (Hudson, 2016, 29). Mais tarde, com o Ato de Tolerância em 1689, que concedeu mais liberdade religiosa a estes grupos, o Deísmo adquire uma feição mais polêmica e proselitista. Alguns deístas se aproveitaram do edito da tolerância para defender doutrinas materialistas e amoralistas, que inclusive rejeitavam os artigos do credo deísta acima citado. Foi o caso de Charles Blount (Hudson, 2016, 20), cujas ideias eram ‘tão avançadas’ que influenciariam até mesmo os libertinos franceses (Lucci, 2008, 30).

Uma figura deísta emblemática foi Thomas Paine. Considerado um dos pais da nação norte-americana, exerceu profunda influência sobre contemporâneos e sobre o mundo religioso não-conformista. Em uma de suas obras, *A idade da razão* (Paine, 2011), ele dissemina sérias dúvidas sobre a fidedignidade do texto bíblico, em face às dificuldades de tradução: é impossível traduzir sem perda do sentido original (Paine, 2011, 27); e de erros de copistas e editores. Sua conclusão era que todas as versões da Bíblia, por princípio, estavam erradas, e os erros acumulam-se à medida que a Escritura ganha novas versões (Paine, 2011, 21).

Além dessa crítica genérica e grosseira das traduções da Escritura, Paine questiona doutrinas consideradas bíblicas. Sua verve panfletária e voltairiana, não oculta a ninguém que seu maior desejo era reformar a religião cristã, extirpando certas doutrinas, para ele puro *nonsense*. P. ex., o sacrifício vicário de Jesus, doutrina blasfema que apresenta a salvação como demanda irracional de “um Deus sanguinário que exige o derramamento de sangue inocente no lugar do sangue do culpado”. O Deus

bíblico, portanto, não passa de um patriarca irascível e voluntarioso, cujo arbítrio é moralmente questionável (Davidson; Sheick, 1994, 29).

A teologia de Paine é superficial e simplista, mas isto não impediu que seu livro se tornasse o primeiro best-seller do mercado editorial norte-americano. Não propriamente pela força argumentativa, por sinal, exegética e filosoficamente rudimentar, mas por seu sucesso como marqueteiro, tendo convencido a opinião pública americana de que era um livre-pensador, comprometido acima de tudo com a verdade e a justiça. Ademais, Paine foi um dos primeiros a levantar sua voz pela independência das colônias, escrevendo um panfleto que viralizou na época, *The Common Sense*, pelo qual persuadiu muitos de seus leitores sobre a necessidade da emancipação americana (Ellis, 2002, 19). A imagem de livre-pensador perseguido, aprisionado na França, perseguido na Inglaterra (Crompton, 2006) renderam-lhe a simpatia de radicais religiosos e políticos, e dos marginalizados em geral, atraindo para si uma aura de herói da contracultura, similar à de Che Guevara em nossos dias.

O rastro de destruição e a mortandade do terremoto de Lisboa (1755), que suscitou questionamentos à doutrina da providência divina, também favoreceu o Deísmo. O desenvolvimento da ciência também lhe foi propício, em especial o mecanicismo da astrofísica, que levou diversos estudiosos a pensarem no universo como um grande um relógio, que Deus, o relojoeiro, pusera a funcionar ao criar o mundo, e de então regido pelas leis da física. As leis de Newton e os cálculos orbitais de Laplace eram evidências de que o universo poderia funcionar sem a intervenção divina, exceto em seu *fiat*. Pensadores como A. Pope e E. Kant corroboraram para tornar atrativa a ideia de um Deus distante e indiferente aos acontecimentos humanos, embora, estranhamente, ainda bondoso.

O Deísmo nunca chegou a ser uma religião ou denominação; sempre houve muita dissensão entre eles – o que se pode esperar de uma doutrina defendida por filósofos? Entretanto, pode-se dizer que tinha disposições teológicas genéricas comuns:

“Deus é supremamente bom e sábio, mas não intervém em sua criação; Deus recompensa a virtude e castiga o vício; a alma não é imortal; a Bíblia é alegórica, poética e humanamente inspirada; há um âmago racional e verdadeiro compartilhado por todas as religiões; a diversidade religiosa deve ser tolerada; Jesus Cristo nem é divino nem divinamente inspirado” (Taliaferro; Harrison; Goetz, 2013, 135).

A *Declaração da Independência* segue o Deísmo mais ameno e conciliador, possibilitando aos fundadores da América habitarem confortavelmente esses dois mundos: o deísta e o denominacional. Deísta na vida pública; cristão na vida privada. Benjamin Franklin abraçou aspectos da doutrina deísta, sem nunca deixar de atender aos eventos da Igreja Presbiteriana, bem como financiar seu ministério e iniciativas (Frasca, 2006, 40). George Washington também não foi deísta clássico. Cria na providência e na interveniência divina nos negócios humanos. Também fez convocações nacionais à celebração de dias de ações de graça por bênçãos específicas, além de estimular o comparecimento de seus soldados a cerimônias religiosas (Utter; True, 2004, 5). Thomas Jefferson, apesar de toda a sua luta pelo Estado laico não era anticristão, e até cristão, ainda que para ele, Jesus era apenas humano, a Bíblia não é inspirada e milagres não existem (Hovland, 2014, 22; Fea, 2011, 6). Simpatizava com Igreja Unitariana, e chegou a filiar-se. Há uma congregação unitariana no Kentucky com seu nome: Thomas Jefferson Unitarian Church (Fea, 2011, 6).

O que se lê na *Declaração da Independência* não é uma igualdade iluminista. O “todos os homens são criados iguais” do registro é um princípio religioso teísta, ou no mínimo deísta, desde que é admitida a origem sobrenatural da igualdade. Em Rousseau a igualdade é segundo a natureza: todos os homens “são tão iguais entre si como são os animais” (Rousseau, 1999b, 44). Os homens são membros da mesma espécie e portadores de uma igualdade que desaparece à medida que a sociedade se organiza. John Locke segue essa mesma linha naturalista:

Um estado de igualdade, no qual todo poder e jurisdição é recíproca, ninguém tendo mais do que o outro; não havendo nada mais evidente do que criaturas da mesma espécie, nascidas do conúbio de todos tem as

mesmas vantagens por natureza e usam as mesmas faculdades, deveriam ser iguais entre si sem subordinação ou sujeição (Locke, 1988, 4 e 5).

É interessante notar que quando se coloca a *Declaração da Independência* dos Estados Unidos lado a lado com o texto de Locke fica claro que, onde o filósofo inglês omite as conclusões religiosas, a *Declaração* as confirma. De sorte que o Estado americano foi criado sobre as bases da vida religiosa norte-americana, embora o Deísmo tenha servido à conveniência de criar-lhe fundamentos não doutrinários e, portanto, neutros, permitindo a convivência das denominações sob o império das leis.

Contudo, o racionalismo iluminista que fundamentou o projeto do Estado laico não foi assim tão inócuo ao denominacionalismo americano. As luzes foram estranhamente adotadas pelo clero puritano da Nova Inglaterra, haja vista que seus pregadores gradativamente passaram do texto bíblico “à razão e à conveniência” (Bakratcheva, 2013, 23). Em consequência, a interpretação da Bíblia tornou-se profundamente racionalista e, mesmo os mais conservadores utilizaram as descobertas científicas em defesa da cosmovisão calvinista, como fez Jonathan Edwards (Bakratcheva, 2013, 22). À exceção de Edwards, Whitefield e outros, na Nova Inglaterra do início do século XIX, o *establishment* religioso já havia se transformado quase completamente em formalidade doutrinária e litúrgica (Mendelker, 1983, 91). Donde aos puritanos ser creditado a fundação das principais universidades americanas ainda no século XVIII: Yale, Princeton e Harvard (Melton, 2005, 553), as quais, um século depois, passaram a ser os maiores centros do racionalismo americano.

A maçonaria é outro importante elemento desta cultura racionalista que teve grande projeção neste tempo pelos mesmos motivos, ou seja, a ideia de um Deus-arquiteto maçom, que é paralela à deidade distante do Deísmo. A atuação de maçons influenciou fortemente as decisões políticas nacionais até seu declínio em meados do século XIX, pela defecção de algumas de suas figuras de proa (Jones, 2001, 884), e o surgimento de um ambiente inóspito na a eles na política, como reação a sua

hegemonia expansão nos anos da Independência. Mas o mal já estava feito. Os fundamentos políticos da nação norte-americana foram lançados sobre estas bases, haja vista a própria “*Declaração da Independência*, ter sido escrita inteiramente no espírito racionalista e iluminista” (Bakratcheva, 2013, 21) e seus principais proponentes terem sido todos, em alguma medida, deístas ou maçons.

3.b. Unitarianismo

Nesta mesma época, como efeito colateral do Racionalismo e do Deísmo, antigas heresias cristológicas (Socinianismo e o Arianismo) voltam à moda, sob o patrocínio de um grupo religioso que era dos mais dinâmicos e influentes da Nova Inglaterra: os unitarianos. Originalmente, uma das alas do puritanismo que chegou à América com o Mayflower, com teologia similar a dos demais puritanos, ou seja, rejeitando as tradições humanas anglicanas e tendo firme propósito de consolidar uma religião bíblica. Mas, com o correr dos anos, sobrevieram mutações. No século XVIII foram profundamente influenciados pelo Iluminismo, sem, contudo, abandonarem a confiança nas Escrituras. O racionalismo absorvido fê-los reagir ao determinismo calvinista e aos exageros emocionais do avivamentismo (Jonathan Edwards e George Whitefield). E tal era seu protesto contra tudo que cerceasse os poderes da razão iluminada pelas Escrituras que com o tempo sua mais importante doutrina era uma anti-doutrina (Willsky-Ciollo, 2015, 32), com a identidade denominacional passando a a ser a certeza de que o homem, por mais que em estado decaído, ainda conserva a capacidade de buscar e conhecer a verdade, assim como na Escritura (Willsky-Ciollo, 2015, 32).

Havia entre unitarianos e deístas natural convergência. Os deístas suspeitavam da Bíblia e por isto não endossavam as doutrinas cristãs, os unitarianos, porque também racionalistas, rejeitavam os aspectos “misteriosos” da doutrina cristã, ou seja, fazendo jus ao próprio nome, não criam na Trindade, mas em um único Deus, perfeitamente compreensível pela razão (Berkin, 2011, 189). Distinguem-se, entretanto, das heresias cristológicas, porque para eles Jesus não foi nem um mero

homem, como ensinam os socinianos, nem um deus menor, como ensinam os arianos. Mas, um ser sobrenatural, enviado por Deus ao mundo (Milano, 2013, 15).

Compartilhavam com os calvinistas o desprezo pelos excessos espirituais e o amor à Escritura; diferenciavam-se deles porque rejeitavam a depravação absoluta do homem, e sua eleição para a salvação ou perdição por decreto divino. O serviço religioso unitariano era basicamente a leitura da Bíblia. Alguns historiadores chegam a aventar que pelo otimismo de sua antropologia, sua soteriologia podia ser reduzida à seguinte fórmula: “quanto mais ilustrada e educada a mente, mais próxima de Deus” (Milano, 2015, 33). Quanto ao sistema de governo eclesiástico, eram ardorosos congregacionalistas e nisto divergiam dos episcopalianos, que adotavam um governo eclesiástico centralizado.

Os unitarianos na altura da segunda metade do século XVIII tinham sido a maior força religiosa entre as denominações americanas. Entretanto, ao final do segundo quartel do século XIX, já haviam perdido muito de sua influência e eram majoritários apenas no estado de Massachusetts, Boston e cidades à roda; também se conservaram influentes na Universidade de Harvard, onde muitos de seus pastores ensinavam e onde a maioria dos professores eram unitarianos. Por este motivo, permaneceram dando as cartas na política e na sociedade civil. Entre tantos unitarianos politicamente influentes podem ser citados: Benjamin Franklin, inventor e cientista; Thomas Jefferson, presidente dos Estados Unidos e um dos redatores da constituição norte-americana; James Madison, presidente dos Estados Unidos; John Q. Adams, presidente dos Estados Unidos, Ralph W. Emerson, escritor e ensaísta (Dorrien, 2001, 22 a 24).

O motivo para o prestígio unitariano foi duplo, o racionalismo que dominou o século XVIII e o fato de ter sido adotado pelas classes abastadas. Seus membros exerciam influência política desproporcional, dado o pequeno número de comungantes. Unitarianos dominavam o Congresso e a Suprema Corte (Martin, 2000, apêndice E). Como professores universitários, políticos, cientistas, administradores, profissionais liberais, eram ativos formadores de opinião. Tinham

os maiores salários e fortunas da América (Martin, 2000, apêndice E), e comandavam instituições fortes: Harvard e a Sociedade Americana de Tratados, a última inundava a América com literatura unitariana (Hammond; Sloan, 2016, 51). Por tudo isto, sua cristologia baixa (ênfase sobre a humanidade de Jesus) acabou ganhando ares de ideia racional e sofisticada, defendida pelas mentes mais treinadas e brilhantes: Isaac Newton, Isaac Watts, Nathaniel Lardner, William Paley, John Locke, Samuel Clark e Richard Price (Dorrien, 2001, 21).

A decadência unitariana deu-se em duas frentes. O institucionalismo que uma vez criticaram tornou-se uma camisa de força para a vitalidade denominacional. O paroquiano unitariano em um membro de um clube elitizado, do qual fazia parte a classe dirigente dos estados mais ao norte dos Estados Unidos na costa leste. O reflexo direto dessa autopercepção elitista afetou sua missiologia: não havia entre eles quase nenhuma preocupação em ganhar almas. O *coup de grâce* veio com a dissensão promovida por seu filho mais ilustre, Ralph W. Emerson, que, com uma palestra em Harvard, cindiu a Igreja ao meio. Ele rejeitava a ideia de religião revelada, propôs em lugar a própria doutrina, que defendia exatamente o contrário, uma religião natural, a cuja verdade se tem acesso pela contemplação da natureza e pela meditação, pois tudo tem a marca do divino (Browde, 2008, xx1).

Os unitarianos foram durante os anos formativos da nação americana os guardiões de um dos valores mais caros ao espírito americano: o individualismo, a mais americana das qualidades e suas sub-manifestações: a independência e o ideal de *self-made man*. Essas qualidades encarnaram-se no melhor dentre eles: Ralph W. Emerson.

3.c. Transcendentalismo

O transcendentalismo americano deve muito à sua mais destacada figura, Emerson; e, por que não dizer, todo o século XIX deve a seu mais importante ensaísta, filósofo, ativista, palestrante e poeta. Emerson foi um dos homens mais eruditos da América e era através de sua vasta cultura que ganhava a vida, fazendo

palestras e lançando livros. As biografias que escreveu sobre os grandes do passado tornaram-se grande sucesso editorial (Field, 2002, 2). Seus livros *Natureza* e *Autossuficiência* foram, provavelmente, os textos mais influentes do século, em ambos defende às qualidades fundamentais do ser humano, soterradas sob o entulho das tradições e engolfadas pelo excesso de cultura livresca. Não que isso significasse a defesa da ignorância. Em meio à selva das opiniões, ele defendia um ponto de partida seguro para o desenvolvimento humano, a Natureza.

Por tudo o que já havia feito pela cultura americana, se tivesse morrido antes de sua famosa palestra de 1838 em Harvard, já merecia estar entre os grandes da América. Esta palestra proferida dirigida aos graduandos em divindades, professores, ministros evangélicos e convidados. Nela Emerson rompe consigo mesmo e propõe-se a buscar um novo começo. O pronunciamento foi um golpe tão profundo no Unitarismo, que seus efeitos permanecem repercutindo até hoje. Mas, o que houve de tão subversivo neste famoso discurso? Emerson simplesmente desnudou a vacuidade de uma instituição que vivia às custas do passado e nada mais tinha a oferecer ao presente ou ao futuro (Field, 2002, 11).

Na obra *Natureza* faz, primeiro, uma espécie de convocação nacional à criação do novo, pois sendo aquele um novo mundo não podia permanecer repetindo o velho, nem havia motivo para permanecer “em meio aos ossos secos do passado” (Emerson, 1849, 1). A natureza, o fundamento de tudo o que há de belo e de bom, está aberta aos olhos perscrutadores de qualquer um. Ante sua grandeza, pode-se falar de uma unidade que abraça todas as coisas e torna todas as singularidades desimportantes. Estamos todos imersos na magnitude onibarcante do “ser universal, sendo nós apenas “partículas de Deus” (Emerson, 1849, 8). Esta percepção do mundo como unidade, obviamente, não provém de uma visão materialista da realidade. O universo não se apresenta assim a nossos olhos. Para Emerson é preciso aprender a olhar e a sentir o pulsar do mesmo espírito em tudo, por uma visão que é faculdade do espírito e não dos sentidos (Emerson, 1849, 6). Defende, como é óbvio,

um conhecimento intuitivo e místico do universo que tem parentesco com as vertentes esotéricas na religiosidade americana.

O transcendentalismo não tem uma história simples. Por um lado, o movimento surgiu na Igreja Unitariana como reação à rigidez da ortodoxia calvinista puritana e como tentativa de resgatar a experiência religiosa da percepção reducionista e acanhada do Iluminismo, concedendo-lhe papel fundamental na compreensão da humanidade (Gelpi, 2000, vii). Mas, a crítica ao Iluminismo não os levou de volta à Bíblia ou à adoração pietista. O transcendentalismo continuou racionalista, negando a divindade de Jesus, os milagres e outras doutrinas tipicamente cristãs. Emerson, seu líder mais influente, abandonou o ministério por discordar da cerimônia da comunhão (Higgins, 2003). O transcendentalismo, portanto, pode ser entendido como uma ala ultraliberal entre liberais, que rompe com unitarianos e universalistas, à medida que entende algumas doutrinas bíblicas como incompatíveis com suas ideias.

A Escritura Sagrada, como continente exclusivo da revelação divina, não era mais aceitável. (a) Há outras escrituras sagradas além da cristã, com sabedoria e espiritualidade similares; e nessa linha também concluem que há outros homens santos com papel soteriológico equivalente ao de Jesus: Buda, Krishna, Zoroastro, Rama, Maomé, etc. (b) A experiência religiosa é pessoal e inalienável, qualquer que seja a doutrina ou o rito pela qual ocorra. (c) Como pelagianos, também rejeitavam a doutrina do pecado original (Higgins, 2003). Fica, assim, inaugurada a era da espiritualidade. A doutrina, que antes servia de mediadora entre Deus e o homem, é afastada, cedendo lugar à intuição e ao misticismo, pelos quais se pode acessar o divino diretamente, sem a intermediação das Escrituras.

A salvação pan-ecumênica (*apokatástasis*), admitida tanto por unitarianos como por universalistas em rebelião à salvação tirânica calvinista, é levada às últimas consequências lógicas, significa a salvação de budistas, hinduístas, mulçumanos, etc. A experiência religiosa é um patrimônio espiritual universal e todos os espíritos compõem com o Espírito de Todas as coisas o Universo. O panteísmo é o princípio

dinâmico em que o homem está sempre em processo de ser criado e transformado, daí o otimismo transcendentalista acerca da humanidade (Corrington, 2016, 98). Ela é de alguma sorte divina. Nisto revela um forte parentesco espiritual com o romantismo alemão (Goethe e Schleiermacher), bem como com a filosofia grega clássica, Platão, de quem advém a ideia da restauração de todas as almas; ideia adotada por Orígenes, talvez o mais conhecido defensor da salvação universal (Hanson, 1899, 170-171).

Por tudo isso o Transcendentalismo vem a tornar-se uma ameaça para o próprio Cristianismo. As revistas transcendentalistas *The Radical* e *The Index* inundaram a América com informações sobre o Oriente, sua sabedoria e religiosidade; Clarck, transcendentalista citado, foi um dos primeiros americanos a estudarem as religiões orientais. Por outro lado, interesse transcendentalista pelo progresso da ciência e da humanidade, bem como a constante tentativa de aproximar a religião da ciência, fez com que os cristãos americanos percebessem que a proposta transcendentalista não era “um mero ajuste” adaptativo aos novos tempos, mas uma perigosa abertura que punha em risco o Cristianismo. O Transcendentalismo “estava abraçando coisas que ameaçavam ou relativizavam o Cristianismo ortodoxo de todas as seitas: o dogma do progresso, da nova ciência e da religião comparada”(Verluis, 1993, 8).

3.d. Esoterismo

Os temas esotéricos acicatavam a curiosidade das massas. Livros e palestras sobre “horóscopo, espiritismo, diferentes formas de mesmerismo e curas, lojas de esoterismo secreto, variadas formas experimentais de Cristianismo” (Verluis, 1993, 55 e 56); tudo isso atraía multidões, especialmente nas grandes cidades industriais da Nova Inglaterra, cuja população nova e desenraizada tinha mais liberdade para aderir a novidades do que as tradicionais sociedades sulistas. A experiência de perseguição dos puritanos na Europa; o apego à liberdade como valor incondicional da vida civil e religiosa; a heterogeneidade populacional aumentando com a contínua chegada de

imigrantes não europeus; foram fatores que concorreram para a disposição genérica ao novo, notavelmente arraigada no espírito americano.

O esoterismo na América tem um caráter contraditório. Por um lado, é uma reação ao racionalismo e à secularização que dominaram a América na primeira metade do século XIX, responsáveis pelo fim do viço espiritual do protestantismo tradicional. Por outro lado, está também profundamente encarnado na ideia de progresso científico que embalava o sonho americano com promessas de mais conforto material e vida mais longa e saudável. As ciências do homem, a psicologia, e as tecnologias médicas espiritualistas, portadoras de um conhecimento oculto e alegadamente superior, acabaram tornando-se prenúncios de uma era de prosperidade, quando a humanidade teria satisfeitas estas demandas contraditórias de renovação espiritual associada ao progresso das ciências. Este estranho casamento dará à luz rebentos estranhos, mas totalmente compatíveis com a estranheza desses novos tempos.

Percebe-se aí a principal marca do esoterismo: um conhecimento oculto, a que podem ter acesso apenas iniciados, seja por serem segredos de organizações poderosas e de pretensa antiguidade, como maçons e rosacrucianos; seja por serem intrincadas teorias, difíceis de serem compreendidas, conhecidas apenas à medida que seus segredos são revelados por mestres espirituais. Essa mescla de ciência e religião torna-se então responsável pelo fascínio exercido sobre o espírito quando ouve falar de algumas dessas manifestações misteriosas: um segredo do qual poucos têm conhecimento e que tem muita importância e utilidade para esta vida e para a outra.

Esta natureza contraditória do esoterismo é particularmente perceptível na cura espiritual ou mental de Franz A. Mesmer (1734-1815), médico austríaco, que atuava em Paris no final do século XVIII, e que, influenciado pela alquimia e pela filosofia esotérica, alegava ter descoberto um fluido corporal invisível, “distinto do magnetismo e da eletricidade, mas similar a ambos”, que chamou de “magnetismo animal” (Ogden, 2010, x). Este fluido que circula no corpo humano em tubos finos,

semelhantes a vasos capilares, e coloca ser humano em contato com o cosmo, vinculando-o a todos os seres e à unidade divina. Esse fluido, enquanto flua sem obstruções do cosmo para as pessoas e das pessoas para o cosmo, não há doença. O objetivo de Mesmer, portanto, era manipular essa força ‘oculta’ para fins terapêuticos (Stuckrad, 2005, 103). Ele afirmava que a restauração do fluxo fluídico poderia ser conseguida de diversas formas: pelo massagear do corpo do paciente para restaurar o alinhamento dos polos magnéticos; pela ação do *baquet*, um tubo de metal com água magnetizada, para restaurar o trânsito do fluido corporal; pela audição de música tocada ao piano (Stockrad, 2005, x). Até aqui a doutrina de Mesmer poderia ser chamada de uma superstição inócua, própria para iludir crédulos. O problema eram os sinais indicadores da cura: “crises convulsivas com chiados, gritos e outros sinais de histeria” (Stockrad, 2005, x), que atraíam muita curiosidade.

Circulava nos Estados Unidos nesta época um relatório assinado por um grupo de cientistas, incluindo Benjamin Franklin, o qual concluía que as crises experimentadas pelos pacientes dos médicos mermeristas não eram simulações, mas reais. Contudo, isso nada tinha a ver com o alegado magnetismo animal ou com fluxo fluídico cósmico, antes eram reações induzidas pelo próprio Mesmer e seguidores, por meio de intimidação e sugestionamento psicológico (Stockrad, 2005, xi), em outras palavras, ocorriam sob efeito hipnótico (Ashcraft, 2002, 5). Quando o relatório de Franklin e demais investigadores chegou aos Estados Unidos em 1784-1785 ninguém sequer tinha ouvido falar dessa doutrina (Ogden, 2010, 1), contudo, já a partir de 1790 vários *performers* exibiam-se por toda a costa leste. O mesmerismo acabou virando moda, não pelos efeitos terapêuticos, mas pelas reações à hipnose. Nestas exhibições as pessoas ficavam em estado sonambúlico e apresentavam perda ou aumento de capacidade sensorial, passando a fazer coisas que em estado natural não podiam fazer; p. ex., lembrar de situações vividas na infância (Ogden, 2010, xiv).

Maine P. Quimby foi outro grande propagador da ciência oculta na América, praticando e ensinando uma doutrina, segundo a qual todos os seres humanos, em essência, são divinos, por isso deviam a seus semelhantes amor incondicional; sendo

também portadores de capacidade de autocura, pela força do pensamento. É considerado o fundador do movimento Novo Pensamento (*New Thought*) que, indiretamente, também influenciou na fundação da Ciência Cristã, de vez que em 1862 tratou Mary Baker Eddy, sua fundadora (Sigler, 2008, 43). Desta raiz esotérica de Quimby e Mary Baker, numerosas outras denominações esotéricas nasceram. Seus alunos fundaram a Unidade, Ciência Religiosa, Ciência Divina, etc.; todos reunidos numa confederação conhecida como *New Thought International Alliance*.

O Espiritismo também deitou raízes por aí, a partir de 1848, com as famosas pancadas na casa das irmãs Fox, em Nova Iorque. Surgia com ele a crença que os espíritos podiam se comunicar com os vivos, tornando-se comuns à época saras domésticos, em que pessoas em estado alterado de consciência performatizavam ações sob auto-sugestionamento (Taves, 1999, 166). O magnetismo animal por tornar-se o avalista do espiritismo, concedendo-lhe uma dignidade científica que dará nascimento a diversas gerações esotéricas em sucessão.

3.e. Primitivismo

No tópico das ideologias específicas, tendo já discorrido sobre influências exógenas ao Cristianismo, toca agora tratar das que vieram à luz por influência da Escritura. O primeiro conceito a ocupar-nos será o primitivismo, um comportamento religioso próprio da América; um pouco decorrência de sua própria geografia, um pouco produto de tendências restauracionistas.

O conceito foi criado por Sidney E. Mead para definir um aspecto importante da sociologia religiosa americana (Mead, 2007). Diversas camadas de primitivismo podem ser apontadas na composição desse conceito. Em seu significado mais *latu* é uma característica essencial do impulso religioso, à medida que os ritos e mitos pretendem ligar o presente com o passado mítico, intentando repetir os atos divinos (“*imitatio Dei*”) em uma escala menor e humana, para estabelecer uma conexão entre estas duas dimensões espaciotemporais contrapostas: humana e divina (Eliade, 1992, 27). Esta é uma função básica de todas as religiões: tentar ligar o homem a Deus e a

repetição destes atos simbólicos sagrados, ritualística ou pragmaticamente, é um dos meios para atingir esse efeito. Em suma, o primitivismo confunde-se com o próprio significado de experiência religiosa.

O segundo significado diz respeito à tendência de setores do denominacionalismo americano de, desprezando a historicidade de seu legado cristão, buscar em sua própria experiência os fundamentos de sua identidade, tornando-se, assim, um movimento sem *links* com a história progressa. Conquanto Mead refira-se à história americana recente, pode-se perceber certo primitivismo mesmo nos primórdios da experiência religiosa americana, em tempos tão remotos como a chegada dos puritanos à costa da futura Plymouth:

Sempre acreditei que era um dever sagrado para nós, cujos pais receberam provas tão numerosas e tão memoráveis da bondade divina no estabelecimento desta colônia, perpetuar por escrito sua lembrança. O que vimos e o que nos foi contado por nossos pais, devemos dar a conhecer a nossos filhos, para que as gerações vindouras aprendam a louvar o Senhor, para que a linhagem de Abraão, seu servidor, e os filhos de Jacó, seu eleito, preservem sempre a memória das obras milagrosas de Deus (Salmos CV, 5, 6). É preciso que saibam como o Senhor levou sua vinha ao deserto; como a plantou e dela afastou os pagãos; como preparou-lhe um lugar, enterrou profundamente suas raízes e deixou-a em seguida estender-se e cobrir ao longe a terra (Salmos LXXX 13, 15); e não apenas isso, mas também como ele guiou seu povo até seu santo tabernáculo e o estabeleceu sobre a montanha de sua herança (Êxodo XV, 13). Esses fatos devem ser conhecidos, para que Deus deles retire a honra que lhe é devida e que alguns raios da sua glória possam cair sobre os nomes veneráveis dos santos que lhe serviram de instrumentos (Tocqueville, 2005, 41 e 42).

A conclusão de Tocqueville acerca do relato de Nathaniel Morton, historiador puritano, é que se trata de uma manifestação primitivista. Ainda que o conceito ainda não existisse, Tocqueville percebeu “o perfume bíblico”, “o ar de antiguidade” destas palavras (Tocqueville, 2005, 42). Os puritanos não tinham como evitar a invocação de imagens bíblicas para compreender a própria experiência, já que saíam de uma situação similar à escravidão do Egito para finalmente alcançar a terra prometida, onde poderiam cultuar a Deus com liberdade. Perceber sua própria experiência na

dos israelitas era algo natural, uma história fundante que legitimava sua empreitada na conquista do novo mundo.

Mas esse primitivismo que está nas raízes da história da América e na base do fundamentalismo e do biblicismo (Walker, 2003, 11-14; Appleby, 1995), ainda não é aquele que veio a caracterizar os movimentos religiosos inovadores. O primitivismo inovador busca, preferencialmente, em um passado remoto, uma autoridade incontestável e a verdadeira experiência religiosa. O presente não lhes agrada, vários males grassam no mundo religioso: o formalismo, a decadência moral, desvios na doutrina bíblica, o divisionismo, etc. Eles, não querem ligar-se à herança maldita do *mainstream* religioso, daí a necessidade de recriarem-se *ab ovo*, por meio de cultura religiosa própria. Mead ressalta que esta era uma necessidade especial nas fronteiras onde era maior a necessidade de refundação, já que ali, os meios institucionais, fossem religiosos ou políticos, eram escassos, (Mead, 1956, 211).

Num terceiro sentido, o primitivismo esteve ligado à apocalíptica. É uma refundação escatológica, em que o tempo e o espaço profanos são abolidos, porque seus adeptos creem-se ingressando em uma nova era, como é exemplo o pré-milenarismo mórmon. A ruptura com o passado é completa. Uma nova história recomeça em outro plano, o escatológico. A realidade divina aproxima-se da humana, dando azo a governos teocráticos e costumes estranhos, p. ex., o comunismo, o casamento poligínico (Batstone, 1993).

Houve diversas comunidades escatológicas nos Estados Unidos que manifestaram esse tipo de primitivismo. Na comunidade Oneida, no estado de Nova York, os adeptos criam que o milênio da presença de Cristo já havia começado, por isso adotaram o perfeccionismo, que visava preparar sua sociedade para o novo milênio. Estranhamente, isso levou seus adeptos à prática do sexo livre ou, usando um termo mais generoso, “casamentos complexos”, os quais eram praticados com base num comunitarismo tão exacerbado que negava qualquer tipo de propriedade ao indivíduo, inclusive a de ter parceiro sexual exclusivo (Yaacov, 1993, 171).

Todas estas qualidades do primitivismo escatológico, com exceção do coletivismo, apresentam-se na história primordial dos santos dos últimos dias ou mórmons. Para eles isso significava, basicamente, que os tempos bíblicos retornavam e essas práticas eram a prova de que o reino de Deus que já se encontrava às portas: os casamentos poligínicos mórmons cumpriam esse papel. As ações do profeta eram a própria vindicação de sua dignidade, pois contrariando governos e leis humanas decadentes, elas refundavam o ambiente bíblico, levando a cumprimento as predições que diziam estarem a viver em tempos escatológicos .

Contraditoriamente, como Richard T. Hughes observa que, se havia, de um lado, a rejeição da parte dos grupos dissidentes às igrejas e a governos constituídos, por conta de sua decadência; de outro, os primitivistas também se recusavam a aceitar o pluralismo religioso reinante à época; para eles também sinal de decadência espiritual e de que “a Igreja não era mais o corpo de Cristo” (Hughes, 2001, 26). O divisionismo e as disputas inter-denominacionais eram a maior prova de que Deus não mais era representado por essas igrejas e paroquianos. “Muitos restauracionistas argumentavam que o retorno à ordem antiga das coisas traria não só unidade ao Cristianismo, como também unidade ao âmbito civil e político, desde que as autoridades constituídas se submetessem ao senhorio de Jesus Cristo” (Hughes, 2001, 24).

O primitivismo escatológico não era meramente um movimento reformador, que pretendia restaurar a fé e a prática cristãs originais. Não se alinhava ao primitivismo restauracionista universal, nem se colocava no mesmo nível das denominações que disputavam espaço no mercado religioso americano. O que esses primitivistas queriam era o fim do espírito contencioso, fosse por meio de credo e liturgia simples que a maioria das pessoas podia aceitar sem restrições, como praticado pela Igreja de Cristo de Barton W. Stone e pelos Discípulos de Cristo de Alexander Campbell (Blankman; Augustine, 2004, 29-31); fosse por uma palavra profética com suficiente autoridade para dar fim a qualquer disputa doutrinária,

política ou religiosa (Hughes, 2001, 27), como pretendiam os mórmons com o profeta Joseph Smith.

Poucos grupos se enquadram nesse último conceito de primitivismo. O mais importante e constantemente mencionado é a Igreja dos Santos dos Últimos Dias. Outras comunidades escatológicas efêmeras, como os Shakers e a já referida comunidade de Oneida, compartilharam essas mesmas características, mas desapareceram. Deve-se, entretanto, reconhecer que o primitivismo mórmon já ficou no passado. Depois de sua institucionalização e passando a ser uma instituição prevalentemente urbana, teve que adaptar-se às novas expectativas sociais, abandonando grande parte de seu primitivismo originário. Entretanto, não é possível entender a evolução teológica mórmon sem levar em conta essa característica.

3.f. Religiosidades populares e não-conformistas

O ambiente favorável a novidades religiosas também foi estimulado pelo surgimento de denominações populares e dissidentes ao *establishment* religioso e político. Este fenômeno ocorreu durante o assim chamado “segundo grande despertamento” que foi coetâneo à expansão urbana americana (Oxx, 2013, 12). Estas novas igrejas por terem sido urbanas e por não se terem aliado da sociedade como fizeram outros movimentos de contestação rurais (Quakers, Menonitas, Shakers e Amishs), foram fundamentais para a ampla evangelização da América e para o fortalecimento do denominacionalismo. Neste tempo, foi revogado o direito de cada estado estabelecer seu próprio *establishment* religioso, em processo que ficou conhecido como “*desestablishment*” (Oxx, 2013, 11). E isso só ocorreu devido à ferrenha defesa da liberdade religiosa, promovida por batistas e metodistas, seus pioneiros e mais combativos promotores, os quais contavam com uma força numérica que impôs ao Estado a diversidade religiosa, tanto na Nova Inglaterra como, posteriormente, em toda a América.

No começo do século XIX, nos Estados Unidos, congregacionalistas e episcopais puritanos eram em maior número, e batistas e metodistas eram minorias

execradas por todos. Contudo, pelo ano de 1845, os metodistas e batistas já os haviam ultrapassado (Oxx, 2013, 23). Em parte, graças à estratégia missiológica de direcionar a pregação às camadas mais populares da sociedade, pela maneira de expressar a religião de uma forma teologicamente menos ‘sofisticada’. No caso dos metodistas, por meio da expressão catártica de seu sentimento religioso, por experiências visíveis de conversão e da santificação (Taves, 1999, 152); quanto aos batistas, por meio de uma teologia simples e de fácil assimilação, fundamentada ora em uma soteriologia arminiana, que potencialmente abria as portas do paraíso a todos, ou então pela soteriologia calvinista, que dava uma grande segurança salvífica aos eleitos: “uma vez salvo para sempre salvo” (Leonard, 2005, 3). O certo é que ambos colaboraram efetivamente para incluir os mais humildes, os que não podiam entender as longas e complexas discussões teológicas, dando-lhes condição de se saberem salvos em um tempo difícil.

O movimento batista foi fundado em Amsterdam por um grupo de exilados oriundos do puritanismo inglês em 1602. Eram liderados por John Smyth e Thomas Helwys. Sua crença fundamental era a defesa do batismo da fé em substituição do batismo infantil, mais ou menos na mesma linha dos anabatistas no tempo dos reformadores. Mais tarde, em 1612, este mesmo grupo tornou-se majoritário; e, retornando à Inglaterra, adotaram princípios arminianos, passando a ser conhecidos como batistas gerais.

Em 1630 outro grupo de batistas de orientação mais reformada (calvinista), que acreditava na expiação de Jesus apenas para os eleitos, formou uma ala, chamada particular. Ambas as alas, entretanto fizeram da rejeição do batismo infantil seu artigo de fé mais importante (Leonard, 2015, 34). Em 1638 foi fundada a primeira igreja Batista nos Estados Unidos, sempre sofrendo dura oposição de puritanos e anglicanos; e, devido à sua experiência como grupo minoritário, destacaram-se pela defesa da liberdade religiosa, fazendo campanhas contra a escravidão (Poe, 2006, 32), e outras situações socialmente injustas. Mais tarde, pastores e pregadores batistas tiveram grande participação no lobby que pressionou os presidentes Thomas

Jefferson e James Madison a apoiarem a assim chamada primeira emenda constitucional (*first amendment*) que tornava a liberdade religiosa um direito inalienável de todos os cidadãos (Leonard, 2005, 34).

Os metodistas tiveram origem na Igreja da Inglaterra, inicialmente como movimento de revitalização espiritual sem intenção separatista. Entretanto, com a revolução norte-americana, houve cisão definitiva. Os metodistas apoiaram a causa revolucionária; os anglicanos, a coroa. Posteriormente, os metodistas experimentaram grande crescimento, tornando-se nos Estados Unidos, numericamente, apenas inferiores aos batistas. Sua história começa com um esforço de renovação espiritual, por meio de estudo metódico da Bíblia e pela manifestação visível da salvação, experiência religiosa ruidosa que confrontava a moral racionalista anglicana, repressora das emoções, ainda que religiosas. Com isto a doutrina da santificação também deixava de estar restrita a ações exteriores e passava a ser esperada a manifestas por afecções internas, que lhe fossem compatíveis (Maddox, 1996, 154), tais como o arrependimento, a alegria, a paixão pelas coisas espirituais, etc. Esta ênfase sobre a vida interior acabaria por tirar de relevo o aspecto litúrgico do culto que era muito importante na religiosidade anglicana.

Os metodistas também estiveram envolvidos com temas polêmicos e contenciosos, como escravidão e ordenação de mulheres. A questão da escravidão e da guerra gerou um grupo de metodistas reformados que abominavam ambas (Richey, 2013, 56). Contrariando a opinião majoritária, as igrejas metodistas negras foram as primeiras a ordenar mulheres ao diaconato e ao bispado. A Igreja Sião Episcopal Metodista Africana foi a primeira a ordenar uma mulher, Júlia Foote, em 1884 (Washington, 2001. 95). Mais tarde, já no século XX, a Igreja Episcopal Metodista Africana também autorizaria a ordenação de mulheres (Washington, 2001, 95).

O crescimento acelerado dessas denominações era indício de necessidades espirituais não satisfeitas. Além disto, houve uma mudança na política eclesiástica vigente, o fim do favorecimento estatal a denominações mais antigas e ‘inglesas’.

Com a mingua dos subsídios do governo, episcopais e congregacionalistas tiveram mais dificuldade para enfrentar o proselitismo de batistas e metodistas (McDonald, 2001, 12), e começaram a experimentar o decréscimo. O terceiro fator para o crescimento explosivo dos batistas e metodistas foi a criação de um novo método evangelístico muito apropriado para aqueles tempos em que o ambiente urbano começava a se tornar dominante nos Estados Unidos: o ministério itinerante em tendas móveis e as campais (*camp meetings*) (Lippy, 1994, 74).

Durante o século XIX houve uma verdadeira explosão demográfica no ambiente urbano americano e isto favoreceu a mobilidade social e a recepção de novidades religiosas:

O número de cidades com mais de dez mil habitantes cresceu de 6 para 60 em menos de meio século. Uma dúzia de cidades cruzou o marco dos 100.000 habitantes em 1860, e as regiões concentradas ao redor de Nova Iorque e Philadelphia chegaram a um milhão de habitantes (Volo; Volo, 2007, 7).

Os pregadores itinerantes foram exímios plantadores de igrejas. Acompanharam o crescimento das cidades, instalando-se nos sítios novos, recém ocupados, e ainda não havia congregações onde as pessoas pudessem adorar. Os encontros campais tinham uma qualidade evangelística insuperável, tornavam possível aquilo que tinha ficando impossível pela vida nas cidades: a imersão intensiva na Bíblia e no clima espiritual que levava as pessoas a experimentar literalmente a salvação por meio do entusiasmo (Volo; Volo, 2007, 7).

A princípio, os metodistas cresceram mais rapidamente e se tornaram numericamente superiores aos batistas. Isto ocorreu em parte porque os metodistas lograram identificar-se mais com a causa revolucionária, recebendo grande adesão nos anos posteriores à revolução. Porém, à medida que os anos decorriam rumo ao final do século XIX, devido à sua ênfase evangelística, os batistas tomaram a dianteira, ultrapassando os discípulos dos irmãos Wesley.

A partir de batistas e metodistas o denominacionalismo americano expandiu-se. Depois da guerra da Secessão e do fim da escravidão, os afroamericanos fundaram

suas próprias convenções, assim na Igreja Batista como na Metodista. Posteriormente os metodistas novamente continuaram a influenciar o denominacionalismo; por meio do movimento *Holiness*, o qual por sua vez inspirou o nascimento do movimento pentecostal (Yrigoien, 2013, 365).

3.g. O movimento do Segundo Advento

Um outro elemento fundamental para a composição da religiosidade americana no século XIX foi o movimento millerita, que dominou o cenário religioso durante toda uma década. Antes de ser proclamada na América a mensagem do advento já havia retumbado na velha Inglaterra, pela voz de pregadores famosos: Edward Irving, Henry Drummond, William Cuninghame, Edward Bickersteth, etc. (Spalding, 1961, 17). Desde 1831, quando William Miller começou sua série de palestras sobre o segundo advento de Jesus, até 1844, a pregação do segundo advento cresceu em número e extensão geográfica, estendendo-se para além da Nova Inglaterra, atingindo o Meio Oeste e a região dos grandes lagos (Rowe, 1993, 2). Perto do fatídico 22 de Outubro, cerca de um milhão de pessoas esperavam o segundo advento de Jesus. E seu legado foi ainda mais além, esta mensagem está ainda viva hoje, sendo uma acalentada esperança de milhões de pessoas nos Estados Unidos e ao redor do mundo, porque em maior ou menor grau a mensagem de Miller influi até hoje em muitos inovacionismos.

É difícil avaliar o número exato de todos os que se alegraram na mensagem do segundo advento, pois o movimento millerita era trans- e inter-denominacional (Rowe, 1993, 5). A maior parte daqueles que a ele aderiram permaneceu em sua igreja de origem, até porque o ensino de Miller não gerava oposição. A pregação era bíblica e não ofendia a ortodoxia, dado que todos os cristãos creem na *parousia* e na Escritura. Miller, mesmo, nunca estimulou o sectarismo em seus ouvintes, nem pretendeu criar uma nova denominação (Rowe, 1993, 2). Seu único problema foi ter marcado data para o evento, e não o fez senão por insistência de Samuel Snow, promotor do “movimento do sétimo mês” (Rowe, 1993, 4). Outros líderes milleritas que não

aceitaram a marcação de data, pregaram sobre a breve vida de Jesus com o mesmo fervor.

Para muitas denominações tradicionais, a esse tempo já formalistas e secularizadas, o movimento trouxe reavivamento e reforma dos costumes, Nos primeiros tempos muitos pastores abriram as portas de suas congregações para pregadores milleritas, e foi somente depois do desapontamento que os milleritas recalitrantes foram expulsos das igrejas (Howe, 2007, 292). Afinal, a pregação de Miller não era assim tão espetacular; havia outras pessoas, que pregavam mensagem de mesmo teor. John Livingston, em 1827, palestrou sobre a segunda vinda em Albury Park, na Inglaterra, usando métodos de cálculo similares aos de Miller (Howe, 2007, 290).

Secundariamente, sob a influência de pregadores glossolalistas e espiritualistas, houve sim nas jornadas do advento episódios de maior exaltação (Michael Barton). Como a maior parte dos crentes no advento advinham das religiosidades populares (batistas e metodistas), expressões audíveis e visíveis de alegria espiritual eram comuns; o coro de aleluias e glórias eram sinais da ação do Espírito de Deus no meio do povo (Graybill, 1991, 10). Contudo, em termos gerais, os adeptos do advento eram pessoas ordeiras, ortodoxas e tradicionais do ponto de vista moral e religioso (Graybill, 1991, 12).

Muito se tem comentado sobre os excessos emocionais do período. Alguns estudiosos chegaram a categorizar estas atitudes como “entusiasmo”, um óbvio eufemismo para definir “loucura” (Siegler, 2008, 28), ou, ainda mais francamente, “loucura religiosa” ou “loucura millerita” (Numbers; Numbers, 1993, 94 e 95). Por causa de surtos de comportamento extático entusiasta, expresso por meio de danças em êxtase, tremores corporais, glossolalia, etc., em ajuntamentos onde o advento era pregado; também pelas atitudes tresloucadas de alguns que, ante a expectativa da eminente da volta de Jesus, vendiam seus bens e doavam o dinheiro a instituições de caridade, motivo porque ficaram na mais deplorável miséria quando suas esperanças se esvaneceram (Howe, 2007, 291).

Hoje, entretanto, sabe-se que não se tratou de um tipo clássico de loucura, mas de uma crise nervosa produzida porque muitos crentes no advento haviam perdido seus bens e propriedades, depois de tê-los dado à caridade. Também há indício de comorbidades nervosas, que eram a verdadeira causa de seu adoecimento (Numbers; Numbers, 1993, 101). Por volta do desapontamento cresceu o quantitativo de pacientes com essa diagnose. Entretanto, há indícios de que foi só pela má disposição dos médicos em relação ao fanatismo millerita, que foi criada essa nova categoria nosográfica.

Francis D. Nichol não concorda com o diagnóstico. Não é preciso muito esforço para desqualificá-lo. Obviamente, havia uma forte disposição coletiva para considerar, naquela altura, a insanidade clínica e hereditária na mesma categoria da insanidade religiosa, se é que haja tal classe de doença mental (Nichol, 1945, 184-188). Além de satisfazerem um desejo de retaliação pelos excessos fanáticos dos milleritas, também se deviam a um preconceito de classe: “Havia um elemento classista que influía na diagnose de loucura religiosa. Os profissionais da saúde mental geralmente eram membros da corrente religiosa dominante e da classe alta” (Siegler, 2008, 28). Ellen White, que participou intensamente dos eventos citados, tem um ótimo argumento histórico contra a difamação aos milleritas:

O fato de uns poucos fanáticos terem trabalhado no meio das fileiras dos Adventistas não é maior motivo para concluir que o movimento não era de Deus, assim como a presença de fanáticos e enganadores na igreja de Paulo ou nos dias de Lutero, não é suficiente escusa para condenar trabalho deles (White, 2017, 397).

Por mais que isoladamente houvesse quem de fato apresentasse um comportamento atípico e extremista, se o objetivo é entender o que foi a mensagem do advento para a maioria de seus adeptos, o inverso é bem mais representativo. Ante a iminência da vinda de Jesus e do Juízo divino, a pregação millerita provocou mormente um anseio por reforma da vida religiosa, uma busca pela excelência moral, que acabou levando à rejeição de muitas atitudes moralmente questionáveis, mas socialmente aceitas: escravidão, tabagismo, alcoolismo, exclusão civil da mulher,

belicismo e intemperança (Butler, 1993, 192). É claro que os que continuavam nestas práticas ofendiam-se com sua reprovação, e depois do desapontamento, não perderam a oportunidade de extravasar seu ressentimento por meio do reproche de “loucura millerita”.

Dessa cepa millerita nasceram os movimentos apocalípticos mais florescentes da América: os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová, além de, indiretamente, ter influenciado o desenvolvimento teológico dos santos dos últimos dias. Essas três grandes já são razão suficiente para abrir um tópico sobre a apocalíptica do século XIX. Acresça-se a essa razão, suas futuras evoluções que atravessaram o século XX, e nos atingem no século XXI.

Conclusão

O atual contexto religioso permanece tributário em relação ao *novecento* americano, haja vista a notável expansão de suas matrizes ideológicas para o mundo, como subproduto da hegemonia econômica da América após o fim da Segunda Guerra, a qual só vê rival na disseminação da doutrina marxista. O esoterismo e suas pseudociências se espalharam por toda parte, passando a constituir-se como substrato ideológico básico da maioria das pessoas no Ocidente: paranormalidade, clarividência, hipnose, premonição, etc.

A apocalíptica norte-americana foi exportada para o mundo, integrando hoje milhões de pessoas de toda orbe terrestre, com exceção dos países mulçumanos mais fechados. O evangelicalismo se espalhou para o mundo, está em vias de conquistar a América católica, e, tendo arrancado um grande naco da África animista, hoje invade a Europa por meio de imigrantes brasileiros e africanos.

A partir da década de noventa um elemento não americano entra no jogo. Trata-se de tendências pós-modernas europeias, que vai favorecer o surgimento de novas formas de inovação religiosa, porquanto mutações inusitadas comecem a manifestar-se nos anos do pós-guerra. As vertentes religiosas antes tão bem definidas, cada qual em seu quadrado disciplinar, agora mesclam-se, adotando uma

liberdade teológica e doutrinária desassombrada. A começar pela apocalíptica coreana do reverendo Moon, messias da Igreja Unificada, que, do alto de sua dignidade messiânica, alegava poder restaurar fisicamente a humanidade, como Jesus não lograra, por ter sido crucificado, antes de se casar e gerar progênie sem pecado (Chryssides, 1991, 110).

Quase ao mesmo tempo Jim Jones iniciava nos Estados Unidos sua eclética aventura religiosa, combinando apocalíptica (que fazia todo sentido no auge da guerra fria) com cura religiosa e evangelho social (marxismo). Embora não se tenha autodeclarado messias como Moon, tinha pretensão messiânica, provavelmente, milenarista – uma sociedade sem privilégios raciais ou sociais (Moore, 2009), como indica a criação da fatídica comunidade agrícola do Templo do Povo no coração da Guiana Inglesa, a qual entrou para a história como o maior episódio de suicídio coletivo que se tem notícia, quando quase mil pessoas seguiram seu paranoico líder à sepultura.

Um pouco mais recente, 1993, e ainda nessa linha apocalíptica, temos o Ramo Davidiano, dissidência dos adventistas do sétimo dia, que, sob o comando de David Koresh, notabilizou-se pelo cerco de 51 dias à sua sede comunitária, perto de Waco, Texas. Do longo assédio resultou a morte de mais de dez pessoas, inclusive de seu alegado messias. A causa da ação violenta dos federais foi a provável existência de armas automáticas ilegais no complexo, fato controverso e ainda *sub judice*. A comunidade existe até hoje, mas agora sem mais pregar um Armagedom violento (Tabor; Gellagher, 1995).

Como último caso temos Elisabeth Claire Prophet, líder da Igreja Universal e Triunfante, criadora de uma doutrina que conjuga Apocalipse, Teosofia e teorias conspiratórias, convenceu os acólitos a construir bunkers antimísseis nucleares na sede da comunidade no estado de Montana, e fez com que todos se transferissem para lá, e aí vivessem desde 1990. Só batedores saíam de vez em quando para verificar as condições do planeta (Barkun, 2003, 18). A prática acabou quando a

suprema corte expropriou o terreno por causa de severa contaminação do solo produzida pela grande quantidade de diesel em poder do povo ali refugiado.

Esses quatro casos revelam que as tendências socioideológicas do século XIX permanecem as mesmas. A liberdade, ao abrigo da primeira emenda, persiste dinamizando a inventividade religiosa norte-americana. A vastidão do deserto americano permanece como maior aliado da inovação, já que com exceção do reverendo Moon, todos os casos apresentados são movimentos tendentes ao isolamento e a transitar do urbano para o rural. A religião civil americana e sua tendência à politização aparece em todas essas manifestações, exceto no movimento do reverendo Moon, o que se explica pelo fato de a maioria de seus adeptos não viver nos Estados Unidos. O racionalismo deísta e unitariano faz-se representar nas ideias marxistas presentes na escatologia secular de Jim Jones. A ideia da autodivinização do ser humano, promovida pelo transcendentalismo, permanece inabalável, como demonstra as autoalegações de todos os líderes religiosos acima: o messianismo de Moon e David Koresh e a divindade secular, que aparece encarnada em Jim Jones.

O primitivismo, reforçado pelas ideias contraculturais, ainda está bem latente no pensamento inovador religioso norte-americano. Pois devido a seu milenarismo, há uma fixação teológica na renovação da raça humana. Apenas Elisabeth Claire Prophet não deu importância pra isso; dadas as tendências espiritualistas de suas ideias, a renovação da humanidade dá-se, espiritualmente, no plano pós-morte.

Quanto ao esoterismo, todas as manifestações apresentadas têm um discurso externo (exotérico) e um interno (esotérico). A igreja Universal e Triunfante de Elisabeth Claire vai mais longe nesse quesito, porque hierarquiza os ouvintes e monetariza o acesso à doutrina iluminada; embora no plano exotérico adote um universalismo extremo, que repete os unitarianos radicais, aceitando os ensinamentos de todas as religiões como inspirados (iluminados); e oferecendo a salvação (ascensão) a todos os seres humanos (Prophet; Palmer). O não conformismo religioso se apresenta em todas essas inovações, de sorte que significou em certa altura o confronto com a sociedade, sendo a discordância mais altissonante o caso de Jim

Jones, por rejeitar a Escritura, equivaler o pecado original ao capitalismo, “batizar em nome do santo socialismo” (Reiterman; Jacobs, 1982,126). O movimento apocalíptico millerita está bem representado pelo Ramo Davidiano, que nasceu como dissensão dos adventistas e baseia-se fortemente no último livro da Bíblia.

A única novidade em relação ao *novecento* americano é o ecletismo de Jim Jones, conceito aqui entendido como deliberada seleção de doutrinas e práticas, tendo em vista objetivos institucionais específicos, que difere do sincretismo, por esse ser espontâneo e coletivo. Durante sua trajetória, Jones foi agregando elementos religiosos que pudessem servir ao núcleo duro de suas ideias: o socialismo apostólico. Uma das práticas agregadas foram as sessões de cura, que nunca tiveram papel relevante na doutrina do Templo de Povo, e só foram adotadas por sua capacidade de atrair interessados (The Jonestown Institute).

Referências

- ALBANESE, Catherine L. (2011). “Understanding Christian Diversity in America”. In Catherine A. Brekus; W. Clark Gilpin (eds.). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity*. APP, Urs (2010). *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, PN: The University of Pennsylvania Press.
- APPLEBY, Scott (1995). “Primitivism as an Aspect of Global Fundamentalisms”. In Richard T. HUGHES. *The Primitive Church in the Modern World*, nestas referências.
- ASHCRAFT, W. Michael (2002). *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture*, Knoxville, TN, The University of Tennessee Press.
- BAKRATCHEVA, Albena (2013). *Visibility beyond Visible. The Poetic Discourse of American Transcendentalism*, Olga Nikolova (trad.), Amsterdam/New York, Rodopi.
- BARKUN, Michael (2003). *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California, Press.
- BARNEY, William L. (2001). *A Companion to 19th Century America*, Oxford, UK: Blackwell, 2001.
- BATSTONE, David B. (1993). “Jesus, Apocalyptic and World Transformation”, *Theology Today*, 49, no. 3, pp. 383-397.
- BELLAH, Robert N. (1975). *The Broken Covenant. America Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BELLAH, Robert N. (1967). “Civil Religion in America”, *Daedalus*, vol. 96, no. 1, Winter, pp. 1-21.
- BELLAH, Robert N.; Steve N. TIPTON (ed.). (2006). *The Robert Bellah Reader*, Durham, Duke University Press.
- BERGER, Peter. (1985). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Edições Paulinas.
- BERKIN, Carol, et al. (2011). *Making America. A History of the United States*, Boston: Wadsworth Cengage Learning.
- BLANKMAN, Drew; Todd AUGUSTINE. (2004). *Pocket Dictionary of North-Americans Denominations*, Downers Grove, IL: InterVarsity.

- BREKUS, Catherine A.; W. Clark GILPIN (eds.) (2011). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.
- BROWDE, Anatole (2008). *Faith under Siege. A History of Unitarian Theology*, Bloomington, IN, iUniverse.
- BROWNE, Ray B.; Pat BROWNE (2001). *The Guide to United States Popular Culture*, Madison, WN, The University of Wisconsin Press.
- BUTLER, Jonathan M. (1993). "The making of a new order. Millerism and the origin of Seventh Day Adventist". Ronald L. NUMBERS and Jonathan M. BUTLER (eds.). *The Disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteenth Century*, nestas referências.
- CHRYSSIDES, George D. (1991). *The Advent of Sun Myung Moon. The Origins, Beliefs and Practices of the Unification Church*, London, MacMillan.
- CORBETT, Michel; Julia CORBETT-HEMEYER; J. Mathew WILSON (2014). *Politics and Religion in the United States*, New York/ Abingdon, U. K., Routledge.
- CORRINGTON, Robert S. (2006). *Deep Pantheism. Toward a New Transcendentalism*, Lenham, ML, Lexington Books.
- CROMPTON, Samuel W. (2006). *Thomas Paine and the Fight for Liberty*, Philadelphia, Chelsea House Publishers.
- DAVIDSON, Edward H. and William J. SHEICK (1994). *Paine, Scripture and Authority. The Age of Reason as religious and political idea*, London/Toronto, Associated University Press.
- DORRIEN, Gary (2001). *The Making of American Liberal Theology. Imagining Progressive Religion – 1805 - 1900*, Louisville, TN, Westminster John Knox Press.
- DUNN, Charles W. (2013). "The Magnetism of American Exceptionalism". In Charles W. Dunn (ed.) *American Exceptionalism. The Origins, History, and Future of the Nation's Greatest Strength*, Lanham, ML, Rowman & Littlefield Publishers.
- ELIADE, Mircea (1992). *O mito do eterno retorno. Cosmo e História*, José A. Ceschin (trad.), São Paulo, Mercuryo.
- ELLIS, Joseph J. (2002). *After the Revolution. Profiles of Early American Culture*, New York, W. W. Norton & Company.
- EMERSON, Ralf Waldo (1849). *Nature*, Boston/Cambridge, James Monroe & Company.
- FAIVRE, Antoine (1994). *Access to Western Esotericism*, Albany, NY, State University of New York Press.
- FEA, John. (2002). *Was America Founded as a Christian Nation? A Historical Introduction*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- FIELD, Peter S. (2002). *Ralph Waldo Emerson. The making of a Democratic Intellectual*, Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers.
- FRAIRE, Isabel (2004). *Pensadores norte-americanos del siglo XIX. Una antología general*, México, Siglo XXI.
- FRANZ, Raymond (2007). *In Search of Christian Freedom*, Atlanta, GA, Commentary Press.
- FRASCA, Ralph (2006). *Benjamin Franklin's Printing Network. Disseminating Virtue in Early America*, Columbia, MI, University of Missouri Press.
- GELPI, Donald L. (2000). *Varieties of Transcendental Experience. A Study in Constructive Postmodernism*, Eugene, OR, Wipf & Stock Publishers.
- GILFOYLE, Timothy J. (2001) "Urbanization". In William L. BARNEY (ed.). *A Companion to 19th Century America*, nestas referências.
- GILLIN, John. (1910) "A Contribution to the Sociology of Sects", *American Journal of Sociology*, Vol. 16, 2, Sept., pp. 236-252.
- GOEN, C. C. (1985). *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schisms and the Coming of American Civil War*, Macon, GO, Mercer University Press.
- GOFF, Phillip; Paul HARVEY (2004). *Religion and American Culture*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

- GRAYBILL, Ronald D. (1991). "Enthusiasm in Early Adventist Worship", *Ministry*, October, pp. 10-12.
- HAMBLIN, William J. (2007). "Reformed Egyptian", *Farms Review*, 19-1, pp. 31-35.
- HAMMOND, Mary; Berry SLOAN (2016). *Rural-urban Relationships in the Nineteenth Century*, Abingdon, UK/New York, Routledge.
- HAXHAM, Irving; Karla POEWE (1987). *Understanding Cults and New Religions*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- HOVLAND, Nolan C. (2014). *Thomas Jefferson's Religion*, Raleigh, NC, Lulu Press.
- HOWE, Daniel W. (2007). *What hath God Wrought? The Transformation of America, 1815-1848*, New York, Oxford University Press.
- HUDSON, Wayne (2016). "Atheism and Theism demythologized". in Wayne Hudson; Diego LUCCI; Jeffrey R. WIGELWORTH (eds.). *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identity in Britain (1650-1800)*. Abingdon, U. K./New York, Routledge.
- HUGHES, Richard T. (1995). *The Primitive Church in the Modern World*, Chicago, The University of Illinois Press.
- HUGHES, Richard T. (2001). "Soaring with the Gods: Early Mormons and the Eclipse of Religion Pluralism". In Eric A. Eliason. *Mormon and Mormonism. An Introduction to an American World Religion*, Chicago, University of Illinois Press.
- INTROVIGNE, Massimo (1997). "Latter-Day Revisited. Contemporary Mormon Millenarianism". In Thomas ROBBINS; Susan J. PALMER (eds.). *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York, Routledge.
- JEFFERSON, Thomas (2007). *The life and moral of Jesus of Nazareth*, Radford, VA & D Publishing.
- JONES, Derek (ed.) (2001). *Censorship. A World Encyclopedia*, 4 vols., New York, Routledge.
- The Jonestown Institute. *Q1034 Transcript*, San Diego State University disponível em: https://jonestown.sdsu.edu/?page_id=27310 Acessado em 01/09/ 2022.
- LEONARD, Bill J. (2005). *Baptists in America*, New York, Columbia University Press.
- LEONARD, Bill J. (2015). "American Baptist Church Christian Education". In George T. Kurian; Mark A. Lamport. *Encyclopedia of Christian Education*, London, Rowman & Littlefield.
- LIPPY, Charles H. (1994) *Being Religious American Style. A history of popular religiosity of United States*, Westport, CT, Greenwood Press.
- LOCKE, John (1988). *Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, Cambridge, U. K., Cambridge University Press.
- LUCCI, Diego (2008). *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Bern, Switzerland, Peter Lang.
- MADDOX, Randy L. (1996). "Holiness of Heart and Life: Lessons from North American Methodism", *The Asbury Theological Journal*, Fall, vol. 1, pp. 150-172.
- MANDELKER, Ira L. (1984). *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America*, Amherst, MS: The University of Massachusetts Press.
- MARTIN, Jean Pierre (2000). "And teach all nations". In Françoise Clary (edt.). *La destinée manifeste des États-Unis au XIXe siècle*, Rouen, Université de Rouen.
- MARTINEZ, Juan F. (2008). "Stepchildren of the Empire. The formation and Reformation of a Latino Evangelico Identity". In Bruce E. BENSON; Peter G. HELTZEL. *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo*, Grand Rapids, MI, Brazos Press.
- MATTHIESEN, F. O. (1941). *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, New York, Oxford University Press.
- MCDONALD, Robert M. S. (2001). "Early National Politics". In BARNEY, William L. *A companion to 19th Century America*, nestas referências.
- MCLUGHLIN, Andrew C. (2002) *The Foundations of America Constitutionalism*, Union, NJ, The Law book Exchange.
- MEAD, Sidney E. (2007). *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, Eugene, OR, Wipf & Stock.

- MEAD, Sidney E. (1956). "The Rise of the Evangelical Conception of the Ministry in America (1607-1850)". In Richard Niebuhr; Daniel D. Williams (eds.). *The Ministry in Historical Perspectives*, nestas referências.
- MELTON, J. Gordon (ed.) (2005). *Encyclopedia of Protestantism*, New York, Facts on File Inc.
- MIANO, David (2013). *An Explanation of Unitarian Christianity*, AUC.
- MOORE, Rebecca (2009). *Understanding Jonestown and Peoples Temple*, Santa Barbara, CL, ABC Clio.
- MOUNTJOY, Shane (2009). *Manifest Destiny: Westward Expansion*, New York, Chelsea House.
- MÜLLER, F. Max (1870). *Introduction to the Science of Religion*, London, Spotswood & Co.
- NEWMAN, William M.; Peter L. HARVOLSON (2000). *Atlas of American Religion. The Denominational Era, 1776-1990*, Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- NIEBUHR, Richard; Daniel D. WILLIAMS (eds.) (1956). *The Ministry in Historical Perspectives*, New York Harper & Bros.
- NIEBUHR, Richard. (1929). *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Henry Holt.
- NICHOL, Francis D. (1945). *The Midnight Cry*, Washington, Review and Herald.
- NUMBERS, Ronald L. and Jonathan M. BUTLER (eds.) (1993). *The Disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century*, Knoxville, TN, University of Tennessee Press.
- OGDEN, Emily (2010), "The Science of Error: Mesmerism and American Fiction, 1784-1890", *University of Pennsylvania*, Philadelphia.
- OLIVEIRA, Enoch (1985). *A mão de Deus ao leme*, Santo André, SP, Casa Publicadora Brasileira.
- OVED, Yaacov (1993). *Two Hundred of Americans Communes*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- OXX, Katie (2013). *The Nativist Movement in America. Religious Conflict in the Nineteenth Century*, New York/Abingdon, U. K., Routledge.
- PAINE, Thomas. *The age of reason*, parts I-III, 1794, 1795, 1807. Disponível em: <http://w.w.ushistory.org/paine/reason/single.html> Acessado em 05/06/2022.
- PENDOUE, Materne. *De l'exotérisme des religions a l'exotérisme religieux. La Science parfaite de la religion*, Lulu.com Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=09e0CwAAQBAJ&pg=PA76&dq=religions+-+xixe+si%C3%A8cle+aux+%C3%A9tats-unis&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjn2tihqOTPAhWJNx4KHfo4A6cQ6wEIcDAI#v=onepage&q=religions%20-%20xixe%20si%C3%A8cle%20aux%20%C3%A9tats-unis&f=false> Acessado em 13/11/ 2022.
- POE, Gary R. (2006) "Baptists". In Elizabeth M. DOWLING; W. George SCARLETT. *Encyclopedia or Religious and Spiritual Development*. Thousand Oaks, CL., Sage Publications.
- PROPHET, Erin; Susan PALMER. "Church Universal & Triumphant/Summit Lighthouse. Disponível em: <https://wrldrels.org/2018/04/08/church-universal-triumphant-summit-lighthouse/> Acessado em 34/06/2022.
- REITERMAN, Tim; John JACOBS. Raven. *The Untold Story of Reverend Jim Jones and His People*, New York, Jeremy F. Tarcher/Penguin, 1982.
- RICHEY, Russell E. (2013). *Denominationalism. Illustrated and Explained*, Eugene, OR, Cascade Books.
- ROOF, Wade C.; William MCKINNEY (1992). *American Mainline Religion. Its changing Shaping and Future*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999a). *Do Contrato Social*. In Os Pensadores, Lourdes S. Machado, São Paulo: Nova Fronteira.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999b). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Nova Fronteira.
- ROWE, David L. (1993). "Millerites. A Shadow Portrait". In Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (eds.). *The Disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century*, nestas referências.

- SCHAFF, Philip (1855). *A Sketch of the Political, Social and Religious Character of the United States of America, in two Lectures*, New York, C. Scribner.
- SIEGLER, Elijah (2008). *Nuevos movimientos religiosos*, Ana J. Cristóbal (trad.), Madrid: Akal.
- SPECTOR, Stephen (2014). “Gog and Magog in the White House: Did Biblical Prophecy Inspire the Invasion of Iraq?” *Journal of Church and State*, vol. 56, no. 3, pp. 534-552.
- SPRINGHALL, John (2008). *The Genesis of Mass Culture. Show Business Live in America, 1840-1890*, New York: Palm Grave.
- STARBUCK, Gene H.; Karen S. LUNDY (2016). *Families in context. Sociological Perspectives*, New York: Routledge.
- STUCKRAD, Kocku von (2005). *Western Esotericism*, Nicholas Goodrick-Clarke (trad.), Abingdon, U. K.: Routledge.
- TABOR, James D; Eugene V. GALLAGHER (1995). *Why Waco? : Cults and Battle for Religious Freedom in America*, Berkeley/Los Angeles, CA, University of California Press.
- TALIAFERRO, Charles; Victoria S. HARRISON; Stewart GOETZ (2013). *The Routledge Companion to Theism*, New York, Routledge.
- TOCQUEVILLE, Alexis (2004). *A democracia na América*, Eduardo Brandão (trad.), São Paulo, Martins Fontes.
- TOCQUEVILLE, Alexis (2005). *A democracia na América. Sentimentos e opiniões*. Livro Dois, Eduardo Brandão (trad.), São Paulo, Martins Fontes.
- TROELTSCH, Ernst (1912). *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, W. Montgomery (trad.), New York, G. P. Putnam’s Sons, 1912.
- TROELTSCH, Ernst (1992). *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon (trad.), vol. II, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- UTTER, Glenn H.; James L. TRUE (2004). *Conservative Christians and Political Participation. A Reference Handbook*, Santa Bárbara, CA, ABC/Clio.
- VERLUIJ, Arthur. (1993). *Transcendentalism and Asian Religions*, New York, Oxford University Press, 1993.
- VERLUIJ, Arthur (2001). *The esoteric origins of the American Renaissance*, New York, Oxford University Press.
- VOLO, James M. ; Dorothy D. VOLO (2007). *Family Life in 19th Century America*, Westport, CT. Greenwood.
- WALKER, Grant (2003). *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WARNER, W. Lloyd (1962). *American Life*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 8 – 9.
- WASHINGTON, A. (2001). “Black Methodists Churches”. In Ray B. BROWNE; Pat BROWNE. *The Guide to United States Popular Culture*, nestas referências.
- WEBER, Max (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.
- WEBER, Max (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, José Marcos M. de Macedo (trad.), São Paulo: Companhia das Letras.
- WILLIAMS, Peter W. (2008). *America’s Religions. From their origins to Twenty-first century*, Chicago, University of Illinois Press.
- WILSEY, John D. (2015). *American Exceptionalism and Civil Religion. Reassessing the History of an Idea*, Downers Grove, IL, InterVarsity.
- WILLSKY-CIOLLO Lidia (2015). *American Unitarianism and Protestant Dilemma. The Conundrum of Biblical Authority*, London, Lexinton Books.
- YRIGOYEN, Charles (2013). “United States Methodism”. In Charles YRIGOYEN; Susan E. WARRICK. *Historical Dictionary of Methodism*. Lanham, MD, Scarecrow Press.