

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE MESTRADO
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

LAMARTINE GASPAR DE OLIVEIRA

**INTOLERÂNCIA, ÉTICA E ALTERIDADE NO FUNDAMENTALISMO: UM
ESTUDO SOBRE A INTOLERÂNCIA E A ÉTICA NA MATRIZ DO
FUNDAMENTALISMO NORTE AMERICANO NOS SÉCULOS XVII A XIX.**

SÃO PAULO
2008

LAMARTINE GASPAR DE OLIVEIRA

**INTOLERÂNCIA, ÉTICA E ALTERIDADE NO FUNDAMENTALISMO: UM
ESTUDO SOBRE A INTOLERÂNCIA E A ÉTICA NA MATRIZ DO
FUNDAMENTALISMO NORTE AMERICANO NOS SÉCULOS XVII A XIX.**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes.

SÃO PAULO
2008

OLIVEIRA, Lamartine Gaspar de.

Intolerância, Ética e Alteridade no Fundamentalismo: Um Estudo sobre a Intolerância e a Ética na Matriz do Fundamentalismo Norte Americano nos Séculos XVII a XIX.

PPGCR-UPM / SP, 2008.

148 f.

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes.

Palavras-chave: Intolerância – Ética – Alteridade – Fundamentalismo.

INTOLERÂNCIA, ÉTICA E ALTERIDADE NO FUNDAMENTALISMO: UM ESTUDO SOBRE A INTOLERÂNCIA E A ÉTICA NA MATRIZ DO FUNDAMENTALISMO NORTE AMERICANO NOS SÉCULOS XVII A XIX.

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes.

Aprovado em de de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Máspoli de Araújo Gomes – Orientador
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. João Batista Borges Pereira
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Arthur Pinto Chaves
Universidade de São Paulo

A Deus, Honra, Glória e Louvor.
A minha querida mãe,
pelo sacrifício de uma nordestina na minha criação.
A Cláudia, eterna esposa.
Karina e Guilherme, promessas de Deus,
que souberam entender a minha
ausência quando escrevia cada parte
deste trabalho.
À Igreja Presbiteriana de Olinda, por
compreender a necessidade da minha
formação e permitir que eu estivesse tão
ausente.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela força e disposição recebidas para poder vencer os obstáculos em que muitas vezes pareciam intransponíveis, principalmente o da distância em que tinha que percorrer e então ter que dormir dentro de um ônibus.

A minha esposa tão amada, Cláudia, e aos meus filhos queridos, Karina e Guilherme, que souberam entender o motivo da minha ausência.

Ao Prof. Dr. Antônio Máspoli, que foi, ao longo da caminhada, não só um orientador, mas um incentivador, um amigo, ou melhor, o pai que nunca tive o privilégio de conhecer.

À Igreja Presbiteriana de Olinda, por compreender a necessidade da minha formação e permitir que estivesse tão ausente.

A Martinha, esposa do Dr. Máspoli, sempre prestativa, sempre em busca da obra que precisávamos.

À Igreja Presbiteriana do Brasil na pessoa dos seus fundadores, os quais lutaram para que os ministros tivessem acesso à melhor educação, melhor formação e ao melhor saber.

Aos amigos, Darly Silveira, Daniel Justiniano e Lyra Junior, de fato, amigos fiéis. Amigos de sempre.

Ao Instituto Presbiteriano Mackenzie, através do Departamento de Bolsas e do MackPesquisa – Fundo Mackenzie de Pesquisa, pela expressiva contribuição no apoio financeiro a este trabalho, sem os quais, com certeza, não obteria o êxito alcançado.

A religiosidade é inseparável da relação social. “A dimensão do divino se abre a partir do rosto humano”. Mas importa entender corretamente essa informação entendendo que o rosto humano não é um símbolo ou ícone de Deus, acessível ao conhecimento. Mas, a única maneira de entreter um relacionamento com Deus, “visão sem imagem”, é atendendo ao apelo que nos surpreende, vindo do rosto alheio, pedindo justiça.

O exercício gratuito e humilde do sujeito que vê o Outro, na nudez do seu rosto, uma súplica e uma exigência: não matar, mas ser tolerante.

Emmanuel Levinas

A intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do Outro e o poder de impedir que esse Outro leve sua vida como bem entenda.

Paul Ricoeur

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de estudar a Intolerância, a ética e a alteridade na matriz do fundamentalismo norte-americano entre os séculos XVII e XIX. Considerando que muito embora a sociedade americana tivesse a sua gênese pautada na liberdade religiosa e, ainda por conta disso, a independência fora proclamada também sob a mesma intencionalidade, àquela dos filósofos iluministas, no discorrer de sua historiografia o que se viu, principalmente em seu aspecto teológico baseado no pensamento de João Calvino, foi fazer prevalecer a intolerância. Assim, não respeitando o Outro, viveram muito longe do que se entende por alteridade. Porque a relação da ética com a alteridade é exatamente a afirmação da vida que brota da experiência de viver em comunidade, a relação de amor e de justiça entre irmãos. A nação americana sabia disso muito bem, pois eram oriundos de uma perseguição religiosa dentro da Inglaterra e fugiam para começar, ou melhor, recomeçar uma nova vida. Como eles definiram muito bem no Ato de Tolerância de Maryland, em abril de 1649, que diz: *“Que nenhuma pessoa ou grupo de pessoas seja quem for nos limites desta Província, ou das Ilhas, Portos, Embarcadouros, Hospedarias, ou Enseadas a ela pertencentes, que professam a crença de Jesus Cristo, devam de agora em diante ser perturbadas de qualquer modo, criticadas ou molestadas por ou em respeito de sua ou suas religiões, nem quanto ao livre exercício de culto dentro desta Província ou nas Ilhas a ela adjuntas, e nem poderão ser constrangidas de algum modo à crença ou prática de qualquer outra Religião”*, embora não tenham procedido assim. Por conta disso, entende-se que a intolerância mais perigosa é sempre aquela que, na ausência de qualquer doutrina, nasce dos impulsos elementares, de modo que, é difícil identificá-la e combatê-la com a ajuda de argumentos racionais. Sendo assim, evoca-se a alteridade para poder convocar a noção de identidade tanto quanto a de pluralidade e não enxergar mais o Outro como uma coisa, um objeto, ou talvez como o DEMÔNIO. Por fim, entender que a boa hermenêutica é um tópico relevante para o resultado final ao qual se quer chegar, mesmo reconhecendo que a interpretação é e sempre será uma coisa espinhosa, mas pela qual valerá a pena ponderar. Os fundamentalistas, por exemplo, têm sempre a tendência de historicizar o que

não tem pretensão de historicidade. Daí o fato de serem denominados fundamentalistas. Uma das lições da hermenêutica textual de Paul Ricoeur é respeitar melhor o equilíbrio entre a palavra e a escritura.

Palavras-chave: Intolerância, Ética, Alteridade e Fundamentalismo.

ABSTRACT

This research wants to study the intolerance, the ethics and the upright in the middle of the fundamentalism north-American in the centuries XVII to XIX, considering that the American society is based in religion liberty and although this the independence was proclaimed at the same reason, the idea of iluminism philosophy and basic the ideas of Juan Calvin, that the intolerance is the center of all the things when the disrespect is the point. They live far from the concept of upright. Because the relation between and upright begin in the experience of living in community in the relation of love and justice between brothers and the American nation know that because they suffered religion press in England and run away and settle a new life. Due to that we may say that the most dangerous intolerance is the one that in the back of doctrine and because of that it is difficult to be identified and repressed with the rational arguments. We should see and analyze the human beings with upright in order not to analyze then as objects or may be devils. In conclusion we may say that the good hermeneutic is a path to the final results even though the path is dangerous and difficult it worth's walking through it the fundamentalist, for example have the tendency to make history all the things that can not be history. Because of all this they are fundamentalists. One of the lessons of the hermeneutic of Paul Ricouer is respect the balance of what's written and of what's spoken.

Key-words: Intolerance, Ethics, Upright and Fundamentalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE NORTE AMERICANA E O PENSAMENTO RELIGIOSO DO FUNDAMENTALISMO NO SÉCULO XIX.....	31
1.1 O PERCURSO HISTORIOGRÁFICO DA SOCIEDADE NORTE-AMERICANA.....	36
1.2 A LEITURA RELIGIOSA COMPREENDIDA PELO SÉCULO XIX.....	45
1.3 O PENSAMENTO RELIGIOSO NO FUNDAMENTALISMO DO SÉCULO XIX	50
1.4 CARACTERIZANDO O FUNDAMENTALISMO A PARTIR DA HERMENÊUTICA	57
CAPÍTULO 2 – A COSMOVISÃO FUNDAMENTALISTA E A ÉTICA.....	67
2.1 A CONSEQÜÊNCIA DA COSMOVISÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA ÉTICA RELIGIOSA FUNDAMENTALISTA.....	74
2.2 CARACTERIZANDO A ÉTICA PROTESTANTE	79
CAPÍTULO 3 – A ÉTICA, A ALTERIDADE E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA.....	93
3.1 O OUTRO, A LIBERDADE E O RESPEITO.....	104
3.2 A ÉTICA E A TOLERÂNCIA AO OUTRO.....	116
3.3 O OUTRO E O FUNDAMENTALISMO	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo, através de uma pesquisa empírica, investigar, compreender e fundamentar teoricamente a Intolerância e a Ética frente ao que se conhece acerca da Alteridade vivida pelos Norte Americanos no período compreendido nos séculos XVII a XIX, principalmente quando se entende por alteridade, o Outro, ou colocar-se, ou ainda constituir-se como outro e respeitando ser, a escolha dele ou dela, um caso de diversidade e patrimônio cultural da humanidade, conforme apresentado por Sidekum:

Atentos às mudanças e buscando caminhos para humanizar a mundialização, mediante normas e princípios de alcance jurídico, os 181 Estados-membros da Unesco adotaram por unanimidade, em sua Conferência Geral (Paris, novembro 2001), a declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que em seu artigo primeiro declara “a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade”.¹

Procurando dar a sua parcela de contribuição sobre o significado da alteridade para uma sociedade tão polêmica no aspecto de aceitar ou receber o Outro, frei Betto diz:

É ser capaz de apreender o Outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença. Quanto menos alteridade existe nas relações pessoais e sociais, mais conflitos ocorrem. A nossa tendência é colonizar o outro, ou partir do princípio de que eu sei e ensino para ele. Ele não sabe. Eu sei melhor e sei mais do que ele. Toda a estrutura do ensino no Brasil, criticada pelo professor Paulo Freire, é fundada nessa concepção. O professor ensina e o aluno aprende. É evidente que nós sabemos algumas coisas e, aqueles que não foram à escola, sabem outras tantas, e graças a essa complementação vivemos em sociedade. Como

¹ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 17.

disse um operário num curso de educação popular: "Sei que, como todo mundo, não sei muitas coisas". Numa sociedade como a brasileira em que o *apartheid* é tão arraigado, predomina a concepção de que aqueles que fazem serviço braçal não sabem. No entanto, nós que fomos formados como anjos barrocos da Bahia e de Minas, que só têm cabeça e não têm corpo, não sabemos o que fazer das mãos. Passamos anos na escola, saímos com Ph.D., porém não sabemos cozinhar, costurar, trocar uma tomada ou um interruptor, identificar o defeito do automóvel... e nos consideramos eruditos. E o que é pior, não temos equilíbrio emocional para lidar com as relações de alteridade. Daí por que, agora, substituíram o Q.I. para o Q.E., o Quociente Intelectual para o Quociente Emocional. Por quê? Porque as empresas estão constatando que há, entre seus altos funcionários, uns meninões infantilizados, que não conseguem lidar com o conflito, discutir com o colega de trabalho, receber uma advertência do chefe e, muito menos, fazer uma crítica ao chefe. Bem, nem precisamos falar de empresa. Basta conferir na relação entre casais. Haja reações infantis... Quem dera fosse levada à prática a idéia de, pelo menos a cada três meses, um setor da empresa fazer uma avaliação, dentro da metodologia de crítica e autocrítica. E que ninguém ficasse isento dessa avaliação. Como Jesus um dia fez, ao reunir um grupo dos doze e perguntou: "O que o povo pensa de mim?" E depois acrescentou: "E o que vocês pensam de mim?" Quem, na cultura ocidental, melhor enfatizou a radical dignidade de cada ser humano, inclusive a sacralidade, foi Jesus. O sujeito pode ser paraplégico, cego, imbecil, inútil, pecador, mas ele é templo vivo de Deus, é imagem e semelhança de Deus. Isso é uma herança da tradição hebraica. Todo ser humano, dentro da perspectiva judaica ou cristã, é dotado de dignidade pelo simples fato de ser vivo. Não só o ser humano, todo o Universo. Paulo, na *Epístola aos Romanos*, assinala: "Toda a Criação geme em dores de parto por sua redenção". Dentro desse quadro, o desafio que se coloca para nós é como transformar essas cinco instituições pilares da sociedade em que vivemos: família, escola, Estado (o espaço do poder público, da administração pública), Igreja (os espaços religiosos) e trabalho. Como torná-los comunidades de resgate da cidadania e de exercício da alteridade democrática? O desafio é transformar essas instituições naquilo que elas deveriam ser sempre: comunidades. E comunidades de alteridade. Aqui entra a perspectiva da generosidade. Só existe generosidade na medida em que percebo o outro como outro e a diferença do outro em relação a mim. Então sou capaz de entrar em relação com ele pela única via possível porque, se tirar essa via, caio no colonialismo, vou querer ser como ele ou que ele seja como sou -a via do amor, se quisermos usar uma expressão evangélica; a via do respeito, se quisermos usar uma expressão ética; a via do reconhecimento dos seus direitos, se quisermos usar uma expressão jurídica; a via do resgate do realce da sua dignidade como ser humano, se quisermos usar uma expressão moral. Ou seja, isso supõe a via mais curta da

comunicação humana, que é o diálogo e a capacidade de entender o outro a partir da sua experiência de vida e da sua interioridade.²

Assim, pôde-se prosseguir com o objetivo de compreender até que ponto os mesmos permitiram à ética, prevalecer frente as suas decisões no que tange à tolerância religiosa, esta que é vista como a norma ou o princípio da liberdade religiosa, ou ainda, como apresentada pelo grande mestre Paulo Freire:

Falo da tolerância como virtude da convivência humana. Falo, por isso mesmo, da qualidade básica a ser forjada por nós e aprendida pela assunção de sua significação ética – a qualidade de conviver com o diferente. Com o *diferente*, não com o *inferior*.³

Como afirma Comparato:

As técnicas de propaganda religiosa ou política, tal como as de publicidade comercial, agem sobre a consciência coletiva para reforçar antigas convicções, ou inculcar novas. É nesse terreno que se travam as grandes batalhas de idéias, que possivelmente, em muitas delas não se respeita a tolerância.⁴

² BETTO, Frei. <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=7063>. Acesso em: 21/ 09/ 2008.

³ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 24.

⁴ COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

O século XVIII, conhecido como o século das Ilustrações⁵, tempo anterior ao que foi tratado como proposta neste trabalho, historiograficamente, ficou marcado como um período de profundas transformações econômicas, políticas, sociais, culturais e religiosas, ocorridas na Europa, e que acabaram por repercutir e causar grandes mudanças nos territórios coloniais da América, principalmente na parte Norte.

Como resultado da época, a Declaração de Independência norte-americana de 1776, que marcou o rompimento das colônias da América do Norte com a metrópole inglesa, representou a concretização dos ideais iluministas em defesa dos interesses burgueses (direito à vida, à liberdade e à busca de felicidade), conforme citação de Leandro Karnal:

A independência das 13 colônias foi influenciada por muitos autores do iluminismo, movimento filosófico de crítica ao poder dos reis e à exploração das colônias por meio de monopólios. Dos filósofos do mundo iluminista, um dos mais importantes para os colonos foi o inglês John Locke, filho de uma família protestante que nasceu em 1632, e cujas idéias estavam profundamente relacionadas com a Revolução Gloriosa inglesa e que desenvolveu a idéia de um Estado de base contratual. Esse contrato imaginário entre o Estado e os seus cidadãos teria por objetivo garantir os “direitos naturais do

⁵ A revolução intelectual que se efetivou na Europa, especialmente na França, no século XVIII, ficou conhecida como iluminismo. Esse movimento representou o ápice das transformações culturais iniciadas no século XIV pelo movimento renascentista. O Antropocentrismo e o individualismo renascentistas, ao incentivarem a investigação científica, levaram à gradativa separação entre o campo da fé (religião) e o da razão (ciência), determinando profundas transformações no modo de pensar e agir do homem. Colocando em realce os valores da burguesia, o iluminismo favoreceu a ascensão dessa camada social. Procurava uma explicação racional para todas as coisas, rompendo com todas as formas de pensar até então consagradas pela tradição. Rejeitava a submissão cega à autoridade e a crença na visão medieval teocêntrica. Para os iluministas só através da razão o homem poderia alcançar o conhecimento, a convivência harmoniosa em sociedade, a liberdade individual e a felicidade. A razão era, portanto, o único guia da sabedoria capaz de esclarecer qualquer problema, possibilitando ao homem a compreensão e o domínio da natureza.

homem”, e que John Locke identifica como a liberdade, a felicidade e a prosperidade.⁶

Sendo assim, os Estados Unidos atuaram movidos neste contexto histórico pela crença no "Destino Manifesto"⁷, à qual justificava, sem maiores explicações, a expansão territorial, trazendo também o domínio religioso. Mas, em tese, esta se fazia em nome da necessidade de estender aos demais países o sistema de governo americano. A ideologia justificava o processo de obtenção de terras e serviu de base às ações militares e políticas que repetiam, com precisão, a ação imperialista européia da época.

Nesse sentido, Florêncio Galdino esclarece que:

⁶ KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007, p. 81.

⁷ Durante a anexação dos territórios mexicanos, surgiu nos EUA a doutrina do Destino Manifesto, segundo a qual os norte-americanos estavam fadados, como eleitos por Deus, a colonizar a parte sul da América e a civilizar o mundo, devido a sua superioridade moral e religiosa, e desta forma justificar o seu imperialismo como fizeram em 1823, quando criaram a Doutrina Monroe, do presidente norte-americano James Monroe (período de mandato: 1817-1825), que proibia os países europeus de estabelecerem novas colônias na América e de intervirem em assuntos internos do continente americano. Essa doutrina, somada ao Destino Manifesto, sintetizava o slogan “A América para os americanos”.

O sentido da eleição, que alguns autores relacionam com a velha convicção da Inglaterra de ter recebido de Deus a missão de fazer com que sejam cumpridos seus desígnios na Terra, levou a que já as primeiras colônias americanas se sentissem chamadas a assumir a redenção deste mundo. Daí a idéia do “Destino Manifesto”, a missão de transmitir ao resto do mundo as experiências e o estilo de vida dos americanos, como garantia de salvação, embora isso implicasse em impor pela força seus próprios valores e sistemas. Esse sentido da eleição, que originalmente redundava na obrigação de ser um bom exemplo e garantia de liberdade para o mundo todo, levou desde o início ao desprezo e opressão dos negros e dos indígenas, por parte dos anglo-saxões brancos. Daí decorreram o racismo, a discriminação, os preconceitos, comuns em todos os segmentos sociais, contra todos os que não fossem brancos, tivessem um idioma ou uma religião diferentes da sua, assim como a convicção de que a América deve impor seu tipo de vida, suas estruturas e sistemas ao resto do mundo, e que seus interesses, e antes de tudo sua segurança nacional, têm primazia frente aos de qualquer outro país. A política exterior dos Estados Unidos é dominada em grande parte pela arrogância e complexo de superioridade que nascem desse sentido de eleição e Destino Manifesto.⁸

Da mesma forma, o professor Dr. Antônio Gouvêa Mendonça explana que:

O mesmo ocorria com a Assembléia Geral Presbiteriana, em 1815, que recomendava orações especiais para que a “vinda gloriosa do Reino se apressasse”. Para muitos líderes e pensadores eclesiais a vida do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus. Sendo a vinda do Reino, não algo particular para os americanos, mas um evento cósmico, é mais ou menos claro que foi fácil passar dessa crença para a empresa missionária via “Destino Manifesto”.⁹

⁸ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 146.

⁹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 55.

Não obstante, um dos temas abordado foi o fundamentalismo norte-americano, o mesmo que se constituiu uma corrente teológica de tradição protestante, cuja preocupação era poder dar uma vigorosa ênfase na autoridade absoluta da Bíblia, entendida como inspirada de forma direta pelo Espírito Santo e infalível em sua totalidade, mas que se conflitou, em alguns momentos, com a forma interpretativa conhecida como hermenêutica, o que para tanto, foi trabalhada para que caracterizasse o fundamentalismo a partir da hermenêutica literalista e da experiência religiosa legalista, em oposição à hermenêutica histórico-crítica e a experiência supra legalista.

O termo fundamentalismo provém de uma série de 12 folhetos nos quais 64 autores britânicos, americanos e canadenses fixaram, entre 1910 e 1915, os princípios de fé do movimento. A obra se intitulou *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, e sua edição foi financiada por Lyman Stewart, fundador da “Union Oil Company”.¹⁰

Fundamentalismo que, como raiz, seria àquele que poderia ser apontado procedendo especialmente da ortodoxia confessional do século XVIII¹¹, sendo revitalizado pela teologia dos “revivals” norte-americanos, de Jonathan Edwards e também de Princeton, que se tornou conhecido como fenômeno denominado de “Grande Despertar” (*Great Awakening*), e que passou a marcar a vida religiosa das colônias americanas.

¹⁰ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 168.

¹¹ KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007, p. 55.

Segundo Florêncio:

É uma técnica de conversão que se desenvolveu nos EUA em três etapas. A primeira foi sobretudo um esforço para reavivar a partir de dentro a doutrina calvinista da justificação; foi iniciada em 1734 pelo pastor Jonathan Edwards na sua paróquia em Northampton, e em pouco tempo entusiasmou a todas as colônias de imigrantes. Produziu uma onda de conversões em massa (“revivals”), que ele considerava obra do Espírito Santo; falou-se, então, do primeiro grande despertar (First Great Awakening).¹²

Deste modo, é possível ressaltar-se, ainda que os fundamentalistas busquem suas origens na igreja primitiva e nos pais apostólicos, a razão pela qual este movimento teológico conservador teve uma afinidade maior com a ortodoxia reformada e com os “revivals” evangélicos dos Estados Unidos dos séculos XVIII e XIX. como mencionado acima.

Em seu contexto total, sabe-se que o fundamentalismo é um fenômeno caracteristicamente protestante, tendo como base uma compreensão conservadora e infalibilista da Bíblia e representando uma coalizão de vários grupos conservadores emergentes das últimas duas décadas do século XIX¹³.

¹² GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1994, p. 158.

¹³ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 11.

Para Martin Dreher:

Os fundamentalistas viam-se como contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo entendia-se primeiro como contra ofensiva a uma Teologia orientada em método que estava interpretando os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo, e esse era o seu pecado, estava se aliando à ciência moderna.¹⁴

Diante do modernismo discutido por eles e que acreditavam ser conseqüência da ilustração do século XVIII, os fundamentalistas publicaram seus *Fundamentals* e, como já apresentado e que ainda será discutido no corpo do trabalho, eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico. Eles se valeram de terminologia muito semelhante à do catolicismo romano do final do século XIX.

Conseqüentemente, depois da publicação de seus *Fundamentals*, passaram a relacionar-se de forma diferente, bem como a enxergar os outros de igual modo, De maneira que as interpretações da vida e da morte começaram a ser encaradas e explicadas numa perspectiva estritamente teológica. Segundo Karen Armstrong:

Os fundamentalistas cristãos rejeitam as descobertas da biologia e da física sobre a origem da vida e afirmam que o Livro de Gênesis é cientificamente exato em todos os detalhes.¹⁵

¹⁴ DREHER, Martin Norberto. *Para entender o Fundamentalismo*. São Leopoldo / RS: Editora Unisinos, 2002, p. 80.

¹⁵ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 9.

A autora mostra os fundamentalismos como uma resposta à castração da religiosidade durante a modernização e o cientificismo e, portanto, vindos de um medo de aniquilação e da falta de um diálogo impossível de ser travado entre o inchaço do *logos* e o *mythos*, o que hoje inclusive, é deixado de lado pelos movimentos fundamentalistas, mas que Armstrong confirma serem tão modernos quanto o chamado humanismo secular.

Por conseguinte, o que se pode ver e entender a partir desses resultados é a intolerância. Esta não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Sendo assim, imediatamente surge um problema de graves conseqüências: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância. A intolerância gera o desprezo do outro, e o desprezo à agressividade, e a agressividade à guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem guerras religiosas, violentíssimas, com incontáveis vítimas.

Nas palavras de René Girard:

O religioso sempre procura apaziguar a violência e evitar que ela seja desencadeada. As condutas religiosas e morais visam à não-violência de uma forma imediata na vida cotidiana e, muitas vezes, de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência.¹⁶

O elemento básico da moral iluminista era a tolerância. O burguês dessa época possuía essa qualidade. Ele a entendia a partir das guerras de religião. Seu profundo repúdio às formas assassinas e destrutivas dessas guerras, nas quais se sabe que, só na Alemanha, metade da população foi morta durante a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648), e fez com que negasse qualquer afirmação absoluta da Igreja. É provável que o espírito de tolerância tenha surgido com a Reforma. Mas os poderes seculares só se apropriaram desse

¹⁶ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2ª Ed. 1998, p. 33.

princípio depois das sanguinolentas guerras religiosas, quando perceberam que era impossível reunir as igrejas. Nada melhor do que forçar sobre elas esse espírito de tolerância.

Uma outra razão do surgimento desse espírito de tolerância relaciona-se com o Estado secularizado. O motivo que o leva a secularizar-se é a necessidade de superar as divisões da igreja. Não podia se identificar com nenhuma igreja.

A intolerância pode ser componente de um projeto político? O governo norte-americano possui um departamento que monitora as ações de intolerância ocorridas no mundo inteiro, através de suas embaixadas presentes em 195 países. Anualmente esse relatório é apresentado ao Congresso norte-americano. Portanto, esse departamento tem por objetivo relatar a situação internacional envolvendo intolerância religiosa e estabelecer controle sobre o cumprimento dos Direitos Humanos bem como direcionar ações políticas e econômicas com o objetivo de solucionar esses conflitos.¹⁷

Silva, no tocante ainda a esta situação, complementa:

Nenhum governo assume abertamente em seu projeto de governo ações de intolerância religiosa. No entanto, nesse documento promovido pelo governo norte-americano, ficou constatado que em alguns países existem práticas de intolerância. Declarar, por exemplo, uma religião como sendo oficial seria atitude intolerante diante de outras expressões?¹⁸

¹⁷ SILVA, Clemildo Anacleto da. *Intolerância religiosa e direitos humanos: mapeamento de intolerância*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2007, p. 54.

¹⁸ *Ibidem*, p. 54.

Portanto, discute-se a tolerância como um dos elementos da atitude da sociedade burguesa do século XVIII, divulgada classicamente nos diversos escritos, tanto daquela época como de hoje, porém, proveniente da experiência do século XVII, caracterizado pelas terríveis guerras de religião que quase devastaram a Europa.

Quando se chegou à conclusão que nem os católicos nem os protestantes chegariam à vitória final, o Estado, acima denominado de secularizado ¹⁹, teve que intervir, sem se identificar com nenhum dos grupos. Da experiência dessas guerras religiosas, cruéis e devastadoras, nasceu a tolerância em face das diferentes tradições religiosas.

Todavia, pode-se acreditar que em tudo isso não se há de sorrir nem de chorar. Mas de procurar entender. Daí o porquê da necessidade em caminhar também por outro viés, ou seja, essa a razão pela qual é preciso abordar outros assuntos, que é o da ética e da alteridade, no que será feito nos capítulos subseqüentes. Todos os fundamentalismos, não obstante a sua forma mais variada possui as mesmas constantes, quer seja na forma religiosa ou não.

A religião possui bases racionais que justificam a guerra e desqualificam ao mesmo tempo o fanatismo religioso? Ou será que qualquer justificativa religiosa para a guerra conduzirá inevitavelmente à conversão dos infiéis pelo fogo e pela espada? A tolerância em divergências religiosas é um legado de uma história sangrenta de guerras e de mentes sensatas que não deve ser apagado por mãos irresponsáveis.

¹⁹ O termo “secularizado” tem tido uma história muito aventureira. Foi usado originalmente, na esteira das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao “mundo”. Em ambos os casos, quaisquer que sejam as discussões a respeito de determinados exemplos, o termo podia ser usado num sentido puramente descritivo e não-valorativo. Isso, é claro, já não ocorre recentemente. O termo “secularizado”, e mais ainda seu derivado “secularismo”, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas.

Se alguém é de opinião que os homens devem ser compelidos pelo fogo e pela espada a professar certas doutrinas, e se adaptar a este ou aquele culto exterior, sem qualquer consideração a seus princípios morais; se alguém se esforçar para converter aqueles de fé contrária, forçando-os a professar coisas em que não acreditam e permitindo-lhes praticar coisas que o Evangelho não permite, não se pode duvidar, na verdade que visa reunir uma assembléia numerosa professando a mesma fé que a sua; mas se antes de tudo pretende por esses meios compor uma igreja verdadeiramente cristã, isso é inacreditável. Por isso, não é surpreendente que aqueles que na verdade não lutam por um avanço da verdadeira religião, e da Igreja de Cristo, façam uso de armas que não fazem parte do arsenal cristão. Se, como o Comandante da nossa salvação, eles sinceramente desejassem a salvação das almas, deviam trilhar os passos e seguir o exemplo perfeito daquele Príncipe da Paz, que enviou seus soldados a converter as nações e os reuniu em sua igreja, não armados com a espada ou com a força, mas aparelhados com o Evangelho da paz e com a santidade exemplar de sua conversação. Este foi seu método. Se fosse para converter os infiéis pela força, se fosse para retirar os cegos e obstinados de seus erros por soldados armados, sabemos muito bem que lhe seria muito mais fácil fazê-lo com os exércitos das legiões celestiais do que por qualquer filho da igreja, não obstante poderoso, munido de todos os seus dragões. A tolerância para com os defensores de opiniões opostas em questões religiosas está tão de acordo com o Evangelho de Jesus Cristo e com a razão pura da humanidade, que parece monstruoso que os homens sejam tão cegos a ponto de não perceberem a necessidade e a vantagem disso diante de uma luz tão clara.²⁰

Para o Professor Cláudio Lembo,

A tolerância não aponta para a aceitação da crença alheia. Ela apenas preserva a consciência religiosa de cada um e os valores de cada confissão.

A fé religiosa é uma eleição pessoal e, como toda pessoa deve ser respeitada, os seus atributos de consciência devem merecer o mesmo tratamento. Tolerar significa pacientemente suportar e não aceitar. É a prática de tolerar uma posição ativa e positiva. Falta, entre os fundamentalistas, a grandeza de tolerar. Querem impor e exigir uma adoção coativa de sua visão religiosa.

²⁰ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 242.

As práticas inquisitoriais ou julgamentos que conduzem às fogueiras são práticas do passado.

As práticas fundamentalistas, em qualquer época da história, produziram vítimas em excesso. Não merecem, pois, tais práticas serem preservadas.²¹

A justificativa deste trabalho se dá porque há uma relevância significativa do tema para a área das Ciências Humanas ou, especificamente, para as Ciências da Religião. Primeiramente, por discutir o significado de termos como Intolerância, Ética, Alteridade, Fundamentalismo e Tolerância religiosa, sendo este último o mais ausente na sociedade, e perpassando por diversas áreas e autores, já que todas elas são importantes demais para a aplicação do próprio entendimento. Um segundo motivo, é a compreensão de que ainda não se esgotou todo o seu estudo, restando ainda alguma oportunidade para provocar, ou estimular, o mundo científico e tentar alcançar o objetivo proposto.

Contudo, o assunto, bem como sua discussão, foram despertados porque os interesses estão além dos resultados que os mesmos podem causar como resposta para a sociedade.

A realização da pesquisa serve para o contexto acadêmico, pois, em decorrência de sua relevância, para o desejo de haver um maior aprofundamento no assunto, como a própria sociedade fica tentando compreendê-la por conta de tantos fatos acontecidos contemporaneamente.

Faz-se necessário ressaltar que este trabalho não tem a pretensão de evidenciar, explorar ou explicar o fenômeno da “violência” por parte dos chamados fundamentalistas do mundo hodierno.

²¹ LEMBO, Cláudio. *Ética e cidadania*. Márcia Mello Costa De Liberal (organizadora). São Paulo: Editora Mackenzie, 2002, pp. 73 – 74.

O pesquisador tem como proposta trabalhar o seguinte tema que é: Intolerância, Ética e Alteridade no Fundamentalismo: Um Estudo sobre a Intolerância e a Ética na Matriz do Fundamentalismo Norte Americano nos Séculos XVII a XIX.

E, como delimitação desse tema pretende-se observar quais as relações que há entre a Cosmovisão religiosa fundamentalista, a Intolerância, a Ética, a Alteridade e a Tolerância religiosa, também focada na idéia de liberdade, da seguinte forma:

- a) Compreender a Cosmovisão religiosa fundamentalista e explicitar seu conceito de Intolerância dentro de uma historiografia norte-americana;
- b) Estabelecer as Relações entre a Cosmovisão Fundamentalista, a Ética Protestante e a Hermenêutica Bíblica em relação ao Outro;
- c) Explicitar as relações da ética fundamentalista com o conceito de alteridade e tolerância religiosa com foco na liberdade.

A questão que determina a fundamentação deste trabalho, embasou-se nas transformações ocorridas na sociedade e no homem e, conseqüentemente, na vida que se vê ou se apresenta no âmago das religiões, ou pessoas com sua crença ou fé, respeitando o outro na visão do que se entende por *alter*.

Os argumentos que dão sustentação à problemática dos aspectos que serão apresentados, concentram-se na indagação de como poderão as futuras gerações construir sua identidade face à inversão de valores que foram construídos por décadas por uma sociedade que, de forma contraditória, transmite uma ética sem reflexão? E, analisando os porquês, quando ou a partir do conceito de alteridade e respeito ao Outro, se praticam determinados atos? Ou ainda, até que ponto os mesmos, numa visão ética, nos direcionam as atitudes tomadas?

A análise neste trabalho, para a dissertação final do curso, está baseada na utilização da abordagem qualitativa, tendo a hermenêutica como a melhor forma de técnica de análise de conteúdo, com o uso de fontes.

Procurou-se metodologicamente trabalhar com as bibliografias citadas, da seguinte maneira: arrumando cada uma delas e observando seus testemunhos com aquilo que era apresentado por cada um dos autores pesquisados. A partir de então, procurou-se descrever, comparando e sistematizando as questões levantadas, tendo em vista o discurso proferido neles.

Quanto à divisão do trabalho, buscou-se examiná-los em três capítulos. A interpretação seguiu dois lados que se correspondem, ou seja, as duas primeiras partes, ou dois primeiros capítulos. Já o último, representa apenas a descrição respectiva daquilo a que se queria chegar.

No Capítulo um, “A Formação da Sociedade Norte Americana e o Pensamento Religioso do Fundamentalismo no Século XIX”, é mostrada a origem do movimento fundamentalista, a partir de uma relação dialética com a história, bem como a própria historiografia norte-americana que, sob a influência do “Destino Manifesto”, mostrou que os Estados Unidos se investiu da revelação de uma nação eleita, que a partir dos “pais peregrinos” impulsionados na segunda metade do século XVII, estabeleceriam um modelo de nação cristã protestante, primeiramente para o continente americano, onde pensavam na “América para os americanos”, pois seria para eles o guardião, e depois então, para o próprio mundo.

Tendo como base a teologia calvinista, e assentados na doutrina da eleição e da predestinação, caminharam ao encontro de suas peculiaridades como uma sociedade que buscava no seu caminho o espírito do protestantismo americano, na esperança e na possibilidade de construir uma civilização cristã que de fato fosse modelo.

Enquanto a Reforma Protestante do século XVI na Europa havia começado com o objetivo de reformar a Igreja, o protestantismo americano em sua leitura religiosa esteve centrado na reforma do indivíduo, reforçando essa tarefa com traços apocalípticos, ou seja, considerando o nascimento dos Estados Unidos como símbolo do final dos tempos e começo de “um novo céu e uma nova terra”. A travessia do oceano havia sido uma réplica da travessia do deserto por Moisés e seu povo, e os “pais fundadores”, se consideraram a si mesmos como predestinados por Deus para ser a semente de um novo povo, com todos os privilégios que o Antigo Testamento atribui a Israel frente aos povos pagãos que o rodeavam.

Segundo Alfredo Valladão:

Em 30 de abril de 1789, por ocasião de seu pronunciamento inaugural no Congresso, George Washington afirmava sem rodeios: “Nenhum povo, mais do que o dos Estados Unidos, deve agradecer e adorar a mão invisível que guia os negócios dos homens. Cada passo que o faz avançar no caminho da independência nacional parece trazer a marca da intervenção da Providência Daquela que nos Elegeu”.²²

Essa compreensão básica do povo americano, cujas raízes estão no calvinismo e no puritanismo em que haviam crescido os primeiros imigrantes, se concretizou conforme sua hermenêutica em três traços típicos do conceito que tanto o povo americano quanto os indivíduos que o formam terão de si mesmos, ou seja, no sentido da eleição divina, da associação da salvação com o bem-estar e a acumulação da riqueza, e do individualismo como distintivo de todos os setores da vida.

A interpretação da Bíblia, no fundamentalismo estava relacionada com a questão da inerrância. Afirmavam que a Bíblia era infalível quando era

²² VALLADÃO, Alfredo G. A. *O século XXI será americano*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1995, p. 54.

corretamente interpretada. Para tanto, a teologia fundamentalista estabelecia alguns princípios de interpretação que, quando utilizados, garantiria a sua inerrância, como por exemplo, as Escrituras deveriam ser interpretadas pelo método gramático-histórico (literal) que toma o sentido natural, direto, de um texto ou passagem, como sendo fundamental.

No Capítulo dois, “A Cosmovisão Fundamentalista e a Ética”, é apresentada a consequência da cosmovisão para a construção da ética religiosa fundamentalista, em que se caracteriza a ética protestante.

O sentido da eleição, que tratado no capítulo um, e que alguns autores relacionam com a velha convicção da Inglaterra, de ter recebido de Deus a missão de fazer com que sejam cumpridos seus desígnios na terra, fez as primeiras colônias americanas se sentirem chamadas a assumir a redenção deste mundo. Fazendo, então, nascer a idéia do “Destino Manifesto”, também tratado no capítulo um, sendo a missão de transmitir seus valores e sistemas por imposição e pela força ao resto do mundo, as experiências, o estilo de vida dos americanos, como garantia de salvação.

Esse sentido de eleição, que era uma cosmovisão fundamentalista, e que originariamente redundava na obrigação de ser um exemplo e garantia de liberdade para o mundo todo, levou, desde o início, ao desprezo e à opressão dos negros e dos indígenas, por parte dos anglo-saxões brancos²³. Daí decorreu a intolerância, o racismo, a discriminação, os preconceitos, comuns em todos os segmentos sociais, contra todos os que não eram brancos, que tinham um idioma ou uma religião diferentes, assim como a convicção de que a América devia impor seu estilo de vida, suas estruturas e sistemas, ao resto do mundo.

A identificação da salvação com o êxito e a acumulação de riquezas tendo relação com o valor que o puritanismo dava ao trabalho, e a certeza de

²³ APHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p. 45.

que Deus não deixa sem recompensa os que trabalham com empenho. Combinado com o racionalismo econômico do século XIX, o êxito, representado antes de tudo pela posse de dinheiro, se converteu em norma central de vida, e é interpretado como sinal da bondade moral e indício de salvação divina àqueles, pois entendiam que a obediência a Deus implicava que a pessoa salva, deveria se empenhar a estender essa obediência a todas as esferas da vida.

Calvino sugeriu que cada pessoa devia ter uma posição e uma atividade na sociedade, sem a qual ocorreria o risco da “*vadiagem e insensatez*”²⁴. A ética da vocação ao trabalho, convenientemente combinada com a emergente ordem econômica capitalista, conduziu a uma nova compreensão da vida humana.

No Capítulo três, denominado “A Ética, A Alteridade e a Tolerância Religiosa”, coloca-se em evidência uma relação dos capítulos anteriores, além de abordar, também, a ética e a tolerância ao outro, assim como, o outro e o fundamentalismo.

Será aferido que a simples existência da moral não significa a presença explícita de uma ética, entendida como filosofia moral, isto é, uma reflexão que discuta, problematize e interprete o significado dos valores morais. Passa-se, pois, a entender, que toda a sociedade tende a naturalizar a moral, de maneira a assegurar sua perpetuação através dos tempos. De fato, os costumes são anteriores ao nascimento e formam o tecido da sociedade em que vivemos, de modo que acabam sendo considerados inquestionáveis e as sociedades tendem a naturalizá-los, isto é, a tomá-los como fatos naturais existentes por si mesmos.

Além disso, no mesmo capítulo, a problemática do outro também é tratada. Quem é o outro? O Outro é o que fala e clama diante de alguém que é

²⁴ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 251.

interpelado a escutar a sua voz ou a sua palavra. De forma que a consciência ética foi vista como a capacidade que se tem de escutar a voz do Outro, de estar atento diante de seu mistério. É o saber abrir-se a ele para assumi-lo na responsabilidade.

Finalmente, expõe-se a relação entre o outro e o fundamentalismo norte-americano, que a partir da liberdade religiosa atraía, então, os que sofriam coerções em países tendentes a forçar, como uma das marcas do fundamentalismo, a uniformidade de culto e crença. Há mais do que estes fatores, estava também em moda, desprezar como causas da emigração, tudo, exceto os motivos econômicos. Os puritanos de Boston e os luteranos do Missouri, afirmavam deixar sua terra natal não porque desejavam ganhar o céu à sua própria maneira, porém, a fim de poder compartilhar largamente de um paraíso terreno. Era então o Outro que, a todo instante, buscava a sua liberdade religiosa, mas que esbarrava e sentia-se impedido pelo fundamentalismo.

Sendo assim, para resolver a problemática do fundamentalismo, propõe-se que a sociedade, ou uma instituição religiosa, não pode de fato sobreviver sem os mecanismos de controle para cuidar dos desvios de pensamento ou conduta, embora não se possa conseguir, com fundamentalismos, ou caça às bruxas, mas sim com uma boa hermenêutica, como comprovado por Paulo Ricoeur, ou com a prática da alteridade, conforme afirmado por Emanuel Lévinas.

CAPÍTULO 1 – A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE NORTE AMERICANA E O PENSAMENTO RELIGIOSO DO FUNDAMENTALISMO NO SÉCULO XIX.

A revolução intelectual que se efetivou na Europa, especialmente na França, no século XVIII, ficou conhecida como Iluminismo²⁵. Esse movimento representou o ápice das transformações culturais e religiosas iniciadas no século XIV pelo movimento renascentista²⁶, e que se estendeu para as Américas, e, especialmente os Estados Unidos.

²⁵ Na segunda metade do século XVIII, a visão e a crítica usada pelos iluministas serviram de valores que estruturariam os fundamentos teóricos que levariam à eclosão da Revolução Industrial, da independência dos Estados Unidos e, posteriormente, da Revolução Francesa, acontecimentos que marcaram o início do mundo contemporâneo. O movimento que arquitetou as idéias que derrubaram o Antigo Regime é denominado Iluminismo, e teve em René Descartes (1596-1650) e Isaac Newton (1642-1727) seus precursores. Foram eles que lançaram as bases do racionalismo e do mecanicismo. Descartes defendeu a universalidade da razão como o único caminho para o conhecimento; Newton, com o princípio da gravidade universal, contribuiu para reforçar o fundamento de que o universo é governado por leis físicas e não submetido a interferências de cunho divino. John Locke transferiu o racionalismo para a política, para a análise social. A partir da crítica e da razão, formulou a concepção da bondade natural humana e sua capacidade de construir a própria felicidade, idéias que confrontavam com as bases teóricas do Estado absolutista. A volta à crença na capacidade racional humana e a necessidade de superação dos entraves tradicionais incentivaram a oposição à velha ordem. Os anseios por liberdade e pelo rompimento com o Antigo Regime fizeram dos grandes pensadores desse período os responsáveis pelo Século das Luzes.

²⁶ Desde o século XII teve início um lento processo de transformação cultural a partir das cidades italianas, que se espalhou por toda a Europa. Nas escolas urbanas valorizava-se uma leitura da Bíblia em que se destacava a semelhança entre o homem e Deus. O Renascimento, então, pode ser caracterizado como uma tendência (ou movimento) cultural laica (isto é, não eclesiástica), racional e científica, que se estendeu do século XIV ao XVI. Inspirando-se na cultura greco-romana, rejeitava os valores feudais a ponto de considerar o período medieval a “Idade das Trevas”. Para os homens renascentistas, a época obscura seria abolida por um “renascimento” cultural posterior, justamente o momento em que estava vivendo. Entretanto, deve-se observar que o Renascimento não foi o simples “renascer” de valores da Antiguidade Clássica, mas que o resgate da cultura grego-romana e o abandono de elementos medievais eram feitos de acordo com interesses da burguesia ascendente. O elemento central do Renascimento foi o humanismo, no sentido da valorização do ser humano, criação privilegiada de Deus.

A ilustração funcionou como eco e deu destaque a muitas das ênfases pietistas²⁷: orientação para o futuro, cristianismo não-dogmático, centralidade da experiência humana, leitura histórica da Bíblia. Mas houve também outros fatores históricos fundamentais para o surgimento da ilustração. As cidades mercantis, enriquecidas, começaram a ter consciência de sua importância e passaram a se valer de critérios racionais e não-religiosos em sua economia. O acento da experiência prática possibilitou o avanço da ciência e da tecnologia e o uso racional dos recursos da natureza. A reflexão pragmática e racional também se fez presente na análise de sociedade, política, direito e nas constituições dos países.

É interessante que não se olhava mais para o passado com seus modelos clássicos, mas para o futuro da humanidade. O ser humano seria capaz de tudo; bastaria investir na educação.

O antropocentrismo²⁸ e o individualismo renascentista, ao incentivarem a educação e a partir da investigação científica, levaram à gradativa separação

²⁷ Pietismo foi um movimento surgido no final do século XVII dentro do Luteranismo, como oposição à negligência da ortodoxia luterana em relação à dimensão pessoal da religião. O Pietismo influenciou o surgimento de movimentos religiosos independentes de inspiração protestante tais como o pentecostalismo, o neo-pentecostalismo e o carismatismo, todos de caráter Anabatista. O Pietismo combinava o Luteranismo do tempo da reforma (como o Calvinismo) e o Puritanismo, enfatizando a piedade do indivíduo e uma vigorosa vida cristã.

A origem do Pietismo é atribuída a Philipp Jakob Spener. Nascido em Rappoltswiler em Alsace na data de 13 de janeiro de 1635. Treinado por uma madrinha devota que se utilizava de livros de devoção como "Arndt's True Christianity", Spener foi convencido da necessidade de uma reforma moral e religiosa no Luteranismo germânico. Ele estudou teologia em Strasbourg, onde os professores da época (especialmente Sebastian Schmidt) tinham inclinação para o "Cristianismo prático" ao invés da disputa teológica. Ele posteriormente passou um ano em Genebra, e foi poderosamente influenciado pela rígida disciplina eclesiástica e pela vida moral estrita que prevalecia no país, e também pela pregação e piedade do professor Antoine Leger e do pregador jesuíta convertido ao protestantismo Jean de Labadie.

²⁸ Como foi considerado, que o elemento central do Renascimento foi o humanismo, no que diz respeito à valorização do ser humano como criação privilegiada de Deus, vale também ressaltar que a partir de então surgiu o antropocentrismo renascentista, ou seja, a idéia de que o homem se encontra no centro do universo. Opõe-se ao Teocentrismo medieval, que tinha Deus como o centro de todas as coisas e enxergava o homem como ser inferior, corrompido pelo pecado.

entre o campo da fé (religião) e o da razão (ciência), determinando profundas transformações no modo de pensar e agir do homem.

Colocando em realce os valores da burguesia, o iluminismo favoreceu a ascensão dessa camada social. Procurava uma explicação racional para todas as coisas, rompendo com todas as formas de pensar até então consagradas pela tradição. Rejeitava a submissão cega à autoridade e a crença na visão medieval teocêntrica²⁹.

Para os Iluministas, somente através da razão o homem poderia alcançar o conhecimento, a convivência harmoniosa em sociedade, a liberdade individual e a felicidade. A razão era, portanto, o único guia de sabedoria capaz de esclarecer qualquer problema, possibilitando a compreensão e o domínio da natureza³⁰.

As bases do pensamento iluminista como o racionalismo (uso da razão), o liberalismo e o desenvolvimento do pensamento científico, como citado acima, foram estabelecidas a partir das idéias de pensadores como: René Descartes (1596-1650), considerado o pai da filosofia moderna e iniciador do racionalismo; John Locke (1632-1704), pensador inglês de tendências liberais, que opôs-se às teorias absolutistas defendidas por Thomas Hobbes, razão pela qual foi considerado o teórico da Revolução Gloriosa de 1688, que pôs fim ao absolutismo na Inglaterra. Para Locke, o homem tinha alguns direitos naturais como: direito à vida, à liberdade, à propriedade privada que, garantidos por

²⁹ Teocentrismo é a visão de mundo característica da Idade Média, segundo a qual Deus (*Theós*, em grego) era o centro de todas as coisas e a fonte de todo o conhecimento. Os teólogos, portanto, tinham toda a preocupação voltada para as almas e para Deus, ou seja, para o mundo transcendente, o mundo dos fenômenos espirituais e imateriais. Por outro lado, a pregação do clero tradicional reforçava a submissão total do homem, em primeiro lugar à onipotência divina, em segundo, à orientação do clero e, em terceiro, à tutela da nobreza, exaltando no ser humano, sobretudo, os valores da piedade, da mansidão e da disciplina.

³⁰ PERRY, Marvin et alii. *Civilização ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 24.

uma Constituição, lhe proporcionariam a felicidade, de forma que fora tomado pelos Estados Unidos como influência para a busca da independência³¹:

As colônias, nascidas do capitalismo, nasceram também do iluminismo. O progresso tecnológico, sem o qual o risco de se lançar à descoberta do Novo Mundo teria sido impossível, e o crescimento social-econômico do capitalismo, sem o qual o impulso e os meios para conquistar, ocupar e explorar o Novo Mundo não teria havido, provocaram e, ao mesmo tempo, geraram – o processo foi dialético – os progressos intelectual e científico.³²

O contexto próximo narrado anteriormente, foi o campo para a grande experiência Americana como a de procurar a liberdade e estar longe da intolerância. Atravessaram o Atlântico para fugir às perseguições religiosas e às restrições de elementos seculares. Estavam decididos a serem livres para adorarem a Deus como lhes aprouvesse, e a gozar do fruto de seu próprio trabalho. Selaram essa decisão com o sangue derramado na Revolução. Daquele tempo em diante, viram-se livres para governar, politicamente, a si mesmos. Como seu primeiro ato, elaboraram uma Constituição destinada, tanto quanto possível, a garantir e pôr em execução suas liberdades civis, políticas e religiosas, tão duramente conquistadas. De acordo com Herbert Aptheker:

Nas colônias americanas, as idéias do iluminismo espalharam-se rapidamente. Ali estava uma terra cujo nascimento foi produto do movimento do feudalismo para o capitalismo; era, portanto, de esperar que o fruto filosófico dessa revolução fosse ali bem recebido. Ali, também, estava uma sociedade nascida do conjunto de muitas nações e muitas igrejas e

³¹ DURANT, Will. *A história da civilização: A era de Luiz XIV*. Rio de Janeiro: Record, v. VIII, 1963, p. 533.

³² APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p.95.

religiões, de modo que a tolerância à dissensão e à variedade tornou-se uma necessidade da existência. Isso ajudou a desenvolver a idéia não apenas da tolerância religiosa, mas da liberdade de opinião como a mais salutar para todos.³³

As gerações que se seguiram continuaram essa experiência americana na lenta consolidação do litoral leste, nas arriscadas emigrações para o oeste e sua colonização, na expansão da agricultura, no crescimento da indústria e no gradativo amadurecimento da cultura. Em meio a essas formidáveis mudanças e a despeito de novas e constantes ameaças à liberdade de oportunidades, nossos antepassados mantiveram firmemente a paixão pela liberdade política e religiosa, econômica e civil.

A nação que criavam era para eles, e também, cada vez mais, para o mundo inteiro, como poderá ser visto no próximo item com a Doutrina Monroe “A América para os Americanos”. A que isso também chamaram de “*a terra do homem livre*”³⁴. Passo a passo foram estendendo e fortalecendo sua liberdade: pela Lei dos Direitos do Homem, pela legislação e pelos processos judiciais destinados a corrigir injustiças sociais, pela educação liberal, que era fruto das idéias iluministas, e, conforme consta na Declaração de Independência, como liberdade das igrejas, pela abolição da escravatura e pela outorga, às mulheres, do direito de votarem e serem votadas.

³³ AP THEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p. 39.

³⁴ *Ibidem*, p. 98.

1.1 O PERCURSO HISTORIOGRÁFICO DA SOCIEDADE NORTE-AMERICANA

A Colonização efetiva da América do Norte começou no século XVII, quando a Europa passava por um período de agitação social, política e religiosa resultante da reforma protestante³⁵. A colonização dessa região foi feita por grupos protestantes que buscavam novos lugares para praticar livremente sua religião. Nas palavras de Richard Morris:

Nós os habitantes e residentes de Windsor, Hartford e Wethersfield, porquanto tenha sido do agrado do Deus Todo-Poderoso em Sua divina providência assim dispor e ordenar as coisas, estamos agora coabitando e vivendo junto do rio Connecticut e nas terras a ele adjuntas; e sabendo muito bem que onde pessoas se reúnem numa comunidade a palavra divina requer que para a paz e a união de tal agrupamento de pessoas haja um governo equilibrado e honesto estabelecido de acordo com Deus, e nos associamos e nos reunimos por nossa vontade para formarmos um estado público ou uma comunidade; e para nós mesmos, para os nossos sucessores e também para os que a nós venham unir-se no futuro, resolvemos entrar em acordo formando todos juntos como uma confederação, a fim de zelar e preservar como

³⁵ A Reforma, tanto católica quanto protestante, pode ser considerada, em certa medida, como a finalização das inquietações religiosas do término da Idade Média. A religião se individualizava pelo efeito de práticas mais pessoais. Tornava-se mais interior, de forma que Martinho Lutero, monge Agostiniano fazia afixar em Wittenberg na Alemanha, no dia 31 de outubro de 1517, 95 teses em que denunciava o que para ele era a falsa segurança alcançada pelas indulgências, cuja pregação e venda, o papa Alberto de Brandemburgo tinha confiado aos dominicanos. Conquanto tal escândalo já tivesse sido denunciado, a iniciativa de Lutero teve repercussões inesperadas. Lutero (1483 - 1546), filho de um camponês abastado que se tornou pequeno empreiteiro de minas, fora aluno dos irmãos da Vida comum, em seguida fora ganho na universidade de Erfurt, por um humanismo anticlerical. Entretanto, tomado pelo pecado original, não compartilhava a confiança dos humanistas no homem. Preocupado com sua própria salvação, tornou-se monge, padre, doutor em teologia, professor na universidade de Wittenberg. Enquanto se dedicava às obras, sem delas extrair a certeza da salvação, ele encontrou a resposta às suas angústias no estudo de Santo Agostinho, e, sobretudo, na Bíblia. Lutero chegou à opinião de que o homem, decaído em razão do pecado original, só poderia ser salvo pelos méritos únicos de Jesus Cristo. Deus concede a salvação por graça àquele que acredita na promessa da graça feita por Cristo.

protestantes a liberdade e a pureza do evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo que agora professamos.³⁶

A trajetória da colonização dos Estados Unidos, conhecida como de exploração e povoamento, historiograficamente está ligada à história de perseguições na Europa, e mais especificamente às questões política e religiosa da Inglaterra no século XVII, que entre os fatos marcantes pode-se registrar as agitações civis e as perseguições políticas que foram denominadas revoluções Puritana (Commonwealth, 1640)³⁷, e Gloriosa (1689)³⁸, e que ajudaram a formar a corrente de emigração para a América do Norte. Perseguidos, os puritanos, católicos, cavaleiros, aristocratas e realistas buscaram na América liberdade religiosa e política. Leandro Karnal afirma que:

³⁶ MORRIS, Richard. *Documentos básicos da história dos Estados Unidos*. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964, p. 13.

³⁷ Uma guerra civil não tem participação apenas de civis. Geralmente, os conflitos modernos são entre um país contra o outro. Na maior parte das vezes, em nome de ideais superiores, seres humanos trucidam os semelhantes. Quando a discórdia é entre os próprios habitantes do país, afirma-se que se trata de uma guerra civil que, no caso mencionado, foi ao mesmo tempo política, social e religiosa. Política e social porque de um lado ficaram os exércitos fiéis ao rei absolutista, apoiados pelos senhores feudais tradicionais, pela burguesia que se aproveitava dos monopólios mercantilistas. Eram os cavaleiros. Do outro, os cabeças-redondas, tropas ligadas à gentry (nobreza aburguesada) e à burguesia, ou seja, forças que apoiavam o parlamento. Mas a guerra também teve a aparência de um conflito religioso. Um lado era composto pelos anglicanos, outro por puritanos e presbiterianos, em outras palavras, Calvinistas. A guerra civil que se seguiu, denominada Revolução Puritana, confrontava, de um lado, o rei, seus nobres e a hierarquia da Igreja anglicana e, de outro, um novo tipo de exército, sem precedentes na Europa, financiado por comerciantes e comandado por Oliver Cromwell (1599-1658). Esse exército, composto por puritanos abnegados, derrotou as tropas leais ao rei. Em janeiro de 1649, por ordem do Parlamento, Carlos I foi executado publicamente por ter quebrado o contrato político com a sociedade inglesa. A Inglaterra tornou-se uma república. Por onze anos o poder ficou nas mãos de um exército revolucionário e de um Parlamento puritano, em que os monarquistas foram destituídos. Cromwell, um republicano moderado, que defendia a tolerância religiosa, tornou-se a ponte entre o parlamento e o exército, o “protetor” da Inglaterra. Assumiu o controle total do exército, após expurgá-lo dos soldados radicais, que desejavam redistribuir a propriedade e dar o direito de voto a todos os homens.

³⁸ Esse movimento das elites inglesas, chamado de Revolução Gloriosa, estabeleceu uma nova realidade política e religiosa para a Europa. O parlamento consolidou seus direitos através da Carta de Direitos (1689) e foi a última na Inglaterra.

O homem é livre e já a partir de sua essência. Não existe sina, estrela ou destino. Em vez da política dinástica e da crença na legitimidade do poder real, a Inglaterra entra na Idade Moderna tendo convivido com a relatividade desses valores. Mas a Inglaterra também passa a conviver com outra questão moderna: a diversidade religiosa.³⁹

No plano religioso, os protestantes tiveram a tolerância garantida. Com a criação de uma Monarquia parlamentar marcada pela liberdade religiosa, as tensões políticas e sociais do século XVII foram resolvidas. Daquele momento em diante, a Inglaterra seria governada pelos reis e pelo Parlamento, que representava os interesses de uma elite vinculada às atividades comerciais e que passava a gozar de significativa margem de liberdade.

A colonização inglesa em terras próximas ao Norte, conhecidas como Nova Inglaterra, foi impulsionada principalmente pela imigração de puritanos⁴⁰ perseguidos na Inglaterra.

A bordo do navio Mayflower, pouco mais de uma centena de puritanos (os Pais Peregrinos do Mayflower ou Pilgrim Fathers) partiu de Plymouth em 1620 onde 41 componentes firmaram um acordo (The Mayflower Compact ou Pacto do Mayflower), obrigando-se a se governarem de acordo com a vontade da maioria. Karnal explica da seguinte forma:

³⁹ KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007, p. 34.

⁴⁰ Os Puritanos foram influentes pessoas na vida política e religiosa do país, até que o Rei Charles não tolerou mais suas tentativas de reformar a Igreja da Inglaterra. De forma que, a partir daí teve início uma grande perseguição religiosa. Nasceu então a idéia de que a única esperança seria deixar o país. Quem sabe na América eles poderiam estabelecer uma colônia cujo governo, sociedade e igreja fossem totalmente baseados na Bíblia. A “Nova Inglaterra” poderia vir a ser a velha Inglaterra sem todos os defeitos de incredulidade e corrupção. “Puritanos” foi um termo ridiculamente usado durante o reinado da Rainha Elizabeth. Eles eram os cristãos que desejavam uma Igreja na Inglaterra, isenta de qualquer liturgia, cerimônia ou práticas que não estivessem absolutamente com base bíblica. A Bíblia era sua única autoridade, e eles defendiam que deveria ser usada em todos os níveis e áreas da vida.

Os Pais Peregrinos (*pilgrim fathers*) são tomados como fundadores dos Estados Unidos, Não são os pais de toda a nação, são os pais da parte “WASP” (em inglês, *white anglo-saxon protestant*, ou seja, branco, anglo-saxão e protestante) dos EUA. Em geral, a historiografia costuma consagra-los como os modelos de colonos. Construiu-se uma memória que identificava os peregrinos, o Mayflower e o Dia de Ação de Graças como as bases sobre as quais a nação tinha sido edificada.⁴¹

Assim, como parte do referido grupo, os peregrinos e passageiros do navio Mayflower que fundaram a colônia de Massachusetts, estabeleceram-se na costa leste da América do Norte a partir de 1620, formando comunidades que se dedicavam à manufatura, pecuária e pequena lavoura. O trabalho era executado pelo próprio colono e sua família, não havendo latifúndio e escravidão.

⁴¹ KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007, p.47.

Karnal registra ainda:

Nem só de órfãos, mulheres sem outro futuro e pobres constituiu-se o fluxo de imigrantes para as colônias. Há, minoritariamente, um grupo que a História consagraria de “peregrinos”.

A perseguição religiosa era uma constante na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. A América seria um refúgio também para esses grupos religiosos perseguidos. Um dos grupos que chegou a Massachusetts em 1620 tinha como líderes John Robinson, William Brewster e William Bradford, indivíduos religiosos e com formação escolar desenvolvida.

Ainda a bordo do navio que os trazia, o *Mayflower*, esses peregrinos firmaram um pacto estabelecendo que seguiriam leis justas e iguais. Esse documento é chamado “*Mayflower Compact*” e sempre é lembrado pela historiografia norte-americana como um marco fundador da idéia de liberdade, principalmente religiosa, ainda que o documento dedique longos trechos à glória do rei James da Inglaterra.⁴²

O compromisso assumido constituiu a aplicação no plano político, social e religioso de práticas que os puritanos adotavam na igreja, onde os fiéis livremente elegiam seus dirigentes, segundo seus princípios democráticos.

Com os indígenas aprenderam a cultivar o milho, que complementava o trigo e outros produtos europeus que os colonizadores haviam levado consigo. Adaptando-se ao mar e à terra do país, os colonizadores lançaram sólidos fundamentos, para sua propriedade econômica, com a pesca e o comércio de peles ao longo da costa norte. Sua sociedade era formada em pequenas localidades pesqueiras e agrícolas⁴³.

Alguns colonos que vinham da Inglaterra estabeleciam-se nas terras dos grandes proprietários do sul da América do Norte, onde trabalhavam em troca

⁴² KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto, 2007, p. 46.

⁴³ SAVELLE, M. *Historia de la civilización Norte-Americana*. Editorial Credos, p. 46.

de comida, até que sua passagem e estadia, adiantadas pelo fazendeiro, estivessem pagas: era a servidão temporária (*indentured servant*)⁴⁴.

Após saldar suas dívidas, o trabalhador partia em direção ao Oeste, para conseguir sua própria terra. Esse tipo de colônia não interessava à Inglaterra, que buscava colônias ricas em produtos primários, que seriam vendidos a bom preço na Europa. Tais produtos só eram encontrados no sul da América do Norte, onde havia grandes plantações de algodão (necessário às manufaturas inglesas) que utilizavam o trabalho escravo⁴⁵.

Assim, enquanto no Sul as relações entre colônia e metrópole se estreitavam, no Norte, o trabalho livre, feito por pequenos proprietários, tornava-se as colônias independentes da metrópole.

Essa relativa independência econômica também se estendia à política: cada núcleo de povoamento tinha um governador nomeado pelo governo inglês. Porém, havia também uma assembleia, eleita pelos colonos, que fazia as leis e votava os impostos, sendo que o rei podia vetar uma decisão da assembleia, mas não podia impor leis sem a aprovação dela. Portanto:

Fica disposto que deverá haver anualmente duas assembleias gerais ou audiências; a primeira será chamada assembleia eleitoral, para a qual serão escolhidos anualmente quantos magistrados e funcionários públicos sejam julgados necessários; que alguém será escolhido governador para o ano seguinte e até que um outro seja eleito, e que nenhum outro magistrado será designado para mais de um ano; observa-se que deverá haver sempre seis membros escolhidos além do governador. Deverão ter poder para administrar a justiça em consonância com as leis aqui vigentes; que a escolha deverá ser feita por todos os que são

⁴⁴ SAVELLE, M. *Historia de la civilización Norte-Americana*. Editorial Credos, p. 48.

⁴⁵ Ibidem, p. 49.

admitidos como cidadãos livres e que tenham prestado o juramento de fidelidade, e residam nesta jurisdição.⁴⁶

Dessa forma percebe-se que todos os assuntos, sejam eles civis, econômicos ou políticos estavam orientados e regulados por leis, regras, disposições e decretos que deveriam ser formulados, disciplinados e decretados.

A colônia de New Plymouth, no entanto, foi posteriormente absorvida por Massachusetts, cuja fundação ligou-se aos empreendimentos da Companhia da Baía de Massachusetts. No entanto, ao ser dominada por dirigentes puritanos que emigraram para a América, deixou de ser uma companhia comercial e transformou-se em uma comunidade política que lançou os alicerces em Boston (1630). Foi nesse mesmo ano que se deu a Grande Migração, que resultou no desenvolvimento de diversas cidades de Massachusetts, como Newtown (atual Cambridge) e Salem.

Em Massachusetts, todavia, estabeleceu-se a união entre Igreja e Estado, sendo que o governo passou a ser constituído por membros da Igreja. O predomínio da oligarquia puritana resultou na intolerância religiosa. Como menciona Herbert Apther:

O comerciante Thomas Morton foi banido para a Inglaterra pela oligarquia, por conduta subversiva e pensamentos perigosos. Não foi fora do comum a punição sofrida por um tal Phillip Ratcliffe, em 1631, condenado a ser açoitado, ter as orelhas cortadas, ser multado em 40 xelins e banido pelo crime de pronunciar palavras maliciosas e escandalosas contra o Governo e a Igreja.⁴⁷

⁴⁶ MORRIS, Richard. *Documentos básicos da história dos Estados Unidos*. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964, p. 14.

⁴⁷ APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A Era Colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, p. 37.

Esta situação contribuiu para o surgimento de Rhode Island, cujo núcleo inicial foi Providence, fundada por uma corrente de dissidentes liderada por Roger Williams (1636), considerando que “*Deus não exige que se decrete nem se imponha em qualquer sociedade civil uma uniformidade religiosa*”⁴⁸. Em decorrência da Carta de Rhode Island, obtida do Parlamento inglês em 1644, fixou-se a separação entre Igreja e Estado, a liberdade religiosa, a proibição da servidão e da escravidão, a obediência às leis aprovadas pela maioria e ao governo eleito pelos próprios colonos.

De Massachusetts também se retiraram outros descontentes que organizaram novas colônias. O Reverendo Thomas Hooker, à frente de puritanos de sua congregação, deslocou-se para o Vale do Connecticut, onde fundou Hartford (1636). A nova colônia de Connecticut fixou em sua Carta que o direito de cidadania se fundamentava na propriedade da terra e não na religião. O desenvolvimento da colonização implicou conflitos com os holandeses que aí haviam erguido fortificações, logo tomadas pelos anglo-americanos⁴⁹.

⁴⁸ MORRIS, Richard. *Documentos básicos da história dos Estados Unidos*. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964, p. 15.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

Diante do que foi apresentado, já se percebe claramente que convinha distinguir liberdade e tolerância religiosa. A primeira era então pouco concebível e a paz religiosa do mundo cristão parecia possível apenas na unidade da crença. Como exemplo, A paz de Augsburg⁵⁰ se limitava a ratificar um estado de fato, mas não reconhecia a liberdade religiosa dos povos e restringia a dos soberanos, que, ao mudar de religião, não teria o direito de levar consigo o seu povo, e por conta disso só desfrutaria de uma tolerância religiosa. Diferentes dos modernistas que preferiram o irenismo ⁵¹, que foi um grande exemplo de tolerância a ser seguido por outros.

Sendo assim, imediatamente surge grave conseqüência: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo do outro, e o desprezo, a agressividade, e a agressividade, a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem conflitos religiosos com incontáveis vítimas. ⁵²

⁵⁰ A Paz de Augsburg foi um tratado assinado entre Carlos I e as forças da Liga de Esmalcalda em 25 de setembro de 1555 na cidade de Augsburg, na atual Alemanha. O resultado da Paz de Augsburg foi o estabelecimento da tolerância oficial dos Luteranos no sacro império romano-germânico. De acordo com a política de *cuíus régio, eius religio*, a religião tanto Católica como Luterana do príncipe da região seria aquela a que os súditos desse príncipe deveriam se converter. Foi concedido então um período de transição no qual os súditos poderiam escolher, se preferiam mudar-se com a família e seus pertences para uma região governada por um príncipe da religião de sua escolha (Conforme o Artigo 24: "*No caso de os nossos súditos, quer pertencentes à velha religião ou à confissão de Augsburg, pretendam deixar suas casas com suas mulheres e crianças por forma a assentar noutra, eles não serão impedidos quer na venda do seu imobiliário desde que pagas as devidas taxas, nem magoados na sua honra*").

Apesar da Paz de Augsburg ter sido moderadamente bem sucedida em aliviar a tensão no império e ter aumentado a tolerância, ela ainda deixou coisas importantes por fazer.

⁵¹ O irenismo era a atitude dos modernistas que defendiam ser errado lutar, da forma como era feito, contra os erros e heresias, e que, como proposta se deveria procurar atrair os hereges com uma atitude pacifista, sem combatividade.

⁵² BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

Neste contexto, descrito anteriormente, foi possível fazer a leitura religiosa do século XIX, de forma que será apresentada na seqüência, de acordo com o que foi percebido na célebre frase de James Monroe.

1.2 A LEITURA RELIGIOSA COMPREENDIDA PELO SÉCULO XIX

Quando a frase “A América para os Americanos” fora pronunciada no século XIX, as pessoas sabiam o que representava: o passado colonial estava ainda muito vivo. E quando James Monroe⁵³ defendeu tal idéia, foi para fugir ao perigo da volta à condição de colônia. Era a idéia de liberdade e tolerância muito presente dentro deles.

⁵³ Quinto presidente dos Estados Unidos nascido no condado de Westmoreland, na Virgínia, conhecido pela criação da chamada Doutrina Monroe (1823), pela qual os Estados Unidos repudiavam a intervenção européia em qualquer país do continente. Herói da luta pela independência do país. James Monroe foi ferido em combate e logo após recebeu de George Washington o posto de capitão. Depois se formou em direito e iniciou sua carreira política, trabalhando para Thomas Jefferson. Foi eleito deputado (1782) e em seguida escolhido presidente da câmara legislativa de seu estado e foi um dos responsáveis pela aprovação da constituição americana. Casou-se (1786) com Elizabeth Kortright Monroe (1768-1830). Elegeu-se senador (1790) e foi nomeado embaixador na França (1794) pelo então presidente George Washington. Eleito governador da Virgínia (1799-1802), foi designado pelo presidente Thomas Jefferson para negociar a compra do território da Louisiana da França que fora vendido aos Estados Unidos. Eleito novamente governador da Virgínia (1811), renunciou ao cargo para assumir o de secretário de Estado americano, cargo que acumulou com o de secretário de Defesa (1814-1815). Eleito presidente dos Estados Unidos (1817) e reeleito (1820), realizou uma administração pacífica e eficiente. Comprou o território da Flórida da Espanha, ocupando definitivamente todo o baixo Mississipi, reconheceu o fim do império espanhol na América Latina e promulgou a famosa doutrina que leva seu nome (A Doutrina Monroe). Após o segundo mandato, aposentou-se da vida pública e voltou para a Virgínia. Morreu durante uma visita à cidade de Nova York.

Na Europa, a política de intervenção da Santa Aliança era uma ameaça para a América. Representava as forças de conservação, pois Metternich⁵⁴ criara todo um sistema visando a impedir o avanço do liberalismo e do nacionalismo.

Contudo, era impossível deter as forças de transformação: a burguesia triunfava, liderando camponeses e operários. Monroe era um representante da burguesia do Norte capitalista e industrial dos EUA e com fortes tendências religiosas, e a afirmativa “A América para os Americanos” soaria com todos os ecos por toda a América, marcando a *“reafirmação da independência dos países americanos e não devendo mais no futuro serem suscetíveis de se tornarem colônias de uma potência européia”*⁵⁵. Desta forma, as tentativas de intervenção e recolonização pretendidas pelas monarquias européias da Santa Aliança eram frustradas, procurando deixar claro, diante disso, toda a doutrina do Destino Manifesto. Antônio Mendonça explica que:

Buscava-se um modelo de sociedade, e a certeza de tê-lo encontrado estava na mente da maioria, assim como a convicção de que esse modelo servia, no espírito do evangelho, ser compartilhado com todas as nações para que se abreviasse a vinda do Reino de Deus. O ideal do milênio surge no fim de um processo de construção social de que todos deviam participar no mundo inteiro e sob a inspiração e a liderança americana. “A América para os Americanos”. É nesse contexto que se insere a ideologia do “Destino Manifesto” calcada, parece, na Teologia do Pacto. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo

⁵⁴ Klemens Wenzel Lothar Nepomuk von Metternich, Príncipe de Metternich-Winneburg-Beilstein (Coblença, 15 de maio de 1773 – Viena, 11 de junho de 1859) foi um Diplomata e estadista do Império Austríaco. Após a queda de Napoleão, apoiou vigorosamente a restauração da dinastia dos Bourbon na França, e foi um dos mais distintos apoiadores da reconquista absolutista em Portugal, por D.Miguel, opondo-se vivamente ao governo liberalista, após o retorno deste ao poder português. Presidiu o Congresso de Viena, onde influenciou profundamente as decisões tomadas.

⁵⁵ MORRIS, Richard. *Documentos básicos da história dos Estados Unidos*. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964, p. 123.

nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo.

Pelo menos no século XIX, o melhor e mais eficiente condutor da ideologia do “Destino Manifesto” foi a religião americana, ou melhor dizendo, o protestantismo americano com a sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico.⁵⁶

Os primeiros fundadores e legisladores de Estados se valeram da religião para manter o povo em obediência e paz, como também para implementação de sua, possivelmente, nova cultura. Eles incutiram na mente do vulgo a crença de que os preceitos que ditavam, a respeito da religião, não eram provenientes de sua própria invenção.

[...] mas ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas. [...] Assim, Numa Pompílio pretendia ter recebido da ninfa Egéria as cerimônias que instituiu entre os romanos; o primeiro rei e fundador do reino do Peru pretendia que ele e sua esposa eram filhos do Sol; e Maomé, para estabelecer sua nova religião, pretendia falar com o Espírito Santo, sob a forma de uma pomba.⁵⁷

Vale também registrar que, na república ideal de Thomas More⁵⁸, há uma diversidade de crenças onde se percebe começar a nascer a intolerância religiosa. As pessoas sábias, e são a maior parte, repelem as idolatrias e

⁵⁶ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 56.

⁵⁷ HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Os pensadores: São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 102.

⁵⁸ São Sir Thomas More, por vezes latinizado em Thomas Morus ou aportuguesado em Tomás Moro (Londres, 7 de Fevereiro de 1478 — Londres, 6 de Julho de 1535) foi homem de estado, diplomata, escritor, advogado e homem de leis, ocupou vários cargos públicos, e em especial, de 1529 a 1532, o cargo de "Lord Chancellor" (Chanceler do Reino - o primeiro leigo em vários séculos) de Henrique VIII da Inglaterra. É geralmente considerado como um dos grandes Humanistas do Renascimento. Foi canonizado como santo da Igreja Católica em 9 de Maio de 1935 e sua festa litúrgica se dá em 22 de Junho.

reconhecem um Deus único a quem atribuem às origens, o crescimento, o progresso, as revoluções e o fim de todas as coisas. A diversidade religiosa tende a desaparecer e converter-se numa única religião: o cristianismo. Todavia, “*não se pode prejudicar uma pessoa por sua religião*”⁵⁹.

A religião também figura como um instrumento de política indispensável no pensamento de Maquiavel, filósofo e político italiano de Florença (03 de maio de 1469 – 21 de junho de 1527). O príncipe deve parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de não ser, quando necessário. Para manter o poder o príncipe possivelmente terá que agir contra a fé, a caridade, a humanidade e a religião. Falar de paz e de religião, mas, se necessário, ser inimigo de ambas. O vulgo (A plebe ou Classe Popular) julga pela aparência e talvez jamais saiba quem seu príncipe é de verdade. “*O príncipe deve parecer para os que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fé, todo integridade, todo humanidade e todo religião. Não há nada mais necessário do que parecer ter esta última qualidade*”.⁶⁰

Além disso, a religião sossega a mente do indivíduo e assegura um comportamento pacato da multidão em tempos de pavor. Ela protege e chancela a potência que há na unidade do sentimento popular, em opiniões e alvos iguais. Por isso, “*governo absoluto tutelar e cuidadosa conservação da religião vão necessariamente lado a lado*”⁶¹.

Não obstante, a religião não é apenas um instrumento de manipulação política do povo utilizado pelo Estado na manutenção da ordem e na promoção de coesão social. De acordo com Espinosa, filósofo racionalista de Amsterdã (24 de novembro de 1632 a 21 de fevereiro de 1677), em seu tratado político, “*no que respeita à religião, é certo que o homem é tanto mais livre e de acordo consigo próprio quanto mais ama a Deus e o honre com maior inteireza de*

⁵⁹ MORE, Tomas. *Os pensadores: A Utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 120.

⁶⁰ MAQUIAVEL Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 85.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Os pensadores: Humano, demasiado humano*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 121.

alma”⁶².

Do mesmo modo, a religião foi alvo também da análise de Rousseau, filósofo Suíço (28 de junho de 1712 a 02 de julho de 1778). A idéia de que “*nunca houve Estado a que a religião não servisse de base*” foi reafirmada. Todavia, o autor disse que “*não há nem pode haver religião nacional exclusiva*”. A utilidade pública da religião consiste em que “*cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres*”⁶³.

Além disso, uma “*profissão de fé meramente civil*” deve ser fixada pelo soberano. Não como “*dogmas da religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel*”. Os dogmas da religião civil proposta por Rousseau são simples, precisos e incluem a crença na existência de uma divindade poderosa, na vida futura, a felicidade dos justos e o castigo dos maus, entre outras coisas⁶⁴.

A relação entre religião e política, é, portanto, histórica, acadêmica, científica, religiosa, filosófica, antropológica, política e social. As religiões são diversas e possuem diversas faces. Esse pressuposto demonstra sua profunda influência na história humana, especificamente no surgimento dos sistemas políticos e na nação norte-americana. O catolicismo e a política brasileira, o protestantismo e a política norte-americana, o islamismo e a política iraquiana, evidenciam esta relação histórica entre religião e política. Isso significa que os aspectos políticos mais particulares como a intolerância, a ética, a alteridade, o aborto, e a pena de morte não podem se desvencilhar da religião seja a favor ou contra ela.

Existem diversas religiões no mundo, e cada uma delas possui seus próprios heróis, ídolos e livros sagrados. De forma equivalente, díspara,

⁶² ESPINOSA, Baruc. *Os pensadores: Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1997, p. 448.

⁶³ ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 160.

⁶⁴ Ibidem, pp. 160-166.

proposital ou inconsciente, influenciaram na construção política nacional ou internacional, como foi o caso das colônias norte-americanas colaborando para que fosse a leitura religiosa compreendida pelo século XIX.

As lutas políticas e religiosas na Europa que tinham impulsionado os “pais peregrinos” para a América na segunda década do século XVII ainda marcavam os ideais do protestantismo americano no século XIX. Uma civilização cristã segundo o modelo protestante era a principal meta naquele momento. Já se percebia como a teologia dos calvinistas ia ao encontro das peculiaridades de uma sociedade que buscava seus caminhos e como tudo isto foi se construindo, de forma que por fim passou-se então a chamar de “*espírito do protestantismo americano*”⁶⁵.

1.3 O PENSAMENTO RELIGIOSO NO FUNDAMENTALISMO DO SÉCULO XIX

Os pilares doutrinários do movimento fundamentalista em seu pensamento religioso podem ser resumidos para início, embora sejam discutidas melhor no próximo item, quando a questão da hermenêutica é tratada, como: 1. Inspiração e inerrância da Bíblia considerada como única regra de fé e prática; 2. A Divindade de Jesus Cristo; 3. O nascimento virginal de Maria; 4. A doutrina substitutiva da redenção; 5. A ressurreição corpórea de Cristo e seu retorno no final dos tempos.

⁶⁵ APHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A Era Colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, p. 39.

Com o decorrer do tempo, surgiram literaturas fundamentalistas de caráter exegético-teológico com o objetivo de combater o secularismo e o liberalismo americano; esta literatura apresentava não somente caráter religioso, mas também, sócio-político ⁶⁶, e isto, com razão.

O pensamento fundamentalista nos Estados Unidos do século XIX via suas bases teológicas sendo cada vez mais questionadas e relativizadas pela corrente que apelidaram de modernistas. As posições conservadoras tradicionais e legitimadoras de uma ordem que se denominou *status* social estavam ameaçadas. A sociedade vigente também passava por mudanças profundas, resultado do avanço do capitalismo e alterações na esfera política. As controvérsias já não respaldavam a nação americana de ser a eleita por Deus para uma missão especial diante do conjunto das nações. As vidas das pessoas crentes estavam desconcertadas e a ordem social conturbada ⁶⁷. É neste clima de instabilidade social, que o fundamentalismo apresentava-se como a resposta viável para a crise, bem como, elemento de reestruturação social, a partir do tema da inerrância bíblica.

De acordo com Florêncio Galindo:

A perda das certezas tradicionais foi o grande trauma que deu lugar à crise que o fundamentalismo pretende curar. Primeiro, no terreno religioso, depois em todo o campo da cultura e, por último, no da política. Tratava-se de devolver a todos os atingidos pela insegurança a certeza absoluta, oferecer-lhe de novo consistência, sensação de segurança e orientação precisa, excluindo-se a priori toda posição crítica, toda alternativa, por absurdo que isso apareça à luz da razão. Se as certezas adquiridas contradissem a razão, devia-se duvidar desta, não daquelas... Com isso, podemos caracterizar o fundamentalismo em suas manifestações mais originais: no plano cultural, que inclui a religião, é a fuga do indivíduo da necessidade de organizar seu próprio projeto de vida, para refugiar-se numa coletividade que o protege e lhe oferece segurança; no plano intelectual, é a fuga do indivíduo dos

⁶⁶ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, 59.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 150.

riscos do discurso aberto, para refugiar-se em pretensos fundamentos impossíveis de se racionalizar e demonstrar.⁶⁸

Aliada à instabilidade social, aos momentos de mudanças significativas e instaurações de incertezas e crises, colocava-se a visão escatológica dispensacionalista presente no fundamentalismo que, como resposta, aos seus “inimigos terrenos” procurava dar-lhes uma interpretação e correlação com os “inimigos apocalípticos” bíblicos. Tal correlação que tomava por base os inimigos como sendo opositores da verdadeira fé e que aparecia como uma possível instabilidade das tradições sacralizadas e cristalizadas pelo tempo.

O fundamentalismo, além do mais, nasceu como um conflito entre teólogos evangélicos conservadores e aqueles que eram considerados liberais. Esta controvérsia ocorreu no final do século XIX e começo do século XX, no meio das igrejas protestantes históricas dos EUA. Galindo diz que:

Na Inglaterra, o termo evangélico adquire já no século XVIII um sentido especial. Aplica-se a movimentos protestantes de renovação ou reavivamento, que davam ênfase a uma piedade mais individual do que comunitária, ao mandato missionário (Mateus 28, 19), e incluíam em seu conceito de missão o fator protesto contra a sociedade e a Igreja oficial, além da luta por melhorar a situação dos operários e marginalizados.

Da Inglaterra o termo é transferido para os EUA, com esse sentido, e vai gradualmente se restringindo, designando apenas os grupos ou movimentos protestantes que, segundo G. Marsden, apresentam três características gerais: partilham certos princípios teológicos; apesar de grandes diferenças, evocam tradições e experiências do passado para deduzir uma orientação ou tendência comuns; e dentro do movimento formam-se grupos transconfessionais que, sem romper com sua denominação de origem, atuam em coalizão, à qual sobretudo se consideram vinculados.⁶⁹

⁶⁸ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 1994, pp. 260-261.

⁶⁹ Ibidem, p. 149.

Percebe-se, então, que o fundamentalismo é um movimento de reação contra as chamadas correntes intelectuais críticas em torno de questões como: a evolução (darwinismo), a inerrância da Bíblia (criticismo bíblico), a questão entre pré e pós-milenismo e o compromisso social como parte da missão (Evangelho Social). Com o decorrer do tempo a oposição a estes movimentos tomou um caráter militante, de combate às heresias e de preservação da verdadeira e sã doutrina. Naquele momento de militância, o movimento ultrapassou a esfera do teológico indo para a esfera do social, buscando inibir qualquer tipo de pensamento que colocasse em perigo as doutrinas bíblicas como interpretadas pelos fundamentalistas, que tinha o seu início da seguinte forma:

[...] uma campanha contra a “apostasia doutrinal” (teoria da evolução e métodos críticos de interpretação da Bíblia), com a finalidade de tirar os “apóstatas” de qualquer cargo de responsabilidade pública, sobretudo no campo do ensino escolar, para assim “salvar a civilização americana”, cuja base é a Bíblia.⁷⁰

Conseqüentemente, foi criada naquele período, a World Christian Fundamentals Association como associação coordenadora do movimento. Com o passar do tempo, o movimento fundamentalista norte-americano foi marcado por uma ruptura interna. De um lado, a corrente evangélica que assumia uma posição mais moderada e conciliadora diante do conflito com os modernistas e liberais e, do outro, a corrente de extrema-direita ou ultra fundamentalista que assumia uma postura mais radicalista e separatista.

Com o intuito de atestar a legitimidade e a importância da sua doutrina sobre a infalibilidade da Bíblia, os fundamentalistas arrojaram-se em um trabalho minucioso de garimpagem da história da igreja, onde passaram a

⁷⁰ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 1994, pp. 172-173.

separar o seu “ouro” e tiveram que deixar de lado aquilo que não representava a utilidade aos seus interesses infalibilistas. Para Hans Hung:

O caráter teológico fundamental dos modernos fundamentalistas – sem esquecer que também há outros – é o oposicionismo. Em todo e qualquer contexto, o fundamentalismo começa a tomar forma quando os membros de movimentos já conservadores ou tradicionais se sentem ameaçados. Alguma coisa ou alguém, seja a modernidade ou o modernismo, a secularização ou o Ocidente, o infiel ou o Grande Satã, ataca a sua cultura, seu grupo, a eles mesmos. O adversário de fora ou o transigente ou traidor de dentro é percebido por eles como um adversário. E eles passam a contra-atacar.⁷¹

Como citado acima, o fundamentalismo é uma realidade recorrente nas religiões nos tempos modernos, surgindo sempre como uma reação aos desafios da própria modernidade. Com relação ao contexto religioso, vale lembrar que este termo foi aplicado pela primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Este movimento nasceu justamente nos Estados Unidos como reação ao modernismo e ao liberalismo teológico, e assumiu como bandeira as idéias de inerrância bíblica, de escatologia milenarista e do anti-ecumenismo.

Segundo Kung:

Contra-atacar como princípio constitutivo é o que determina o tipo de métodos, princípios e substância teológicos fundamentalistas, da mesma forma que determina o tipo de formação e estratégia política do grupo fundamentalista. Podem os fundamentalistas partilhar com os conservadores, os moderados ou os liberais um amor positivo à escritura e à tradição. O que os distingue é seu modo peculiar de oposição. Seu programa é traçado a partir do que acham ou calculam

⁷¹ KUNG, Hans. MOLTMANN Jung. *Fundamentalismo: Um desafio ecumênico*. São Paulo: Ed. Vozes, 1992, p. 13.

que vai exigir sua resistência, daquilo contra o que têm que lutar e a partir de suas aversões e antagonismos.⁷²

Percebe-se, portanto, que o fundamentalismo é resultado de uma reação estéril aos desenvolvimentos da teologia moderna que procura dialogar com a ciência e com a vida social na reflexão e produção do conhecimento.

Dois momentos marcaram, como viés, o fundamentalismo em seu início no tocante ao pensamento religioso em que acreditavam: o caráter de oposicionismo e o milenarismo. Na primeira, sentem a necessidade de se auto-definirem em oposição a alguém ou a algo. Assim, acreditam que a tendência à exclusividade é dada pela intensidade da fé religiosa. A segunda postura é decorrência dessa primeira, passando a ser uma forma de prevenção contra uma possível ameaça à integridade da própria fé.

O pensamento fundamentalista era de proteger a doutrina da inerrância contra as acusações à Bíblia em matéria de moral, história e ciência, cuja oposição, neste último caso, apresentou a doutrina da Criação como o seu coroamento. Para eles, Darwin⁷³ e a sua teoria do evolucionismo abalaram

⁷² KUNG, Hans. MOLTSMANN Jung. *Fundamentalismo: Um desafio ecumênico*. São Paulo: Ed. Vozes, 1992, p. 14.

⁷³ Charles Robert Darwin (Shrewsbury, 12 de Fevereiro de 1809 — Downe, Kent, 19 de Abril de 1882) foi um naturalista britânico que alcançou fama ao convencer a comunidade científica da ocorrência da evolução e propor uma teoria para explicar como ela se dá por meio da seleção natural e sexual. Esta teoria se desenvolveu no que é agora considerado o paradigma central para explicação de diversos fenômenos na Biologia. Foi laureado com a medalha Wollaston concedida pela Sociedade Geológica de Londres, em 1859.

Darwin começou a se interessar por história natural na universidade enquanto era estudante de Medicina e, depois, Teologia. A sua viagem de cinco anos a bordo do Beagle e os escritos posteriores trouxeram-lhe reconhecimento como geólogo e fama como escritor. Suas observações da natureza levaram-no ao estudo da diversificação das espécies e, em 1838, ao desenvolvimento da teoria da Seleção Natural. Consciente de que outros antes dele tinham sido severamente punidos por sugerir idéias como aquela, ele as confiou apenas a amigos próximos e continuou a sua pesquisa tentando antecipar possíveis objeções. Contudo, a informação de que Alfred Russel Wallace tinha desenvolvido uma idéia similar forçou a publicação conjunta da teoria em 1858.

profundamente os alicerces do Criacionismo. Para a teologia fundamentalista o evolucionismo e a possibilidade do homem ter evoluído de espécies inferiores no decorrer de eras geológicas era algo que não poderia ser discutido nem nas escolas, caracterizando assim uma intolerância religiosa.

Sobre a inerrância, para o Fundamentalismo a própria palavra deixa implícita a qualidade de não se enganar. Esta declaração significa que todas as afirmativas bíblicas são verídicas e dignas de inteira confiança, em contraste com as palavras e declarações humanas falíveis. A inerrância é definida tendo como base os fenômenos reais dos escritos bíblicos. Refere-se à mensagem das Escrituras vista como um todo. Isto não quer dizer que certas passagens e textos não sejam infalíveis, mas que cada declaração e trecho particular são inerrantes no contexto da Escritura inteira. Ao assumir a inerrância das Escrituras como o capítulo mais importante da sua teologia, o Fundamentalismo pretende identificar-se com a longa corrente histórica da ortodoxia cristã e com muitas declarações históricas da verdade cristã no decorrer dos séculos. A inerrância é então o suporte inevitável, como pensamento religioso da hermenêutica fundamentalista como de toda sua teologia.

Em síntese, é aceitável acreditar que o surgimento do movimento fundamentalista quanto ao seu aspecto religioso é o resultado de profundas contradições existentes, tanto no âmbito interno do protestantismo, como nas relações entre o contexto social e o universo de representação religiosa.

Os fundamentalistas afirmavam que, orientados pela lingüística e pela crítica literária, os estudiosos dissecavam a Bíblia como um documento histórico. Mostraram haver diferenças profundas de linguagem e de referências entre os capítulos e dentro deles, fragmentando o texto e relativizando o seu significado. Alegaram que, para a surpresa dos fiéis, a Bíblia passou a ser estudada como um documento construído historicamente e, portanto, suscetível de múltiplas influências externas, como pode ser visto no trecho a seguir.

1.4 CARACTERIZANDO O FUNDAMENTALISMO A PARTIR DA HERMENÊUTICA

Para Karen Armstrong, a ciência racional submeteu os *mythoi* da Bíblia a um escrutínio radical e descobriu que algumas de suas afirmações eram “falsas”. Os relatos bíblicos não passavam de mitos, o que, em linguagem popular, não significava que não eram verdadeiros. A Crítica Superior⁷⁴ se converteria num bicho-papão para os fundamentalistas cristãos, porque parecia constituir um grande ataque à religião; na verdade os ocidentais haviam perdido o significado original do mítico e achavam que doutrinas e histórias bíblicas eram *logoi*, narrativas factualmente precisas e fenômenos passíveis de investigação científica⁷⁵.

No entanto, o que se percebe pelos fundamentalistas é que, trabalhada pelo racionalismo da ciência, a religiosidade liberal parecia reduzir-se a uma ética ou a uma política, empobrecendo-se de expressões sacras. Esvaziava-se o mistério e o poder místico.

O que se entendia na época e se ressaltava é que o iluminismo havia secularizado, por exemplo, a idéia de providência. Mas, para Paul Tillich, as sociedades burguesas não sobreviveriam sem o conceito de harmonia, passando a afirmar que:

A idéia cristã de providência não contém a noção mecânica de um Deus que tudo ordenou de uma vez e depois se retirou para o seu trono para dormir enquanto o mundo se desenvolve. Os reformadores muito escreveram contra essa idéia deformada de providência. Providência significa, ao

⁷⁴ Ou Alta Crítica era o nome dado, no século XIX, ao ramo da erudição bíblica que tinha como objetivo datar os livros da Bíblia. Identificar seus autores e fontes e estabelecer relações entre eles e com outras tradições religiosas. Denominou-se “superior”, ou explicativa, em oposição à crítica “inferior” ou literal, que lhe serviu de base.

⁷⁵ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 117.

contrário, que Deus está criando momento após momento, e dirigindo a história à sua suprema realização do reino de Deus. É aí que entra o 'apesar de'. Apesar da finitude humana, apesar da sua alienação de Deus, Deus determina todos os momentos, de tal maneira que nessa trama total de bem e mal, verificada na história, o propósito divino irá prevalecer. A providência não se dá mecanicamente, mas dirige e orienta.⁷⁶

Foi a partir dessa hermenêutica que a idéia de providência legitimou a ação colonizadora. Entretanto, os puritanos tinham um plano bem concreto de colonização.

Castro argumenta que,

A travessia do Atlântico fora convenientemente interpretada, pelos perseguidos na Inglaterra, como um verdadeiro êxodo para a Terra Prometida. Assim, a exemplo da purificação étnica que imaginavam ter ocorrido no Velho Testamento, os refugiados puritanos tentaram fazer do extermínio dos nativos ameríndios um motivo de louvor – 'Thanksgiving Day' (O Dia Nacional de Ações de Graças) – pois cada apache-cananita tinha de ser exterminado para a glória de Deus.⁷⁷

A interpretação da Bíblia, no Fundamentalismo do século XIX, estava relacionada com a questão da inerrância como citado no item anterior, o que permitia ligar os demais pontos.

⁷⁶ TILLICH, Paul. *Perpectivas da teologia protestante nos séculos dezenove e vinte*. São Paulo: ASTE, 1986, p. 67.

⁷⁷ CASTRO, Alexandre de Carvalho. *A Sedução da Imaginação terminal: Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano*. São Paulo: p. 56.

1. A inspiração, infalibilidade e inerrância das Escrituras – reagindo contra os ataques do liberalismo que considerava que a Bíblia estava cheia de erros de todos os tipos.
2. A divindade de Cristo – também negada pelos liberais, que insistiam que Jesus era apenas um homem divinizado.
3. O nascimento virginal de Cristo e os milagres – para o liberalismo, milagres nunca existiram, eram construções mitológicas da Igreja primitiva.
4. O sacrifício propiciatório de Cristo – para os liberais, Cristo havia morrido somente para dar o exemplo, nunca pelos pecados de ninguém.
5. Sua ressurreição literal e física e seu retorno – ambas doutrinas negadas pelos liberais, que as consideravam como invenção mitológica da mente criativa dos primeiros cristãos.

78

Nesta fase inicial (até meados da década de 1920), os conservadores, que já eram conhecidos como fundamentalistas, se organizaram em associações e em movimentos dentro das denominações, pois a grande maioria delas foi afetada por esta temática.

⁷⁸ LOPES, Augustus Nicodemus. Fundamentalismo e Fundamentalistas. Disponível em: <<http://www.ipb.org.br/artigos/download/fundamentalismoefundamentalistas.doc>>.

Os fundamentalistas tentaram também, através dos meios políticos, lutar para promulgar leis federais e estaduais, proibindo o ensino do evolucionismo, e, gradativamente, o movimento começou a adotar o pré-milenismo ⁷⁹ como um dos pontos fundamentais da fé cristã, o que fez provocar mais adiante, uma divisão interna.

O apocalipsismo às vezes acompanhou o avivalismo na América. A idéia do retorno de Cristo à terra teve duas interpretações: a pós-milenista e a pré-milenista. A primeira interpretação afirma que a volta de Cristo se dará após o milênio, que será conseguido pela ação normal da Igreja na história; a segunda afirma que Cristo virá e estabelecerá pessoalmente o seu Reino milenário antes do julgamento final da humanidade.⁸⁰

⁷⁹ A volta de Cristo agora é iminente, isto é, Ele pode vir a qualquer momento, pois não há eventos preditos que devam precedê-la. Contudo, Sua vinda consiste de dois eventos distintos, separado um do outro por um período de sete anos. O primeiro deles será a *parousia*, quando Cristo aparecerá nos ares para encontrar-se com os Seus santos. Todos os seus justos falecidos ressurgirão então, e os que estiverem vivos serão transformados. Juntos serão arrebatados nos ares, celebrarão as bodas do Cordeiro e estarão para sempre com o Senhor. A transladação dos santos vivos é chamada “rpto” ou “arrebato”, às vezes, “arrebato secreto”. Enquanto Cristo e Sua igreja estiverem ausentes da terra, e mesmo o Espírito presente nos crentes tiver partido com a igreja, haverá um período de sete anos ou mais, com freqüência dividida em duas partes, em que sucederão várias coisas. O Evangelho do Reino tornará a ser pregado, principalmente, ao que parece, pelos crentes remanescentes dentre os judeus, e resultarão em conversões em larga escala, apesar de muitos continuarem a blasfemar contra Deus. O Senhor retomará as Suas relações com Israel e, provavelmente, nesse tempo (embora alguns digam que será mais tarde), este se converterá. Na segunda metade do período de sete anos, haverá um ocasião de tribulação sem igual, cuja duração ainda é assunto em discussão. O Anticristo será revelado e o frasco da ira de Deus será derramado sobre a raça humana. Ao final dos sete anos, dar-se-á a “revelação”, isto é, a vinda do Senhor à terra, agora não para os Seus santos, mas com eles. As nações existentes serão então julgadas, e as ovelhas serão apartadas dos cabritos; os santos que morrerem durante a grande tribulação serão ressuscitados; o Anticristo será destruído; e Satanás será preso por mil anos. Será estabelecido então o reino milenar, um reino concretamente visível, terrestre e material, reino dos judeus, a restauração do reino teocrático, incluindo o restabelecimento da realeza davídica.

⁸⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 63.

É interessante analisar e fazer registrar, que o pré-milenismo nunca foi um bloco coeso dentro do Fundamentalismo, de forma que subdividia-se entre aqueles que consideravam que o período do reino de Cristo é literalmente de mil anos, enquanto outros entendiam ser apenas uma época extensa.

Foi nesta fase que o movimento fundamentalista se dividiu pela primeira vez. A causa da separação foi que muitos de seus membros queriam considerar o pré-milenismo como um dos pontos essenciais do cristianismo. O principal aspecto foi que entrou no movimento fundamentalista o conceito de separação organizacional de qualquer associação ou denominação que mantinha e tolerava liberais em seu meio. Conseqüentemente, o termo fundamentalista começou a ter conotação de intransigência, divisionismo, intolerância, antiintelectualismo, e falta de preocupação com os problemas sociais. Assim, no final desta fase, o nome “fundamentalistas” se referia aos cristãos conservadores separatistas que eram a maioria dentro das denominações protestantes do Sul dos Estados Unidos e aos que haviam saído de suas denominações formando outras de caráter eminentemente fundamentalista.

Na medida em que a hermenêutica é interpretação orientada para textos e na medida em que os textos são, entre outras coisas, exemplos da linguagem escrita, nenhuma teoria da interpretação é possível que não se prenda com o problema escrita. O objetivo deste ensaio é, por conseguinte, duplo. Primeiro, mostrar que a transição da fala para a escrita tem suas condições de possibilidade na teoria do discurso, descrita no primeiro ensaio, em especial, na dialética de evento e significação aí considerada. O segundo objetivo é conectar o tipo de exteriorização intencional, que a escrita exhibe, com um problema central da hermenêutica, o de distanciação. Este mesmo conceito de exterioridade que, na primeira parte do ensaio, será mais usado do que criticado tornar-se-á problemático na segunda parte. A crítica de Platão à escrita enquanto uma espécie de alienação fornecerá o ponto de viragem do tratamento descritivo para o tratamento crítico da exteriorização do discurso, próprio da escrita.⁸¹

⁸¹ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 1976, p. 37.

As Escrituras para os fundamentalistas devem seguir a hermenêutica pelo método gramático histórico (literal), que toma o sentido natural e direto de um texto ou passagem como sendo fundamental. A abordagem literal deve ser, no Fundamentalismo, distinguida cuidadosamente da “literalista”⁸², como muitas vezes, e erroneamente, a hermenêutica tem sido denominada. Esta última interpreta as palavras da Escritura de modo rígido, sem fazer concessões a figuras de linguagem, metáforas, forma literária, etc. Conforme afirma Kung:

O fundamentalismo como um oposicionismo teológico inicia necessariamente seu programa com questões propedêuticas e preliminares. Estas não representam formalidades, como se fossem uma simples espera na ante-sala contígua ao salão onde importantes discursos teológicos terão lugar. Ao contrário, essas questões são tão centrais ao fundamentalismo como todos os movimentos teológicos. Por conseguinte, já no começo aparecem questões hermenêuticas; a moderna teologia é hermeneuticamente informada do começo ao fim. Por isso, o fundamentalismo é anti-hermenêutico.⁸³

Trabalhando no estudo dessa temática, Castro explica que,

O campo discursivo opera um deslocamento ideológico. Enquanto, em um nível do discurso se diz que o passado deve determinar o presente, em outro nível, o que fica evidente é que as determinações ocorrem precisamente de modo inverso. O presente determina seletivamente a leitura do passado. Essa abordagem descritiva de uma história com a sua teoria,

⁸² O literalismo afirma que a Bíblia inteira é a Palavra de Deus porque ela é divinamente inspirada. Cada escritor de cada livro na Bíblia foi divinamente inspirado e guiado no que escreveu, então toda declaração e assunto que a constitui, assim como toda a Bíblia, é literalmente verdade, sem erro.

⁸³ KUNG, Hans. MOLTSMANN Jung. *Fundamentalismo: Um desafio ecumênico*. São Paulo: Ed. Vozes, 1992, p.16.

organizada, controlada, selecionada e redistribuída, se constitui, portanto, numa sistemática recorrência às avessas, segundo uma orientação ideológica retrospectiva.⁸⁴

A Bíblia é composta de todo tipo de literatura: poesia, poema, parábola, ilustração, alegoria e etc.⁸⁵. Sua diversidade deve ser levada em consideração. Isto, entretanto, não implica que um texto poético não possa transmitir um material verídico, mas significa que a seção poética não irá ser interpretada da mesma maneira de uma narrativa histórica ou de uma exposição doutrinária.

⁸⁴ CASTRO, Alexandre de Carvalho. *A Sedução da Imaginação terminal: Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano*. São Paulo: p.71.

⁸⁵ JEREMIAS, Joaquim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986, p. 12.

O posicionamento dos fundamentalistas é que a Escritura deve ser interpretada pela Escritura. A regra infalível de interpretação da Escritura é a própria Escritura; portanto, quando surge uma questão sobre o sentido verdadeiro e completo, ela deve ser pesquisada e determinada por outras passagens que falem mais claramente. É o princípio da “harmonização”, retirado da Confissão de Westminster⁸⁶.

De forma que para Paul Ricoeur:

Os gêneros literários exibem algumas condições que teoricamente se poderiam descrever sem consideração pela escrita. A função destes expedientes generativos é produzir novas entidades de linguagem mais longas do que a frase, totalidades orgânicas irredutíveis à simples adição de frases. Um poema, uma narrativa ou um ensaio apoia-se em leis de composição que, em princípio, são indiferentes à oposição entre a fala e a escrita. Provêm da aplicação de formas dinâmicas a conjuntos de frases, para os quais a diferença entre a linguagem oral e escrita é inessencial. Em vez disso, a especificidade destas formas dinâmicas parece proceder de uma dicotomia diferente da que existe entre falar e ouvir, isto é, da aplicação ao discurso de categorias tiradas de outro

⁸⁶ Em 12 de junho de 1643, o Parlamento sancionou um Decreto intitulado “Convocação dos Lords e Comuns do Parlamento para a Convocação de uma Assembléia de Teólogos e outros com vistas a serem consultados pelo Parlamento para o estabelecimento do Governo e Liturgia da Igreja da Inglaterra e purificação da Doutrina da dita Igreja das falsas aspersões e interpretações”. Visto que o governo preexistente da Igreja por meio de bispos havia cessado de existir, e, no entanto, a Igreja de Cristo na Inglaterra permanecia, a única autoridade universalmente reconhecida que pudesse reunir os representantes da Igreja em Assembléia Geral, era a Legislatura Nacional. A comissão finalmente se pôs a trabalhar na preparação da Confissão e dos Catecismos, simultaneamente. Após algum progresso feito na elaboração de ambos, a Assembléia resolveu concluir os Catecismos. Apresentaram ao Parlamento a Confissão, numa forma completa, em 3 de dezembro de 1646, quando a mesma foi reencaminhada para que a Assembléia pudesse inserir as notas marginais, a fim de que cada parte dela fosse provada pela Escritura. Finalmente, em 29 de abril de 1647, notificaram que estava finalizada, com provas bíblicas satisfatórias de cada proposição individualmente. O Breve Catecismo foi completado e entregue ao Parlamento em 5 de novembro de 1647; o Catecismo Maior, em 14 de abril de 1648. Depois da conclusão, muitos dos membros se dispersaram totalmente e voltaram para seus lares, mas outros ficaram e levaram os trabalhos, o que durou até 22 de fevereiro de 1649. A Confissão de Fé e os Catecismos, Maior e Breve, da Assembléia de Westminster foram adotados pelo Sínodo original da América do Norte, em 1729.

campo, o da prática e da obra. A linguagem é submetida às regras de uma espécie de artesanato, que nos permite falar de produção e de obras de arte e, por extensão, de obras do discurso. Poemas, narrativas e ensaios são essas obras de discurso. Os expedientes generativos que chamamos gêneros literários são regras técnicas que presidem à sua produção e o estilo de uma obra nada mais é do que a configuração individual de um produto ou obra singular. O autor aqui é não só o falante, mas também o fazedor da obra que é a sua obra.⁸⁷

A partir do que diz Paul Ricoeur, acredita-se que as Escrituras devam ser interpretadas à luz do que vem posteriormente, e passa a ser mais completo. A revelação bíblica se desenvolve à medida que Deus revela a seu povo mais de si mesmo e de seus propósitos ao longo da história.

A proposta da hermenêutica é a interpretação, e se necessário a reinterpretação da mensagem bíblica em função da nossa experiência histórica. Não há teologia hermenêutica sem tomar a sério a correlação entre experiência fundamental da primeira comunidade cristã, aquela que se traduziu nos textos fundadores do cristianismo, e nossa experiência histórica como homens, pois é nela que se faz necessário, ou talvez preciso, mencionar como um fato importante, a questão do pluralismo religioso. É sob sua luz que se é convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do cristianismo.

Sobre isso Hans Kung apresenta a seguinte discussão,

Após os impasses sobre a hermenêutica, pluralismo e relativismo, o oposicionismo teológico fundamentalista apareceu no desenvolvimento das filosofias da história, implícitas em todas as teologias sistemáticas e explícitas naquelas que pretendem tratar de controvérsias sobre os

⁸⁷ RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 1976, p. 44.

começos e os fins da história e sobre o sentido do tempo intermediário.⁸⁸

O pluralismo passa a ser a permissão e a capacitação de ouvir as diversas e, provavelmente, as legítimas opiniões que teve como corolário inevitável, aos olhos dos fundamentalistas, um endosso do relativismo, o que não se sabe se foi benéfico ou não para um todo, mas que se fez dentro de uma cosmovisão fundamentalista passar a construir a sua própria ética obtendo assim as suas consequências.

⁸⁸ KUNG, Hans. MOLTSMANN, Hans. *Fundamentalismo: Um desafio ecumênico*. São Paulo: Ed. Vozes, 1992, p.21.

CAPÍTULO 2 – A COSMOVISÃO FUNDAMENTALISTA E A ÉTICA

Todos têm uma cosmovisão acerca de algo. Isto é visto toda vez que pensamos ou iniciamos uma discussão sobre qualquer coisa, tendo o seu início possivelmente num pensamento casual chegando até a uma questão mais profunda, e a partir daí estamos sempre operando ou exercitando dentro de um esquema de pensamento ou ações. Na verdade, isto é apenas a hipótese de uma cosmovisão, sendo ela básica ou simples, o que vai nos permitir pensar como um todo e talvez até para um todo.

Sinteticamente, poder-se-ia afirmar que, cosmovisão é um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que se sustenta (consciente ou inconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a formação básica do mundo, como das coisas relacionadas a ele, e onde, como seres humanos, todos participam.

A primeira coisa que todos reconhecem antes mesmo de começar a pensar e até discutir, é que há alguma coisa real. Em outras palavras, toda cosmovisão admite a existência de algo, ao contrário de que nada existe, e o fundamentalismo é uma verdade que passou a existir e ser discutida desde o século XIX. Sendo assim, o fundamentalismo, quanto ao seu aspecto religioso, não foge desta idéia.

O fundamentalismo pode então aparecer dentro da cosmovisão exatamente como uma exigência da fé. Ora, sendo assim, não acreditam que isto possa levar a uma forma de fundamentalismo. Pode-se pensar, então, que há um tempo para tudo: quando se lê ou quando se escuta a Palavra acerca da Bíblia no contexto da ação litúrgica, o propósito não é fazer hipóteses ou questionar a si mesmo sobre a autenticidade deste ou daquele versículo do Evangelho. O problema é descobrir em alguns fundamentalistas a busca obstinada de um fundamento seguro, o medo ou quase pânico de refugiar-se

numa fé que não seria mais do que um fideísmo ou que teria perdido seus motivos de credibilidade.

Os fundamentalistas, tanto leigos como clérigos, angustiavam-se ao ver grande parcela das denominações evangélicas, os batistas e os metodistas, sucumbir, pelo menos parcialmente, às idéias modernistas, e o ressentimento contra esses desertores somou-se às suas amarguras. Às críticas seculares à ortodoxia religiosa eram mais antigas do que a própria nação, mas a força do darwinismo, combinada com o novo modo de vida urbana deu a essas acusações uma força sem precedentes.⁸⁹

Na cosmovisão fundamentalista recusava-se a idéia de que poderia haver relatividade na Escritura inspirada por Deus e, como no caso da Bíblia, a Escritura só é a Palavra de Deus se ela escapa à história e ao relativismo.

Como discutido no capítulo anterior, e agora pensando numa cosmovisão fundamentalista percebe-se que os mesmos consideravam os textos bíblicos como diretamente ditados pelo Espírito de Deus a um autor sagrado que é apenas o transmissor passivo da Palavra de Deus. Fala-se naturalmente – como foi o caso da teologia protestante – de uma inspiração verbal. Deste modo, pretende-se dizer que a inspiração não garante simplesmente o sentido, mas também os significantes, isto é, as próprias palavras da linguagem. Com efeito, distingue-se a mensagem ou o significado e, aliás, os significantes, e sabe-se que é possível continuar a transmitir uma mensagem idêntica mesmo quando os significantes são contingentes e dependentes de um certo estado da linguagem.

Então, nesta perspectiva, que é a que dará base para a cosmovisão fundamentalista, o que se chama inerrância, isto é, a ausência de erros, não diz respeito apenas à mensagem religiosa, mas a todos os detalhes do texto

⁸⁹ HOFSTADTER, Richard. *Antiintellectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 148.

em matéria de fatos históricos, e mesmo em matéria de verdade antropológica ou de concepção de mundo. Isto leva muitas vezes ao desconhecimento dos gêneros literários e em particular ao desconhecimento do fato de que o próprio relato, neste caso, o histórico, pode ser um gênero literário. Histórias são contadas na Bíblia para transmitir melhor uma mensagem religiosa, mas não têm a pretensão de serem relatos históricos no sentido moderno.

Assim, o fundamentalismo aparece na história como um “fenômeno religioso”. Em sua cosmovisão, e conforme anteriormente apresentado, ele nasce na verdade como movimento reacionário ao evolucionismo, ao modernismo e ao liberalismo teológico. A partir dessa reação, o fundamentalismo caracterizou-se pela ênfase, por seu rigor e, até mesmo, pela obsessão pela pureza da fé e retorno ao paradigma da Igreja Primitiva como a comunidade ideal de vivência e práxis da fé genuína. Nas palavras de Ivo Oro:

O fundamentalismo: a) origina-se da vontade de defender a Bíblia contra os ataques do mundo moderno, como a descrença, a irreligião, a imoralidade, secularização, e sobretudo contra os inimigos de dentro, que diminuem o caráter divino da Bíblia; b) distingue-se por uma estrita identificação da Palavra de Deus à letra mesma da Escritura; c) singulariza-se por uma hostilidade em relação às concepções que enfatizam os autores e meios humanos da produção dos textos sagrados.⁹⁰

Considerando esta cosmovisão, o retorno ao paradigma da Igreja Primitiva deu origem, no fundamentalismo, a alguns aspectos importantes, aos quais, se não forem conhecidos, tornar-se-ia problemático compreendê-lo como fenômeno religioso.

⁹⁰ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 121.

O fundamentalismo passou a ser conhecido pelo seu “zelo” com a sua “sã doutrina”, considerado como um “zelo santo”, pela sua preocupação e a defesa contra o liberalismo teológico. É necessário lembrar que esta preocupação doutrinária do fundamentalismo é tida como inegociável dentro do movimento, devendo, assim, ser estabelecida a qualquer preço, pois expressa dentro de sua hermenêutica a “vontade de Deus” à qual os fundamentalistas foram chamados a defender e manter “*In Nomine Dei*”⁹¹.

Além disso, no fundamentalismo, a visão ética permite que seja denunciado tudo o que vem marcado por matizes da modernidade como suspeito de trair a verdadeira fé. Ou ainda, a novidade em sua cosmovisão é sempre julgada suspeita de heresia. O autor Oro também menciona que:

Por isso, são considerados mais autênticos os pronunciamentos doutrinários, profissões de fé, rituais e esquemas de oração quanto mais antigos e mais próximos das fundações. Em contrapartida, é denunciado tudo o que vem marcado por matizes da modernidade como suspeito de trair a verdadeira fé. Ou ainda, a novidade é sempre julgada suspeita de heresia. Mas as posições fundamentalistas, mesmo nas colocações consideradas “científicas”, se submetidas a uma crítica histórica e textual, não resistem: São em geral pouco abertas a esse tipo de argumento, dispostas “a empurrar para fora do domínio da crença todo exercício de julgamento crítico”.⁹²

O rigorismo doutrinário do fundamentalismo dentro de sua cosmovisão ética converteu-se em dogmatismo, ou em verdade absoluta que se cristalizou em ortodoxia. Aqueles que não pensavam conforme a suposta “verdade doutrinária” definida pelo fundamentalismo eram tidos como hereges, inimigos da sã doutrina, os quais deveriam para o bem da causa ser combatidos.

⁹¹ KUNG, Hans. MOLTSMANN Jung. *Fundamentalismo: Um desafio ecumênico*. São Paulo: Ed. Vozes, 1992, p. 58.

⁹² ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 122.

Sobre este assunto, Rubem Alves apresenta a seguinte fala:

No instante em que alguém pretende ter a verdade, que ocorre? “Eu tenho a verdade. Meu pensamento reduplica o real. Portanto, o real não pode, no futuro, revelar-se como sendo diferente da forma como eu o vejo agora. Minha visão do real, como conhecimento absoluto, exige que todas as experiências possíveis a confirmem. Meu conhecimento absoluto proíbe que o real me surpreenda, revelando-se de forma diferente. A experiência não é o critério do meu pensar. Ao contrário, o meu pensar se constitui no critério de todas as experiências possíveis. Minha linguagem não se subordina a uma realidade imprevisível e misteriosa. Ao contrário, a realidade deve subordinar-se à minha linguagem”.⁹³

Rubem Alves analisa e coloca, ainda, a racionalidade como um fator decisivo na pretensão da busca do conhecimento absoluto. A fé, a princípio, na vida do neófito, combinava-se com a dúvida e, com o decorrer do tempo, passou a ser eliminada por sua racionalização e pelo assentimento a um código de verdades previamente estabelecidas. Por esta razão, a fé transformou-se em dogma⁹⁴. De acordo com o autor:

⁹³ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ed. Ática, 1982, p. 92.

⁹⁴ Do grego δόγμα, plural δόγματα que vem a ser uma crença ou uma doutrina imposta, e que não admite contestação. No campo religioso se alega ser uma verdade divina, revelada e acatada pelos fiéis. No catolicismo os dogmas surgem das Escrituras e da autoridade da Igreja Católica. O termo Dogma está ligado à ideologia, ou conjunto de princípios que servem de base a um sistema religioso, ou político. São afirmações absolutas que não permitem a discussão. São um conjunto sistemático de representações (idéias, valores) e de normas ou regras (de conduta), que indicam ou prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, além de o que devem e como devem sentir e fazer.

Possui caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação para as diferenças sociais, políticas e culturais.

A racionalidade cria assim uma zona de claridade e de conhecimento: a zona onde ela é capaz de explicar e compreender. Mas, paralelamente a esta, constitui-se uma zona de obscuridade e ignorância. Note-se que esta zona não pode ser compreendida como o conjunto de objetos ainda não conhecidos, como se a razão, por falta de tempo, ainda não os houvesse tomado em consideração. Ao contrário: temos aqui o conjunto de objetos que não devem ser conhecidos, porque o seu conhecimento é perigoso, e pode subverter a racionalidade instaurada. Trata-se, portanto, de uma ignorância necessária, proposital, intencional, ignorância exigida pela própria racionalidade que torna possível e exige o conhecimento em outras áreas. A ignorância, como o conhecimento, é orientada por um propósito. Uma carga emocional de conflitos valorativos exige racionalização, criando cegueira em certos pontos, estimulando a necessidade de conhecimento em outros. De um ponto de vista emocional, frequentemente, é muito mais funcional desconhecer que conhecer. Toda racionalidade, por isto mesmo, exige a eliminação das informações inassimiláveis que tenderiam a romper o mundo por ela construído.⁹⁵

A partir de então, torna-se quase inviável e impossível qualquer abertura para o novo, o que é demonstrado pela pouca criação e muita reprodução de conhecimento teológico no fundamentalismo, pois o conhecimento absoluto pressupõe a imutabilidade e a eternidade das essências. Do mesmo modo, Alves define da seguinte forma:

Desejo sugerir que o conceito de verdade absoluta e final, em torno do qual este Protestantismo constrói a sua teoria de conhecimento, não permite que o objeto história venha a se constituir. O conhecimento absoluto pressupõe a imutabilidade e a eternidade das essências. Somente assim o conhecimento é final e definitivo. A idéia da história, entretanto, se constrói em torno das idéias de processo, de novas sínteses e da desintegração de velhas sínteses. A verdade é uma promessa, mas não uma posse, algo que se cria e se constrói, e não algo que se encontra como objeto acabado. Aqueles que não mais duvidam já contemplam as essências puras e eternas, além da

⁹⁵ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ed. Ática, 1982, p. 85.

história. Já se libertaram do tempo provisório e ingressaram no definitivo.⁹⁶

Neste sentido, e olhando para a cosmovisão fundamentalista, percebe-se que o livre exame ideal da Reforma Protestante do século XVI fica impossibilitado de ser vivenciado pela comunidade dos fiéis, pois:

O livre exame reintroduzia a dúvida e a indeterminação, incompatíveis com o conhecimento absoluto que o Protestantismo deseja manter. O que há é o direito à proximidade física entre o indivíduo e o texto. Cada um pode ler as Escrituras diretamente. Mas este é nada mais que o direito ao ato mecânico da leitura. Não há direito de interpretação porque a interpretação correta já foi cristalizada num documento autoritativo.⁹⁷

O que Alves está apresentando é o fato de que o conhecimento no que ele mesmo denominou de “Protestantismo da Reta Doutrina” ou PRD, em que diz que é “*o fato de privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial*”⁹⁸, não é construído com base na liberdade de pensamento, mas na sujeição incondicional a um código doutrinário conhecido, e como já apresentado no capítulo anterior, de Confissão de Fé e que implicará na consequência desta cosmovisão.

⁹⁶ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ed. Ática, 1982, p. 107.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 35.

2.1 A CONSEQÜÊNCIA DA COSMOVISÃO PARA A CONSTRUÇÃO DA ÉTICA RELIGIOSA FUNDAMENTALISTA

A conseqüência da cosmovisão para a construção da ética religiosa fundamentalista foi exatamente a sua postulação de vivência ética, **onde** a partir da crise social, apresentada no item anterior, e inclusive como fator importante, mas não único, para o surgimento do fundamentalismo apareceu por proposta deles mesmos, como um caminho viável para a mudança da sociedade, ou seja, a mudança de comportamento do indivíduo, do homem todo, e inclusive quanto a sua atitude moral, à qual se batiza com o nome de conversão ⁹⁹.

O fundamentalismo, de um lado, interpreta a crise como sinal de ruína moral. Não há outra solução a não ser o arrependimento e a conversão individuais. A religião não pode fazer outra coisa senão anunciar o evangelho como chamamento a uma mudança de atitude. Globalmente, o mundo não pode ser salvo nem melhorado; está no caminho irremediável da catástrofe apocalíptica. Dada sua rejeição pré-milenarista do mundo e seu conceito individualista e personalista da religião, o fundamentalismo demonstra-se apolítico; a crise social e os demais acontecimentos em que são vistos nos dias atuais são só indícios do fim iminente, e da religião não se pode deduzir nenhuma responsabilidade social.

¹⁰⁰

⁹⁹ Há vinculações estreitas entre o arrependimento, a penitência e a conversão. Sempre quando alguém dá novas diretrizes aos seus pensamentos e vida, isto inclui um julgamento sobre seus pontos de vista e comportamentos anteriores. Este processo se expressa no Novo Testamento através de três grupos de palavras que tratam dos seus variados aspectos: *epistrepho*, *metamelomai* e *metanoeo*. A primeira e a terceira destas palavras significam “voltar-se”, “virar-se” para trás, e se referem à conversão de uma pessoa. Isto pressupõe e inclui uma mudança completa sob a influência do Espírito Santo. *Metamelomai* expressa mais o sentimento de arrependimento pelo erro, dívida, falha e pecado, e, portanto, olhar para trás. Sendo assim, nem sempre leva um homem a voltar-se para Deus. *Epistrepho* é provavelmente o conceito mais largo, porque sempre incluía a fé. Muitas vezes vemos que *pisteuo*, crer, se emprega expressamente com *metanoeo*, porque a fé é o complemento do arrependimento.

¹⁰⁰ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeida. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1994, pp. 169-170.

Segundo Alves,

Para o protestante a questão moral subordina-se à questão da salvação. “Que devo fazer para herdar a vida eterna?” De que forma o convertido aprende o comportamento adequado ao novo ser? Como se constitui a sua consciência moral? Por que processo se torna ele capaz de distinguir entre o bem e o mal? Repete-se o que ocorreu na aprendizagem do universo protestante. O novo crente não sabe, espontaneamente, o que fazer. É a igreja que detêm o monopólio do conhecimento ético. Ela sabe o que é o bem e o mal. E, portanto, somente ela pode enunciar os mandamentos “Tu deves”, “Tu não podes”. A Igreja determina o indicativo. A Igreja determina o imperativo.¹⁰¹

A lógica ética desta conseqüência de cosmovisão fundamentalista é exatamente que, convertendo o indivíduo, como resultado, melhora-se a sociedade, o que vem a ser uma herança puritana de vivência da fé.

Rubem Alves descreve este aspecto do fundamentalismo:

O Protestantismo fundamentalista que analisamos nunca articulou, espontaneamente uma ética social. O seu problema é o outro. Preocupa-se com a salvação da alma. Por isso a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente, adequada à sua condição de salvo; descreve os traços do caráter perfeito; delimita as fronteiras além das quais o indivíduo não deve ir, sob pena da disciplina eclesiástica e da perdição eterna.¹⁰²

A conversão a Cristo no fundamentalismo, com o seu caráter pessoal, individualista e personalista, leva os fiéis à vivência de uma ética que, embora

¹⁰¹ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ed. Ática, 1982, pp. 168-169.

¹⁰² *Ibidem*, p. 216.

*intramundana*¹⁰³, não objetiva a transformação do mundo, num primeiro momento, mas a salvação que visa a uma vida eterna em um paraíso sonhado. No entanto, a esta opinião contrapõe-se a ótica do Evangelho Social, considerada pelos fundamentalistas como um inimigo a ser vencido.

Alves trabalhando o assunto “*converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará*”¹⁰⁴, dentro de uma conseqüência da cosmovisão para a construção da ética religiosa fundamentalista, apresenta a seguinte opinião:

A ética social fundamentalista, portanto, não é uma parte essencial deste universo protestante. O protestante pode dizer tudo o que deve ser dito sem referir uma vez sequer à necessidade de transformação do mundo.¹⁰⁵

Portanto, das considerações expostas acima, depreende-se uma outra idéia: a de que qualquer mudança num contexto social só poderia ocorrer por meio da religião, no caso, a fundamentalista, e isto a partir da idéia conversionista individual.

Com o passar dos anos, o fundamentalismo ultrapassou os limites do religioso e, em sua cosmovisão, assumiu, também, a esfera do político, o que possibilita inferir outra de suas características: a da demonização de seus

¹⁰³ Max Weber em sua obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” nas páginas 87 a 139, quando trabalha o calvinismo, na forma que assumiu nas principais regiões [da Europa ocidental] sob sua dominação, particularmente no decorrer do século XVII; o pietismo; o metodismo; as seitas nascidas do movimento anabatista, onde nenhum desses movimentos se achava absolutamente isolado dos outros, e nem mesmo era rigorosa sua separação das igrejas protestantes não ascéticas, utilizou a expressão “ascetismo intramundano” para se referir à ética proposta e vivenciada pelos protestantes. O termo é utilizado em contraste com a ética extramundana, vivenciada nos mosteiros no catolicismo.

¹⁰⁴ ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: ed. Ática, 1982, p. 216.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 216.

inimigos. Para Pedro Oro, ela está relacionado com o projeto fundamentalista de defender a verdade absoluta e de combater os seus inimigos.

Em conformidade com seu projeto de defender a verdade absoluta e um só princípio no âmbito do pensamento e da ação, os fundamentalistas entraram no terreno da política para combater os inimigos e para estabelecer o que almejam: o regime da verdade. Seus caminhos e ferramentas políticas são diversificados. Muitos lutam pelo poder e quando a religião se deforma em fundamentalismo ou em integrismo, se converte em fonte de conflito. Por seu funcionamento, sua violência, sua aversão ao outro e às diferenças, sua vontade de impor-se a todos, os fundamentalismos não podem senão gerar a guerra.¹⁰⁶

Dentre as forças motrizes, uma que resultou da cosmovisão para o fundamentalismo foi a crença de que a nação americana estava fundada sobre princípios bíblicos. Era uma espécie de vocação messiânica dos Estados Unidos.

A nação norte-americana vivera o século XIX sob a inspiração de um ideário messiânico. A consciência de ser o povo eleito de Deus havia funcionado como legitimação da supremacia dos EUA para as intervenções na vida interna de outros países, boicotes econômicos e invasões militares. O protestantismo missionário do século XIX se mesclara com a cultura norte-americana. O fervor de expandir o Reino de Deus e o expansionismo americano se “com-fundiram”.¹⁰⁷

O fundamentalismo ainda gera um nacionalismo capaz de superar a crise de viabilidade e estruturação social, descritas anteriormente. Tal idéia encontrava-se presente, como se viu na mentalidade do “Destino Manifesto”.

¹⁰⁶ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 132.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 57.

No fundamentalismo tal concepção ganhou novas forças a partir do fato de que nele:

Reconstroem-se referências identitárias que desenvolvem plausibilidade para a vida coletiva. Militando diretamente no espaço político, busca-se um novo reordenamento da sociedade americana, com base nos valores morais e princípios religiosos dos tempos passados. Aliás, o resgate dos verdadeiros valores da família e das melhores tradições da nação é o fulcro a partir do qual visam a alavancar a sociedade norte-americana. Por trás destes trabalhos religiosos diga-se de passagem, em geral atua uma direita social e politicamente conservadora.¹⁰⁸

É importante destacar neste aspecto, que, desde cedo, o fundamentalismo demonstrou uma facilidade de coalizão ou coligação com as direitas políticas, no sentido de apoio ou assentimento ético-político. No fundamentalismo fundante o inimigo da fé, o demônio, é transportado para o inimigo político da nação, o comunismo. Este último era visto como estando presente no que se refere à sua cosmovisão sobre o pensamento teológico liberal.

O comunismo é absolutamente mau, porque suas bases são o ateísmo e o materialismo. Os que aceitam estão, pois, professando o ateísmo; somente os conservadores são leais a Cristo. Assim, a grande batalha que o mundo devia enfrentar não era simplesmente do capitalismo contra o comunismo, mas do bem contra o mal, de Deus contra o demônio.¹⁰⁹

Assim, o inimigo da fé se convertia num inimigo político e o inimigo político se transformava no inimigo da fé. Aqui, as esferas do político e religioso

¹⁰⁸ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 104.

¹⁰⁹ GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 1994, p. 179.

se coligavam na batalha contra o inimigo comum. Nesta coligação, o fundamentalismo tornou-se um aliado poderoso para a causa nacionalista e direitista norte-americana, e estes transformaram-se em sua força sustentadora e de propagação.

2.2 CARACTERIZANDO A ÉTICA PROTESTANTE

Durante muitos anos, é aprendido nas escolas que a ética é a teoria do comportamento responsável, ou ainda a filosofia moral que explica e investiga o fenômeno do procedimento humano, que parte da capacidade que o homem tem de distinguir entre as ações boas e más. Sua função então é esclarecer a razão última, o sentido e a validade objetiva de determinadas formas de comportamento, tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais, e dar razões para se justificar aquelas que são consideradas boas e reprovar as contrárias. A ética protestante tem como distintivo sua dependência da revelação cristã.

A ética cristã – como a filosofia cristã em geral – parte de um conceito de verdades reveladas a respeito de Deus, das relações do homem como o seu criador e do modo de vida prático que o homem deve seguir para obter a salvação no outro mundo.

Deus, criador do mundo e do homem, é concebido como um ser pessoal, bom, onisciente e todo-poderoso. O homem, como criatura de Deus, tem seu fim último em Deus, que é o seu bem mais alto e o seu valor supremo. Deus exige a sua obediência e a sujeição a seus mandamentos, que neste mundo humano, terreno, tem o caráter de imperativos supremos.

Assim, pois, na ética da religião cristã, o que o homem é e o que deve fazer definem-se essencialmente não em relação com uma comunidade humana (como a *polis*) ou com o universo inteiro, mas, antes de tudo, em relação a Deus. O homem vem de Deus e todo o seu comportamento – incluindo a moral – deve orientar-se para ele como objetivo supremo. A essência da felicidade (a beatitude) é a contemplação de

Deus; o amor humano fica subordinado ao divino; a ordem sobrenatural tem a primazia sobre a ordem natural humana.¹¹⁰

Não se pretende, e não se pode esperar que todos os protestantes do mundo tenham um mesmo tipo de comportamento. Pode-se pressupor, é certo, que a fé que professam se traduz numa determinada forma de conduta pessoal. No protestantismo, como no catolicismo e em qualquer outra religião, a maior parte das pessoas dá mais importância aos ritos e usos do que às convicções e a um comportamento moral coerente com elas. O protestantismo é um movimento mundial, e a sua ética ao longo dos anos tem se mostrado com traços próprios, tanto na vida privada como na vida social, e o grande exemplo é a nação norte-americana.

Deste modo, sendo a nação norte-americana objeto do presente trabalho, nota-se que o conceito-chave na ética protestante é a liberdade, a mesma vista nos ideais de independência dos Estados Unidos e fruto de ideais iluministas. Na vida, tanto pública quanto privada, estas se traduzem numa forte tendência ao individualismo. Contudo, não se pretende assinalar que isto seja necessariamente negativo, que acentua a responsabilidade pessoal e exige a coerência entre o que se crê e o que se pratica.

As condições de vida dos colonos deixaram igualmente a sua marca no funcionamento das “cidades-igrejas” conforme o ensino do calvinismo. Estas muitas vezes isoladas num território extenso, desfrutavam de grande autonomia e auto-suficiência. Por isso, puderam criar uma robusta democracia local, garantindo a livre escolha dos pastores e dos magistrados. Esta democracia era baseada conforme sua ética sobre uma modalidade de obrigação contratual assumida por cada um dos membros perante a comunidade: o *covenant*, verdadeiro ancestral religioso da Constituição de 1787. Esse igualitarismo social implicava, porém, a exclusão dos pecadores reincidentes e de qualquer pessoa que se recusasse à confissão de fé dentro da congregação. A homogeneidade religiosa, a idéia segundo a qual a vontade de

¹¹⁰ VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 276.

Deus deve exercer-se simultaneamente nos negócios públicos e privados, e o respeito às prescrições morais estabelecidas, eram essenciais para a própria sobrevivência da comunidade civil.¹¹¹

Para compreender o específico da ética protestante, deve-se levar em conta sua estreita ligação com o conceito de eleição de João Calvino¹¹², a mesma que também influenciou a nação norte-americana em todo o seu processo de nascimento e independência. A incerteza da própria salvação cria no indivíduo a preocupação de ter um sinal visível de sua eleição divina. Para o homem, segundo Calvino, não se pode ter outro sinal que o leve a produzir sem cessar, o trabalho físico intenso e árduo¹¹³. Quanto mais produz, mais seguro pode estar de sua salvação. Daí, segundo Calvino, “*a condenação da ociosidade, mas também da contemplação, o que levou a uma alta valorização do tempo e a um grande sentido de pontualidade*”¹¹⁴. Por isso, a Reforma protestante foi a força que impulsionou a expansão econômica do capitalismo no Ocidente, embora se reconheça que essa economia do tempo desembocou,

¹¹¹ VALLADÃO, Alfredo G. A. *O século XXI será americano*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1995, p. 51.

¹¹² João Calvino (Noyon, 10 de Julho de 1509 — Genebra, 27 de Maio de 1564) foi um teólogo cristão francês. Calvino teve uma influência muito grande durante a Reforma Protestante, e que continua até os dias atuais. Portanto, a forma de Protestantismo que ele ensinou e viveu é conhecido por alguns pelo nome de Calvinismo, mesmo com o fato dele mesmo repudiar contundentemente este apelido. Esta variante do Protestantismo viria a ser bem sucedida em países como a Suíça (país de origem), Países Baixos, África do Sul (entre os Afrikaners), Inglaterra, Escócia e Estados Unidos da América. Nascido na Picardia, ao norte da França, foi batizado com o nome de Jean Cauvin. A tradução do apelido de família "Cauvin" para o latim Calvinus deu a origem ao nome "Calvin", pelo qual se tornou conhecido. Calvino foi inicialmente um humanista. Nunca foi ordenado sacerdote. Depois do seu afastamento da Igreja católica, este intelectual começou a ser visto, gradualmente, como a voz do movimento protestante, pregando em igrejas e acabando por ser reconhecido por muitos como "padre". Vítima das perseguições aos protestantes na França, fugiu para Genebra em 1536, onde faleceu em 1564. Genebra tornou-se definitivamente um centro do protestantismo Europeu e João Calvino é considerado, até hoje, uma figura central da história da cidade e da Suíça.

¹¹³ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 235.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 235.

já no século XIX, numa escravidão do horário, que terminou por tirar toda importância do religioso.

A ética protestante de Calvino, como dito acima, influenciou a formação moral dos puritanos que deram origem aos Estados Unidos, uma nação de destino nacional e que remonta ao passado puritano da América, o qual, pelo menos para alguns, principalmente para os fundamentalistas, ainda é presente.

Desta forma, estava resgatada também a convicção na vocação messiânica da nação norte-americana e preservado o que tanto sonhavam que era o ideal da América, a nação eleita por Deus para uma missão especial junto às nações.¹¹⁵

Weber apresenta o calvinismo da seguinte forma:

O calvinismo foi a fé em torno da qual se moveram as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países capitalistas mais desenvolvidos – os Países Baixos, a Inglaterra, a França. E é por isso que nos ocupamos dele em primeiro lugar. Considerava-se na época e de modo geral se considera ainda hoje a doutrina da predestinação como o mais característico dos dogmas do calvinismo. O que tem sido debatido é se esse dogma era o “mais essencial” da Igreja reformada ou se era uma “tendência”.¹¹⁶

¹¹⁵ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 73.

¹¹⁶ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 90.

Para muitos, uma América secularizada ainda é capaz, por sua vocação, de pensar em si mesma como a eleita entre as nações, “*com suas instituições, como a Presidência, e símbolos, como a bandeira, dotadas de um significado quase divino ou sagrado*”¹¹⁷. Por isso, Schaff afirma que, de certa forma, “*Calvino pode ser considerado o pai da Nova Inglaterra e da república americana*”¹¹⁸.

Somente um americano eventualmente muito excêntrico alguma vez duvidou de que a bandeira americana tremulasse sobre a Nação Eleita do Senhor. Para muitos o americano foi concebido como um novo Adão em um novo Éden, e a nação americana, como a grande segunda chance da humanidade. Esse tema mítico da América como uma candeia sobre o monte e um exemplo para o mundo se tornou um elemento constitutivo das interpretações históricas da vida religiosa da nação.¹¹⁹

A influência da ética Calvinista na formação dos Estados Unidos é notória também em alguns dos mais importantes documentos da história americana. Trata-se da cristianização da nação que permanece a despeito das convicções deste ou daquele líder, como Alfredo Valladão menciona no trecho abaixo:

Essa concepção especial da “coisa pública” tem sua raiz na forte tradição religiosa dos Estados Unidos. O sistema constitucional americano continua profundamente marcado pelo calvinismo dos “Pais Puritanos” do Mayflower. E essa forma de religiosidade é uma das principais referências, junto

¹¹⁷ MCGRATH, A. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 292.

¹¹⁸ SCHAFF, P. *History of the Christian Church*. Vol. III, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996, p. 445.

¹¹⁹ MCGRATH, A. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 293.

com a antiguidade romana clássica, dos “Pais fundadores” da nação. De fato, a organização social dos Puritanos nas primeiras colônias da Nova-Inglaterra retomava, em linhas gerais, o exemplo da Genebra de Calvino. Convencidos de serem um povo eleito, ao qual a Providência confiara a tarefa de “purificar” e de fazer “reviver” a religião, os colonos concebiam a sua comunidade qual uma “cidade-Igreja”, uma Nova Jerusalém em que “se viveria segundo o Evangelho”.¹²⁰

Considerando ainda a caracterização da ética protestante em pilares calvinistas e que redundou na virtude republicana, o autor também afirma que:

Ser devoto na América é uma virtude. A religião não está limitada exclusivamente à vida íntima dos indivíduos. As manifestações públicas à glória do Todo-Poderoso constituem a essência de um verdadeiro culto cívico. A Bíblia é onipresente, e os homens de Estado, assim como os simples cidadãos, pontuam os seus gestos e suas decisões éticas com referências ao livro sagrado. A República americana estabeleceu-se com a convicção da sua eleição divina. Foi a fé numa missão sagrada que conferiu força e coesão a este aglomerado dispar de imigrantes, de origens e de confissões tão diversas. Nos Estados Unidos, desde o início, religião é política. Mas o sucesso é ímpio se é fruto do orgulho, pois temos em nós as velhas tradições calvinistas, transformadas em simples sinais externos de cidadania.¹²¹

Na primeira carta da Virgínia de 1606, James I, pela graça de Deus, Rei da Inglaterra, Escócia, França e Irlanda, defensor da fé outorgou uma carta a um grupo de mercadores de Londres e Plymouth para colonizar uma parte da América, comumente denominada Virgínia. O primeiro povoado inglês permanente na América foi então estabelecido em maio de 1607, em

¹²⁰ VALLADÃO, Alfredo G. A. *O século XXI será americano*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1995, p. 50.

¹²¹ *Ibidem*, 1995, p. 51.

Jamestown ¹²². O objetivo da colonização daquele território foi declarado pelo Rei James neste documento:

Nós, louvando sumamente, e graciosamente aceitando, seus Desejos de Promoção de Obra tão nobre que poderá, pela Providência de Deus Todo-Poderoso, daqui por diante concorrer para a Glória de sua Divina Majestade, no propagar a Religião Cristã ao povo que ainda vive nas trevas e na miserável Ignorância do verdadeiro Conhecimento e Adoração de Deus, e poderá, com o tempo, trazer os Infiéis e Selvagens, que vivem nessas partes, à Civilidade humana, e a um Governo estabelecido e tranqüilo; por estas nossas Cartas Patentes, Nós graciosamente aceitamos seus humildes e bem intencionados Desejos e com eles concordamos. ¹²³

“A declaração da independência”, escrita em grande parte por Thomas Jefferson, no dia quatro de julho de 1776 foi aprovada pelos representantes dos Estados Unidos da América. Depois de pedirem “*ao Juiz Supremo do mundo*” que desse testemunho da retidão de suas intenções e, “*com firme confiança na Proteção da Divina Providência*”, hipotecaram mutuamente suas vidas, fortunas e honra sagrada em abono desta declaração. Declararam que “*todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais figuram a vida, a liberdade e a busca da felicidade*” ¹²⁴.

As mesmas características se encontram no primeiro discurso de George Washington, proferido no dia 30 de abril de 1789. Ele não pôde omitir suas “*ferventes súplicas ao Ser Onipotente que reina sobre o universo, que preside nos conselhos das nações, e cuja assistência providencial supre a*

¹²² SYRETT, H. C. *Documentos históricos do Estados Unidos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 3.

¹²³ *Ibidem*, p. 4.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 65-67.

todas as falhas humanas". Washington pediu que a benção do "Onipotente" consagrasse, "às liberdades e felicidade do povo dos Estados Unidos um governo instituído por ele mesmo com esses propósitos essenciais"¹²⁵.

O segundo discurso de posse de Abraham Lincoln, proferido no dia quatro de março de 1865, quase no fim da guerra civil americana é de grande importância para a verificação da influência política calvinista na política americana.

Ambos lêem a mesma Bíblia, oram para o mesmo Deus, e cada qual invoca Sua ajuda contra a outra. Parece estranho que homens se atrevam a pedir a ajuda de um Deus justo para arrancar o pão do suor do rosto de outros homens, mas não julguemos para não sermos julgados. As preces de nenhuma das partes poderiam ser atendidas. A de nenhuma delas o foi plenamente. O Todo-Poderoso tem seus próprios desígnios. Esperamos com otimismo e pedimos com fervor que o ponderoso flagelo da guerra passe depressa. Entretanto, se Deus quiser que continue até perder-se toda riqueza acumulada pelos duzentos e cinqüenta anos de labuta não reprimida do escravo, e até que cada gota de sangue arrancada com o chicote se pague com outra arrancada com a espada, como foi dito há três mil anos, ainda assim se dirá "os juízos do Senhor são totalmente verdadeiros e justos". Sem maldade contra ninguém, com caridade para todos, com firmeza no direito como Deus nos consente vê-lo, seja-nos permitido lutar por concluir a obra em que estamos empenhados, fechar as feridas da nação, cuidar do que tiver caído no campo de batalha, da viúva e do órfão, fazer tudo o que concorra para obter e acalentar uma paz justa e duradoura entre nós e com todas as nações.¹²⁶

Após alguns séculos, no intervalo entre a deflagração da Segunda Guerra Mundial e o ataque japonês a Pearl Harbor, mais precisamente no dia seis de janeiro de 1941, o Congresso aprovou a Lei de Empréstimos e Arrendamentos, autorizando a manufatura e exportação de artigos de defesa

¹²⁵ SYRETT, H. C. *Documentos históricos do Estados Unidos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 101.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 222.

para venda, arrendamento, empréstimo, transferência ou troca a qualquer país cuja defesa o presidente considerasse vital para a proteção dos Estados Unidos. Em seu discurso Franklin D. Roosevelt afirmou que a nação Americana “colocou o seu destino nas mãos, nas cabeças e nos corações de seus milhões de homens e mulheres livres; e sua fé na liberdade sob a direção de Deus” ¹²⁷.

Na manhã que se seguiu ao ataque do Império Japonês a Pearl Harbor, Roosevelt foi ao Congresso pedir uma declaração de guerra, que, no mesmo dia, foi declarada, “com confiança em nossas forças armadas – com a determinação irrestrita do nosso governo – alcançaremos o triunfo inevitável – se Deus quiser” ¹²⁸.

Até mesmo nos dias atuais, o discurso de George W. Bush, sobre o início da guerra no Iraque, evidenciou em certos aspectos a influência calvinista na política de guerra americana. Entre outras coisas, ele afirmou que a ocupação do Iraque se deu “com respeito a seus cidadãos, sua grande civilização e às crenças religiosas que praticam” para “remover uma ameaça e restaurar o controle do poder ao seu próprio povo”. O presidente americano se valeu da fé quando disse que “milhões de americanos estão orando com vocês pela segurança de nossos entes queridos e pela proteção dos inocentes”. Ele encerrou seu discurso dizendo: “Nós defenderemos nossa liberdade. Nós traremos liberdade para os outros. E nós venceremos. Que Deus abençoe nosso país e todos que o defendem” ¹²⁹.

¹²⁷ SYRETT, H. C. *Documentos históricos do Estados Unidos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995, p. 307.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 312.

¹²⁹ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u53194.shtml>. Acesso em: 21 Set. 2008.

As formas de culto influenciam decisivamente sobre a ética e a política, como também sobre a economia, porque a ação que a religião exerce sobre os homens é tão profunda que eles sempre se inclinaram a dar à organização do Estado formas tomadas da organização religiosa.¹³⁰

Por isso, certos resquícios dessa ética protestante calvinista permanecem ativos na vida social e política atual dos Estados Unidos, Inglaterra e de outras nações. Qualquer justificativa religiosa empreendida por estas nações, ainda que se pautem em causas humanistas, sociais, econômicas ou até políticas, não podem ser desvincilhadas da influência calvinista. Por isso, a importância da discussão ética desse assunto se dá pela inegável influência da ingerência calvinista que, de certa forma, ainda se encontra presente nas decisões atuais de grandes nações, como os Estados Unidos, e em reafirmar à sociedade os aspectos trágicos de guerras ou até de possíveis neocolonialismos, sendo tudo isto, então, justificável para eles.

¹³⁰ LERNER, Max. *Civilização Norte-Americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964, p. 29.

No comportamento social para caracterização da ética protestante podem ser destacadas, como sendo típicas, diversas correntes, que vão desde a tendência a estabelecer oposição radical entre Cristo e o mundo, porque ele é considerado demasiadamente puro para ser relacionado com assuntos terrenos, até a tendência contrária, de ver todo o setor da cultura como parte constitutiva do cristianismo, a cujos critérios tudo deve, pois, sujeitar-se. Há, porém, duas atitudes sociais que tendem a dominar os limites de onde quer que o protestantismo esteja. Uma é tentar transformar o meio cultural partindo de uma perspectiva milenarista, que centra o testemunho cristão no anúncio permanente do futuro Reino de Deus. Dentro da ética protestante, o Reino de Deus implica uma denúncia profética do mundo em seu estado atual e oferece, com a promessa de um mundo melhor, tema que inclusive, dividiu os fundamentalistas ¹³¹.

É uma forma de prevenção contra uma possível ameaça à integridade da própria fé. Assim, os grupos protestantes fundamentalistas tem um senso de antagonismo conectado com a convicção de ser uma minoria cercada de forças hostis. Adota-se assim um comportamento de desprezo para com o mundo que personifica o mal. Os membros “separados do mundo e dos outros que não crêem como eles”, pois eles são os únicos portadores da verdade, enquanto os outros estão no erro. Nesse confronto, podem surgir atitudes que variam da indiferença à hostilidade, do conformar-se pacientemente à pressão por obter conversão. ¹³²

A outra corrente também procura influenciar na cultura, porém está mais centrada no indivíduo e não em modelos para melhorar o mundo. O Reino de Deus é uma realidade escatológica, que não se realizará a não ser quando a história atual terminar. Sem dúvida, o cristão não está livre de responsabilidade como cidadão, porém seu papel no mundo é o de um indivíduo isolado, que

¹³¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 63.

¹³² ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 66-67.

abre caminho por si mesmo e não espera nem admite um esforço conjunto para mudar a situação.

Considerando ainda a ética protestante, a teoria e a prática da missão na história é um dado importante para se compreender o espírito com que se difundem hoje os movimentos derivados do protestantismo. Sua história pode ser dividida em dois períodos, e claramente separada pela guerra de secessão entre os Estados do Norte dos EUA, contrários à escravidão dos negros, e os do Sul, defensores e praticantes da escravidão. Essa guerra teve o seu início em 1861 e terminou em 15 de abril de 1865, com a vitória dos Estados do Norte e a conseqüente abolição dos escravos ¹³³.

O segundo discurso de posse de Lincoln, 4 de março de 1865. Companheiros e Concidadãos: Ambas as partes, tanto Norte quanto o Sul, liam a mesma Bíblia, e oravam ao mesmo Deus; e cada um invocava Sua ajuda contra a outra. Parece estranho que alguns ousem pedir uma justa assistência para retirar seu sustento do suor do rosto de outros homens; mas não deixai-nos julgar aqueles pelos quais não seremos julgados. As preces de ambas as partes não podiam ser responsabilizadas; e nenhuma fora respondida plenamente. ¹³⁴

Esse acontecimento teve conseqüência para a missão protestante, porque, com a vitória, foi colocado um fim a uma divisão interna do próprio protestantismo norte-americano e se iniciou uma atividade missionária de grandes projetos conjuntos, embora em mais de 50 organizações missionárias tenham perdurado ainda algumas diferenças básicas de orientação. Uma delas, que logo se manifestou com maior clareza, consistia em que os protestantes do Sul, representados sobretudo pelos Batistas e Presbiterianos, e

¹³³ APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p.83.

¹³⁴ MORRIS, Richard B. *Documentos básicos da história dos Estados Unidos*. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964, pp. 163-164.

que tinha cunho fundamentalista, seguiram uma teologia mais radical do que as do Norte ¹³⁵.

No período da construção de um movimento independente, fortaleceu-se como um movimento supradenominacional, sobretudo através de congregações, raramente afiliadas a alguma denominação e da criação de uma rede de institutos bíblicos, que em 1930 já eram cerca de cinquenta nos Estados Unidos, propagando uma linha uniforme de doutrina. O mesmo se pode dizer das missões independentes que foram amplamente desenvolvidas por instituições missionárias fundamentalistas.

A primeira associação protestante fundamentalista foi fundada em 1919: a Associação para os Fundamentos Cristãos do Mundo. Encarnando os objetivos do fundamentalismo, ela visava a “defender os fundamentos do cristianismo na vida pública estadunidense”; lutava contra o darwinismo e era a favor da “oração obrigatória nas escolas públicas, reafirmação do patriotismo americano e defesa dos valores tradicionais da família”. ¹³⁶

Para realçar melhor, Augustus Lopes exprime as seguintes denominações:

São formadas novas denominações, como a Associação Geral de Igrejas Batistas Regulares (1932), A Igreja Presbiteriana da América que em seguida mudou o nome para Igreja Presbiteriana Ortodoxa (OPC), liderada por J. Machen (1936), a Associação Batista Conservadora da América (1947), as Igrejas Fundamentalistas Independentes da América (1930) e muitas outras. No Sul dos Estados Unidos os fundamentalistas dominaram a maior denominação batista, a Convenção Batista do Sul, a Igreja Presbiteriana do Sul, a Associação Batista Americana e muitas outras denominações.

[...] Os fundamentalistas formaram também muitas associações e juntas missionárias, seminários e institutos bíblicos, periódicos, conferências bíblicas pelo país afora para

¹³⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, pp. 61-62.

¹³⁶ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 63.

evangelização e treinamento bíblico de pastores, missionários e obreiros.¹³⁷

Percebe-se então que a visão ético-teológica de João Calvino em sua conseqüência e cosmovisão centrada nos pilares da eleição e predestinação¹³⁸ teve grande aceitação nas gerações seguintes, indo da Reforma Protestante do século XVI, passando pelo holandês Cornelius Otto Jansen do século XVII, que latinizou seu nome para Jansenius, e seguindo ainda pela formação da nação norte-americana do século XVIII até os fundamentalistas do século XIX¹³⁹.

Devido a essas características, a doutrina de Calvino estabeleceu as bases de uma ética protestante, como também de uma ética do trabalho e do lucro favorável ao desenvolvimento do capitalismo.

¹³⁷ LOPES, Augustus Nicodemus. *Fundamentalismo e Fundamentalistas*. Disponível em <http://www.ipb.org.br/artigos/download/fundamentalismoefundamentalistas.doc>. Acesso em: 21 set. 2008.

¹³⁸ Segundo essa doutrina de João Calvino, os seres humanos seriam escolhidos por Deus, desde o nascimento, para a salvação ou para a condenação eterna. Essa escolha divina só seria conhecida depois da morte. Entretanto, alguns sinais poderiam indicar que um indivíduo estava predestinado ao céu ou ao inferno. Um desses sinais era o êxito nas atividades econômicas. Outro, era o trabalho duro e sóbrio. Assim, um comerciante que tivesse bons lucros e um trabalhador que se dedicasse com afinco a seu ofício, certamente estariam destinados por Deus à salvação.

¹³⁹ COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 177.

CAPÍTULO 3 – A ÉTICA, A ALTERIDADE E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Toda cultura e sociedade institui uma moral, isto é, valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido e à conduta correta e à incorreta, que são válidos para todos os seus membros. Culturas e sociedades fortemente hierarquizadas e com diferenças de castas ou de classes muito profundas podem possuir até mesmo várias morais, cada uma delas relacionada aos valores de seu grupo ou de sua posição social, em que cada um passa a apresentar a sua razão ou sua verdade.

Como base, inicia-se a análise do assunto com a explicação de Antônio Marchionni:

Durante três mil anos Ética e Moral foram sinônimos e significaram “o estudo da conduta”. Ambas designam o estudo teórico-histórico tanto dos princípios filosófico-teológicos quanto dos comportamentos práticos presentes na humanidade: racionais, religiosos, espiritualistas, materialistas, niilistas, pertencentes a qualquer tempo, lugar, forma, povo, grupo e pessoa. “A agir segue o ser”, diz um axioma filosófico milenar (*agere sequitur esse*). O ser específico do homem é o pensar. A pessoa atua conforme o seu pensamento, implícita ou explicitamente, exceto nos atos instintivos. Cada ato humano é um pensar-agir. Cindir ato e pensamento seria incompreensível. Nada impede que um texto de Moral estude os princípios teóricos e o agir prático. Aliás, é isso que sempre aconteceu, como diz a própria denominação de Filosofia Moral. Faz milênios que a Teologia Moral, matéria básica da Teologia até hoje, e que contém reflexões exaustivas dos princípios gerais e análises pormenorizadas de casos concretos (casuística).¹⁴⁰

No entanto, a simples existência da moral não significa a presença explícita de uma ética, entendida como filosofia moral, isto é, uma reflexão que discuta, problematize e interprete o significado dos valores morais. De forma

¹⁴⁰ MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 2008, p. 31.

que se passa a entender que toda a sociedade tende a naturalizar a moral, de maneira a assegurar sua perpetuação através dos tempos. De fato, os costumes são anteriores ao nascimento dos cidadãos e formam o tecido da sociedade em que vivem, de modo que, acabam sendo considerados inquestionáveis e tendem a ser naturalizados (isto é, são tomados como fatos naturais existentes por si mesmos). Aliás, não se trata só disso. Para assegurar seu aspecto obrigatório que não pode ser transgredido, muitas sociedades tendem a sacralizá-los, ou seja, as religiões os concebem ordenados pelos deuses, na origem dos tempos ¹⁴¹. Como as próprias palavras indicam, ética e moral referem-se ao conjunto de costumes tradicionais de uma sociedade e que, como tais, são considerados valores e obrigações para a conduta de seus membros.

A filosofia moral ou a disciplina denominada ética nasce quando se passa a indagar o que são, de onde vêm e o que valem os costumes. De acordo com Monique Canto-Sperber, a origem da palavra é:

Na língua grega existem duas vogais para pronunciar e grafar nossa vogal e: uma vogal breve, chamada *epsilon*, e uma vogal longa, chamada *eta*. *Éthos*, escrita com a vogal longa, significa costume; porém, se escrita com a vogal breve, *éthos*, significa caráter, índole natural, temperamento, conjunto das disposições físicas e psíquicas de uma pessoa. Nesse segundo sentido, *éthos* se refere às características pessoais de cada um, as quais determinam que virtudes e que vícios cada indivíduo é capaz de praticar. ¹⁴²

A filosofia moral ou a ética nasce quando, além das questões sobre os costumes, que se acredita ser uma questão cultural, também se busca compreender o caráter de cada pessoa, isto é, o senso moral e a consciência moral individuais. E é exatamente a partir de então que se tenta entender o

¹⁴¹ MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed.Vozes, 2008, p. 27.

¹⁴² CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. Rio Grande do Sul: Ed. Unissinos, 2001, p. 58.

Outro e procurar ter respeito por ele (assunto que é tratado mais profundamente no item 3.2 desta pesquisa), pois na questão da alteridade “é preciso enxergar a qualidade do outro, mesmo sendo ele diferente, distinto ou oposto a você”¹⁴³, e o cristianismo nasceu com este legado, e não como imposto pelo fundamentalismo.

Diferentemente de outras religiões da Antiguidade, que eram nacionais e políticas, o cristianismo, que originou o protestantismo, nasceu como uma doutrina de indivíduos que não se definem por seu pertencimento a uma nação ou a um estado, mas por sua fé num mesmo e único Deus (Monoteísmo), em que amam a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Em outras palavras, enquanto nas demais religiões antigas a divindade se relacionava com a comunidade social e politicamente organizada, o Deus cristão relaciona-se diretamente com os indivíduos que nele crêem. Isso significa, antes de mais nada, que a vida ética do cristão não é definida por sua relação com a sociedade, mas por sua relação espiritual e interior com Deus. Para Émile Durkheim:

Os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento. Os ritos não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial do seu objeto. Uma regra moral, com efeito, nos prescreve, assim como um rito, maneiras de agir, mas que se dirigem a objetos de gênero diferente. Portanto, é o objeto do rito que se deveria caracterizar para poder caracterizar o próprio rito. Ora, é na crença que a natureza especial desse objeto está expressa. Só se pode pois definir o rito após ter definido a crença.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios,

¹⁴³ SILVA, Alberto Prado. *Novo Dicionário Brasileiro*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1972, p. 25.

compreendendo, um tudo o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas.¹⁴⁴

Dessa maneira, pode-se entender que o cristianismo introduz duas diferenças primordiais na antiga concepção ética: A primeira é a idéia de que a virtude se define por nossa relação com Deus e não com a cidade (*a pólis*) nem com os outros. Nossa relação com os outros depende da qualidade de nossa relação com Deus, único mediador entre cada indivíduo e os demais. Por este motivo, as virtudes cristãs primeiras, que são condições de todas as outras, são a fé (qualidade da relação de nossa alma com Deus) e a caridade (o amor aos outros e a responsabilidade pela salvação dos outros, conforme exige a fé). As duas são privadas, isto é, são relações do indivíduo com Deus e com os outros, a partir da intimidade e da interioridade de cada um, exatamente para poder respeitá-los.

A segunda diferença é a afirmação de que todos são dotados de vontade livre – ou livre arbítrio – e que, em decorrência da desobediência do primeiro homem aos mandamentos divinos (ou o pecado original de Adão e Eva), nossa vontade se perverteu e nossa liberdade dirige-se espontaneamente para o mal e para o pecado, isto é, para a transgressão das leis divinas¹⁴⁵. Todos são seres fracos, pecadores, divididos entre o bem (obediência a Deus) e o mal (desobediência a Deus e submissão do livre arbítrio à tentação demoníaca). O cristianismo considera, portanto, que, em decorrência do pecado original, o ser humano passou a ter uma natureza fraca, incapaz de realizar o bem e as virtudes apenas pela força de sua própria vontade.

¹⁴⁴ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Paulus, 1989, pp. 67 – 68.

¹⁴⁵ CLARK, Davids. *Compêndio de Teologia sistemática*. São Paulo: CEP/ Cultura Cristã, 1988, pp. 216 – 217.

Fábio Comparato, descrevendo o que o “estar do mundo” significa concretamente para o homem, de acordo com a consciência cristã, diz:

A consciência ética, na teologia bíblica, é a principal característica de semelhança do homem com Deus. No mito da tentação sofrida pelo primeiro casal humano, como reiteradamente assinalado nesta obra, Eva lembra ao demônio a proibição, sob pena de morte, de se comer do fruto da árvore localizada no centro do jardim do Éden. “A serpente disse então a mulher: Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.”

Ora, em razão da sua característica própria de ser dotado de consciência ética, absolutamente original no seio da natureza, o homem é, em grande parte, autor de si mesmo.

Na concepção monoteísta da criação do mundo, o ser humano aparece como tendo saído pronto e acabado das mãos do Criador. Aliás, como pura criatura, seria um louco orgulho de sua parte pretender participar, de alguma forma, do ato de criação, pois esta é uma prerrogativa de Deus.¹⁴⁶

¹⁴⁶ COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp. 463-464.

Na verdade, a concepção cristã introduziu uma nova idéia na moral: a idéia do dever, isto é, a idéia de que a virtude é a obrigação de cumprir o que é ordenado pela lei divina, e que foi absorvido pelo fundamentalismo norte-americano do século XIX, que passou a discutir e questionar a teoria evolucionista de Darwin ¹⁴⁷.

Por meio da revelação aos profetas (Antigo Testamento) e de Jesus Cristo (Novo Testamento), Deus tornou sua vontade e sua lei manifesta aos seres humanos, definindo eternamente o bem e o mal, a virtude e o vício, a felicidade e a infelicidade, a salvação e o castigo.

Na grande questão da ética cristã, aos homens cabe reconhecer a vontade e a lei de Deus, cumprindo-as obrigatoriamente, isto é, por atos de dever. Este é o único que torna moral um sentimento para amar, e não ao contrário; uma intenção, a de tolerar o outro e não a intolerância; uma conduta, respeitá-lo sempre.

Com a concepção do ato moral como cumprimento voluntário do dever, isto é, como obrigação de obediência voluntária às leis divinas ou aos mandamentos divinos, o cristianismo legou à filosofia moral a distinção entre três tipos fundamentais de conduta: a primeira é a conduta moral ou ética, que

¹⁴⁷ Charles Robert Darwin (1809-1882), expôs suas idéias de forma sistemática, sobre a vida natural, no célebre livro *A origem das espécies* –, título completo: *Da origem das espécies por via de seleção natural, ou a conservação das raças favorecidas na luta pela vida* – cujo ponto final ao texto foi posto em 1858 e a publicação deu-se no ano seguinte, em 24 de novembro de 1859. Afinal, o título da primeira impressão foi exatamente *A origem das espécies por meio da seleção natural* e a editora foi a respeitada John Murray, de Londres. Suas teses foram alternativas às visões teológicas sobre a natureza, ainda muito influentes durante o século XIX, mesmo nos círculos filosóficos e científicos. As explicações de Darwin, segundo ele mesmo, são opções materialistas às principais dúvidas de então, acerca dos organismos vivos, animais e vegetais, suas funções, estruturas, origem e mutações. Utilizando o método hipotético-dedutivo e influenciado por Lamarck, Darwin formulou uma cadeia de deduções lógicas, numa linha de raciocínio evolucionista, e suas teorias estabeleceram o estatuto científico da Biologia.

O elemento fundamental do Darwinismo é que o fator primário, o dado primordial e responsável pela evolução dos organismos é o processo de seleção natural, definido como a contundente preservação de diferenças, variações e hierarquias individuais, consideradas favoráveis à evolução das espécies, e a destruição daquelas que lhes são prejudiciais.

se realiza de acordo com as normas e as regras impostas pelo dever; a segunda é a conduta imoral ou antiética, que se realiza contrariando as normas e as regras fixadas pelo dever; e por fim, a conduta indiferente à moral, a da intolerância, quando se age em situações que não são definidas pelo bem e pelo mal, e nas quais não se impõem as normas e as regras do dever e também não se reconhece a alteridade ¹⁴⁸.

Emmanuel Lévinas descrevendo a alteridade como estatuto ético apresenta a seguinte proposta,

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. ¹⁴⁹

Então, para Lévinas, a ética se caracteriza formalmente como sendo da alteridade, e *“onde a religião é fundada pela ética onde ela tem a permissão de promover uma sociedade na qual o particularismo religioso é dependente”* ¹⁵⁰.

¹⁴⁸ MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 2008, pp. 104-105.

¹⁴⁹ MELO, Nélcio Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003, p. 201.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 265.

Falando de alteridade e a sua relação com a ética, ela visa estabelecer a presença da religião nas estruturas do pensamento e nas modernas concepções da subjetividade humana. Sidekum afirma que *"a religião é o outro da modernidade que foi reprimido"* ¹⁵¹. A modernidade considerava a religião como algo sem valor, campo que não podia ser medido ou autenticado, inepto de critérios empíricos e lógicos e, desta forma, a reprimiu e a distanciou das estruturas do pensamento ¹⁵². Deste modo, é plausível considerar e pensar a religião como alteridade da modernidade dentro de conceitos éticos nas estruturas de pensamento pós-modernos. O modo de raciocinar da modernidade se preocupa com a questão da diferença como operação irreduzível ao pensamento moderno que tende a reduzir tudo à noção de identidade, exatamente onde está ou encontra-se o outro.

Creio que no desenvolvimento posterior dessas categorias e conceito de "Alteridade" e de outros aqui trabalhados vai continuar sendo um aporte imprescindível nos esforços de construir uma nova Filosofia Ética ou uma nova Ética e um novo humanismo. ¹⁵³

Visto ser a condição da possibilidade da metafísica àquilo que ela nega e reprime, ou seja, a diferença e a alteridade, já que Lévinas como autoridade no assunto preferiu trabalhar assim, o pensamento da modernidade visa não somente a lançar luzes sobre o que foi excluído, mas mantê-lo fora dos domínios do pensamento metafísico que tende a assimilar o diferente e tornar o Outro, o desconhecido, o reprimido, em algo idêntico de si mesmo. Assim, o não conhecido, ou não mensurável, é analisado como ruptura, sempre colocado em estruturas lógicas do conhecimento para a devida adaptação e

¹⁵¹ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 240.

¹⁵² LYON, David. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 56-57.

¹⁵³ SIDEKUM, op. cit., p. 371.

controle. O reprimido na metafísica se dá como referência neutra, como negação da alteridade. Lévinas, por sua vez, aventura-se a dar um novo passo: “desarraigá-lo das amarras da ontologia para libertar o homem, constituir a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade”¹⁵⁴. Como escreveu Nélio Vieira de Melo:

Etimologicamente, alteridade é a condição do outro (*otherness*)... muitos modernistas entenderam a alteridade pela sua potência disruptora, muito embora sem localização exata. Com o nascimento e desenvolvimento das teorias feministas e discursos pós-coloniais, o termo tem tomado um valor renovado, privilegiado como posição de crítica à cultura dominante – que não pode pensar, endereçar ou permitir de forma nenhuma – mais do que mero lugar de escapatória romântica.¹⁵⁵

No diálogo dos conceitos de tolerância e intolerância, reconhecendo ser a primeira a norma ou o princípio da liberdade religiosa, e que ainda foi considerada, às vezes, um termo pouco apto a designar este princípio, que também poderia significar “suportação”, mas que na realidade foi emblema daquela liberdade, a tão sonhada pelas colônias norte-americanas, e que desde as primeiras lutas que se empreendeu e por meio das quais se afirmou em formas que são, ainda hoje, fracas ou incompletas, e onde a intolerância é o contrário de tudo isso.

A questão da liberdade religiosa nos Estados Unidos do século XIX, portanto, vai além da discriminação ou da tolerância e intolerância, e também além do pluralismo das denominações, até o princípio essencial da separação da Igreja do Estado, representado na proibição constitucional a qualquer “estabelecimento de religião”. Levando em conta a experiência da Europa bem como a dos primitivos colonizadores puritanos, a geração do famoso *Remonstrance* de Madison verificou que

¹⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 11.

¹⁵⁵ MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003, p. 245.

o reconhecimento oficial de um “estabelecimento religioso” tolheria a liberdade religiosa.

Existem certos polemistas que indagam se uma democracia pode permanecer indiferente à religião quando sua fé mais profunda se baseia em premissas religiosas. Poder-se-ia responder que a neutralidade religiosa oficial do governo não implica a indiferença religiosa pessoal de seus membros.¹⁵⁶

Nenhum outro termo poderia, por isso, substituí-la. Desde as lutas vividas por eles, inclusive na guerra civil, ou nas questões teológicas pelos fundamentalistas, a tolerância foi considerada como a coexistência pacífica entre as várias confissões religiosas.

Então, tornam-se relevantes algumas perguntas normativas como: onde reconhecê-la? Como discerni-la? Certamente, há muitas respostas, porém, esta, que é inicial, ajudará a pensar sobre ela como uma idéia ou um movimento que inspire ódio, pode-se dizer que é intolerante. A intolerância está situada no início do ódio, no pensar diferente ou não concordar com o outro. Se o indivíduo não a detiver, será tarde demais. O excerto a seguir complementa a idéia:

A intolerância em relação ao outro é natural na criança, como o instinto de se apropriar de tudo o que lhe agrada. Aprendemos a tolerância, pouco a pouco, como aprendemos a controlar o esfíncter. Infelizmente, se conseguimos controlar bastante bem nosso próprio corpo, a tolerância exige a permanente educação dos adultos.

A intolerância mais perigosa é sempre aquela que, na ausência de qualquer doutrina, nasce dos impulsos elementares; por isso é que ela é difícil de ser identificada e combatida com a ajuda de argumentos racionais.¹⁵⁷

¹⁵⁶ LERNER, Max. *Civilização Norte-Americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964, p. 26.

¹⁵⁷ BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro internacional sobre a intolerância*. Rio de Janeiro: Bertard Brasil: 2000, pp. 17 - 18.

A ética, a alteridade e a tolerância religiosa pressupõem o que sempre foi o desejo da nação norte-americana em sua gênese, mas que ao longo da historiografia foi interrompida pelo fundamentalismo, o que seria mais ou menos viver num estado vigiado ou de modelo Panóptico ¹⁵⁸. Para Paulo Freire “*O tolerante, em última análise, é uma pessoa disposta, bondosa ou benevolmente, a perdoar a inferioridade do outro*” ¹⁵⁹.

O que se percebe então é que nenhum problema incomodou por mais tempo e tão profundamente o homem como a liberdade, e até porque foi interrompido pela intolerância. E, no que foi considerado no início do texto como cosmovisão, nenhuma crença religiosa importante chegou a surgir completamente independente de outras mais tradicionais. Aquelas que os homens observam são produtos que vieram se acumulando através de gerações e se alicerçaram na experiência e nas reflexões.

Portanto, diante de tudo que foi apresentado no presente trabalho, é preciso então entender que nenhuma crença, quer secular ou religiosa, por outro lado, poderá atingir o valor verdadeiro para qualquer indivíduo a menos que ele a adote realmente. É de fato, para ele, imperativo que primeiramente se submeta a ela para aprender sobre ela, dominar suas doutrinas, participar das atividades da comunidade e aceitar sua disciplina. Por fim, o Outro se não

¹⁵⁸ O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções – trancar, privar de luz e esconder – só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha.

¹⁵⁹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 23.

está preso a ela, acabará ficando, já que o que procurava antes era a liberdade e posteriormente o respeito.

3.1 O OUTRO, A LIBERDADE E O RESPEITO

São cinco os gêneros supremos do ser, enunciados por Platão em sua obra o *Sofista*: o ser, o repouso, o movimento, o idêntico e o outro ¹⁶⁰. Para Platão o motivo para admitir o outro como um gênero à parte é o seguinte: o repouso e o movimento, ambos são, portanto, sob o aspecto do ser, idênticos, embora sejam também diversos um do outro, e essa diversidade é exatamente como é a sua identidade. O outro, ou seja, o diferente é, portanto, um gênero igualmente originário e irreduzível aos outros quatro.

Pedro Oro, fazendo a sua análise sociológica sobre o fundamentalismo norte-americano trabalha a questão da demonização do inimigo e apresenta o Outro usando a seguinte fala,

Os fundamentalistas colocam-se em oposição aos outros, mesmo cristãos, por não viverem radicalmente, os axiomas da fé, e em oposição às maiorias sociais. Tem consciência de ser um povo fiel, uma minoria eleita. Sentem-se tocados por Deus, portadores de uma verdade absoluta, virtuosos e perfeitos. Tem bem nítidos os limites que os dividem dos outros. Os outros, a grande maioria, são apóstatas, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo. Enquanto o “nós” (fundamentalistas) constitui o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis. Haja o que houver na história, buscam permanecer firmes nos princípios tradicionais, o que equivale a dizer, na vontade perene e imutável de Deus. Esses eleitos e fiéis defendem suas oposições entrincheirados nos seus grupos e comunidades. Os outros, que não estão no caminho da salvação e não aderem à verdade, são o inimigo.

¹⁶¹

¹⁶⁰ PLATÃO. *Diálogos*. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural: 1987, p. 155.

¹⁶¹ ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 127.

De forma que, no final do livro, ele ainda passa a fazer um veemente apelo,

Enquanto não houver em nossas sociedades um processo de mudanças, humanizante e socializante, é urgente que se continue a aprofundar a compreensão do sentido que extravasa da prática religiosa fundamentalista e por que, nela, inevitavelmente e para sempre O OUTRO É O DEMÔNIO!¹⁶²

O outro aparece ou se manifesta, então, como uma resistência que Lévinas chama de “*resistência ética*”¹⁶³. Ela, por sua vez, abre a dimensão do infinito que, por conseguinte, confronta o irresistível movimento do mesmo. Essa manifestação de exterioridade que se apresenta de maneira direta a um eu, e que pode permitir a ele uma autonomia, é denominada rosto.

A autonomia é entendida como liberdade que não precisa de justificação fora de si, isto é, justifica-se a partir de si mesma. Enfim, assegurando a identidade dos seres. No surgimento de algo estranho, no choque com uma realidade distinta, surge o incômodo que poderá ser a intolerância e que vai impossibilitá-lo desta liberdade. Torna-se então necessária a apropriação, a integração dessa diferença no movimento livre do eu, ou seja, é preciso ultrapassá-lo e integrá-lo nessa vida. Ora, a verdade é precisamente essa vitória e essa integração. Assim, a liberdade age como processo de integração da diferença coincidindo com a verdade, uma liberdade que poderá não ser justificada. A procura pela verdade ocorre como uma espontaneidade que não encontra limite e reduz toda a diferença no mesmo. O impacto desse encontro é incontestável pela evidência, ou seja, a relação com o outro, a verdade desse outro, não anula a liberdade, pelo contrário, coincide com ela.

¹⁶² ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 172.

¹⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.37.

Ângela Arruda afirma que:

Ao designar o caráter do que é outro, a noção de alteridade é sempre colocada em contraponto: “não eu” de um “eu”, “outro” de um “mesmo”. É sempre a reflexão acerca da alteridade que precede e permite toda definição identitária do outro.¹⁶⁴

Destaca-se aqui um primeiro traço da apresentação do mesmo: o seu processo de identificação é a atividade de apropriação, redução do outro ao mesmo. A busca pela verdade é entendida, assim, como espontaneidade por parte de um ser livre e, por conseguinte, graças a essa verdade podem-se compreender as coisas ao redor.

Começa, então, o jogo de poder e que muitas vezes foi usado pelos fundamentalistas, pois, a apropriação das coisas exteriores pela liberdade pelo recurso aos Neutros – universalização, generalidade, conceituação – não é apenas um exercício de compreensão, mas a posse, a redução do outro, uma supressão da singularidade. Tal exercício é a suspensão da independência na manutenção desta realidade.

Vê-se, desta maneira, “*que aquilo que é outro está, desde sempre, sob o meu poder, ficando de refém das estratégias do pensamento*”¹⁶⁵. Parece-nos que nada se antepõe a essa liberdade do eu. Sendo assim, surgem as perguntas: será que isso se sucede com os homens? Os homens são como as coisas? Não poriam eles em causa essa liberdade? O uso da força ou da violência, sejam elas por disputas ou querelas teológicas, poderia opor essa liberdade, todavia, pode-se opor, também, as liberdades. Tal atitude caracteriza a situação de guerra ou até de disputas, mas, tanto em uma quanto na outra, a

¹⁶⁴ ARRUDA, Ângela. *Representado a alteridade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002, p.48.

¹⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.39.

livre vontade pode fracassar sem, por isso, ser colocada em questão. Como liberdade ela poderia não renunciar ao seu direito e anunciar a revanche. Desta maneira, o mesmo não é posto em questão por outrem.

Ângela Arruda discorre sobre esta questão, de forma muito interessante:

Os modelos do outro-semelhante, ou do outro-próximo / afastado, trazem à cena um duplo paradoxo: com a alteridade, o constitutivo do mesmo, ao tornar-se outro, é expulso do espaço intersubjetivo; com a alteridade, o próximo que contribui para a vida do grupo foge ao campo das formas de sociabilidade. Esse paradoxo impede pensar a alteridade. No quadro das práticas figuram as diferentes formas de violência, desprezo, intolerância, humilhação, exclusão; os discursos veiculam representações e teorias. As primeiras se caracterizariam por serem elaborações intelectuais de um fantasma de profilaxia.¹⁶⁶

Para Lévinas, o homem constitutivamente possui em seu ser a nota de uma real alteridade, e que passa a distingui-lo como ser para o Outro quando diz: “*O rosto, como epifania, revela e manifesta que o Outro é sempre alteridade e exterioridade*”¹⁶⁷. Sua estrutura físico-psíquica ordena-se para o Outro, “*porque é abertura e exterioridade*”¹⁶⁸.

Pode-se ainda apresentá-lo e dizer que, em confronto com o mundo ou com suas questões diversas, conforme ponderado pelo fundamentalismo, o indivíduo afirma-se como o outro homem, pois nasce separado, distinto, desde sua origem, desde sempre. Há então a possibilidade de construir um mundo

¹⁶⁶ ARRUDA, Ângela. *Representado a alteridade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002, p.58.

¹⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.46.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.46.

próprio, um projeto único revestido de identidade singular e diversa. Por causa dessa singularidade, possui história e biografia, então ele não seria o demônio. O Outro está, e sempre estará, além da totalidade, da compreensão do mundo, do sentido constituído por uma interpretação que supõe qualquer sistema ou todos os sistemas e subsistemas do mundo. Transcende as determinações e os condicionamentos da totalidade, revelando-se como extremamente oposto, resistindo à totalização massificante. É sempre o Outro, mas não o demônio, o homem com direitos. Não é algo: é alguém. Não é uma coisa: é uma pessoa autônoma. Não é um objeto manufaturado pelo sistema: é o Outro, sempre incondicionado pela totalidade.

A categoria que o define de modo mais preciso é a exterioridade, vista sob dois ângulos. No sentido histórico suplanta as duas precedentes, a cósmica e a físico-vivente. Subentende-se daí que a exterioridade por excelência é o próprio homem, em vistas de que só ele opera a história.

De outra parte, designada pela palavra “fora”, a exterioridade é concebida como transcendência ao ser remetida para além da totalidade ensimesmada. O outro, neste caso, é exterior, lançado para fora do sistema que o aliena.

É também “o livre”. A nota da liberdade o constitui autônomo e singular desde o momento do nascimento, em que a lógica da alteridade funda-se a partir do abismo da sua liberdade, que é expressão de sua incondicionalidade, de sua situação existencial privilegiada.

Antônio Sidekum diz que:

Durante o século XIX filósofos e teólogos ensinaram que a pessoa é constituída pela consciência atual de si mesma, identificada com a consciência, sendo a autonomia da mesma que define o ser humano como espírito livre ¹⁶⁹.

E também:

A realidade humana é radicalmente liberdade que se identifica com a consciência e a existência. A liberdade consiste em seu exercício, que é escolha, não atributo de uma natureza (humana) que não existe. A liberdade, portanto, é escolha radical do homem, pura contingência, escolha absurda. O homem se escolhe; escolhe sua situação, suas condições de existência, seus valores. Por suas escolhas particulares o homem, pouco a pouco, escolhe sua essência. Assim, a existência precede a essência. A liberdade se radicaliza e se defronta com a alteridade absoluta do outro. ¹⁷⁰

O rosto indica o que se manifesta do Outro ¹⁷¹. Ele não acoberta aparências e máscaras, e isso, para cada vez mais torná-lo livre. Revela a sua corporalidade, a sua realidade “carnal” (a sua situação social e existencial). Expressa o homem todo, unidade substancial, ser histórico-social, inserido no mundo. Põe a nu a identidade de sua singularidade e do ambiente cultural do qual é proveniente.

¹⁶⁹ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 242.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 243.

¹⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.47.

Quando o “*Outro fala a partir de si revela a sua alteridade*”¹⁷², que a razão não perscruta a partir de si mesma, porque não consegue analisá-lo e estudá-lo desde o sistema, o mesmo que é imposto a ele e que tenta aliená-lo com a sua intolerância. Somente ao Outro se pergunta não só por seu nome, mas também por sua biografia e atitude atual, e porque afinal de contas, como dito acima, é um ser livre ou que procura encontrar a liberdade, a mesma que vai fazer com que ele seja respeitado.

A liberdade é de fato um tema sempre em discussão. De certa forma, é a propriedade do homem que mais sofre o cerceamento das censuras, das repressões e prepotências. Por isso mesmo, ela é glorificada como ideal instigador de transformações, de mudanças revolucionárias, e principalmente para o Outro diante de sistemas que possa aliená-lo ou não permiti-lo pensar. Antônio Sidekum usa a seguinte asserção:

A liberdade é a disposição da vontade humana pela qual o sujeito, diante de valores determinados e limitados, pode tomar ou não tomar decisões e ainda escolher seus modos. O sujeito tem consciência de sua liberdade, antes e depois de suas decisões, mas a liberdade varia de sujeito para sujeito e é excesso sobre qualquer determinação.¹⁷³

¹⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.49.

¹⁷³ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 246.

A disposição da vontade humana, mencionada por Sidekum, permitiu deflagrar o grande e principal movimento do século XVIII, a Revolução Francesa de 1789¹⁷⁴ com a flama da insurreição, movida pelo ideal da liberdade, da igualdade, e da fraternidade, que fora também a mesma impulsionada pelos ideais iluministas, a que abriu o caminho para a independência das colônias norte-americanas que sonhavam com a liberdade. Significava então lutar contra a força do seu tempo, para então fazer cair o antigo regime.

¹⁷⁴ À medida que os burgueses, a partir do século XVIII, consolidavam cada vez mais seu poder econômico (com a Revolução Industrial), e seus valores intelectuais (com o Iluminismo), as instituições feudais do Antigo Regime da Era Moderna iam sendo superadas. Os avanços da burguesia levaram essa camada a revolucionar a estrutura vigente, pois só o domínio político poderia assegurar-lhe o poder, permitindo que ela dirigisse o Estado no sentido de atender a seus interesses.

As revoluções burguesas repercutiram em todo o Ocidente, completando o processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Com elas inaugurou-se a Época Contemporânea, após a Revolução Francesa ter promovido a queda do modelo clássico do absolutismo europeu.

A sociedade francesa da segunda metade do século XVIII era estratificada em três ordens sociais: o Primeiro Estado, constituído por membros do clero; o Segundo Estado, formado pela nobreza; e o Terceiro Estado, que representava a grande maioria da população.

A Revolução Francesa representou a primeira grande vitória da burguesia no sentido de ocupar o poder político e assim organizar o Estado de modo a favorecer seus interesses. Superando os entraves do mercantilismo e do regime absolutista, a burguesia francesa conseguiu canalizar a insatisfação das camadas populares, usando-a em proveito próprio para concretizar suas propostas de caráter liberal.

No dia 14 de julho de 1789, a multidão amotinada reuniu-se em frente à Bastilha, fortaleza e prisão política, símbolo do absolutismo francês. Os rebeldes, mais de 30 mil, haviam conseguido fuzis e canhões e queriam pólvora e cartuchos. A Bastilha foi tomada, os poucos presos, libertados e o seu comandante, decapitado. A Revolução ganhou definitivamente as ruas. O rei estava acuado e muitos nobres fugiram diante do acirramento dos conflitos.

Os deputados iniciaram o processo de redação da Constituição, votando uma declaração geral de princípios que pretendia ser universal. De fato, ela teve repercussão internacional e foi traduzida em vários países. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, contendo um preâmbulo e dezessete artigos, foi influenciada pelas declarações liberais feitas pelas colônias inglesas na América na época de sua independência.

A Declaração afirmava que todos os homens nascem iguais e continuam iguais perante a lei. A liberdade era vista como o direito do indivíduo de fazer tudo aquilo que não prejudicasse o Outro. Os direitos nela consagrados representaram a vitória do liberalismo, dos ideais iluministas. Eram as idéias de liberdade, de igualdade e de fraternidade.

Pensando desta forma, Sidekum vai mais além ao dizer:

É a liberdade o modo pelo qual a vontade tende à ação, possibilitando ao sujeito espiritual ser o criador de seus atos, responsável por eles e, subjetivamente, por eles ser marcado. Com a possibilidade de opção que a liberdade oferece, o homem torna-se uma realidade inquieta diante das necessidades históricas conhecidas. Busca um valor próprio, definitivo. Nesta busca, para satisfazer suas necessidades, pode proceder de um valor a outro de modo horizontal, passando do relativo ao absoluto, sem uma resposta definitivamente satisfatória. Deste modo de proceder tem origem a insatisfação humana, que faz o homem continuamente desejar os desejos novos, acompanhados da esperança de superar a angústia dos próprios sujeitos.¹⁷⁵

No tocante à definição e à existência da liberdade, há interpretações contraditórias. Duas tendências a encaram de modo diferente. Para os partidários do determinismo¹⁷⁶, o homem não é livre. Vive iludido com o anseio e a possibilidade da liberdade. Na prática, porém, acha-se imerso em situações que forçam a viver condicionado por determinações sociais, culturais, econômicas e biológicas. Por outro lado, os defensores do livre-arbítrio

¹⁷⁵ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 246.

¹⁷⁶ O determinista afirma que as volições humanas são determinadas por diferentes influências que atuam como razões, motivos, antecedentes, etc., controlando o exercício da vontade num sentido ou noutro.

Há, entretanto, duas classes deterministas. Spinoza, Hobbes, Huxley são deterministas; também são Edwards, Hodge e Patton; mas estes últimos adotam um determinismo bem diferente daquele que os três primeiros defendem. O primeiro trio é formado de deterministas físicos; o segundo, de deterministas psíquicos.

O determinismo físico atribui causalção física a fenômenos psíquicos. Os materialistas e os panteístas concordam com este ponto de vista, em detrimento de toda responsabilidade e moralidade. Esta doutrina exclui a alma e torna o homem pouco melhor do que uma máquina, dirigida por forças cegas.

O determinismo psicológico, porém, ensina a determinação pelo caráter, pela razão, motivos, persuasão, etc. Reconhece a relação existente entre as faculdades humanas, bem como a influência do caráter e dos antecedentes racionais, e o poder dos ateuos ou persuasão para determinar vontade.

admitem a liberdade como princípio de autonomia, como dado mediante o qual o homem é senhor de seus atos ¹⁷⁷.

Para Seymour Martin Lipset:

O protestantismo americano do século XIX, embora calvinista de origem, relativamente cedo em sua história se tornou arminiano. Uma grande maioria das denominações calvinistas, bem como muitas das não-calvinistas, aderiram às “doutrinas do livre-arbítrio, da gratuidade da graça e da esperança ilimitada da conversão de todos os homens”.

Para se manterem após a separação, praticamente todos os grupos protestantes passaram a ser proselitistas. Mesmo porque a crença calvinista na predestinação dificilmente podia sobreviver aos apelos piedosos dos missionários resumidos no lema “vinde a Jesus”. O protestantismo americano, com sua ênfase na conquista da graça pelo indivíduo, reforçou a ênfase na realização pessoal que predominava no sistema de valores civis. Ambas as séries de valores afirmavam a responsabilidade individual e rejeitavam o *status* hereditário.

¹⁷⁸

Sob o ponto de vista da concepção popular, a liberdade, em certas circunstâncias, é vivida em sua experiência e identificada com a atitude de fazer o que bem se entende, o que pareça melhor a cada indivíduo. Há de se

¹⁷⁷ O homem é livre para escolher, mas a vontade não age independentemente de todas as considerações, mas é determinada pelas outras faculdades, pelo caráter ou natureza, por estímulos extremos, e é sempre limitada por Deus e está sujeita às leis do universo em que vivemos, incluindo as leis de nosso próprio ser. Propriamente falando, não é a vontade que age, mas é o homem todo que quer.

Livre-agência significa que o homem age livre de compulsão proveniente de qualquer poder extremo, e ele age em harmonia com sua própria natureza, sob influência de seu conhecimento, seus desejos, sentimentos, inclinações e caráter. Mas o homem não é independente de Deus, nem das leis do universo, nem de sua própria natureza. A Bíblia ensina que o homem é um agente livre, ordena-lhe que escolha e o considera responsável pela sua escolha. Se o homem não fosse um agente livre, não teria responsabilidade. Em geral, ele age como pensa e sente, de acordo com seu caráter ou natureza. A livre-agência, entretanto, tem os seus limites. Existem muitas coisas, dentre as que mais profundamente nos afetam, com as quais a livre-agência do homem não tem interferência de espécie alguma.

¹⁷⁸ LIPSET, Seymour Martin. *A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 183.

considerar que, de vez em quando, é possível escutar a expressão em que “cada um é dono de seu próprio nariz”. Assim, pode-se afirmar que ser livre é seguir os ditames da própria consciência, sem contar muito com as interferências exteriores. Porém, obviamente, este pensamento não é o defendido no presente trabalho.

Antônio Sidekum expressa que:

A liberdade encontra-se em situações concretas que a determinam, a condicionam, por meio de fatores biológicos, sociais, psicológicos, religiosos, que são os elementos essenciais da cultura e, em consequência, a diversidade da experiência cultural. Há fatores biológicos que alteram a personalidade do sujeito e, conseqüentemente, seu comportamento, como as modificações causadas no psiquismo por tratamentos hormonais e as manipulações genéticas sobre o indivíduo humano.¹⁷⁹

No aspecto filosófico, Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo existencialista francês absolutizou a liberdade como princípio que define o homem e como fonte da qual se originou todos os valores. Ele identificou o homem com a liberdade. A realidade humana é radicalmente liberdade.

O homem não é uma essência fixa: É apenas um projeto: aquilo que projeta ser [...] Primeiramente existe, surge e se descobre no mundo; é só, posteriormente, que se define, que será aquilo como a si próprio fizer.¹⁸⁰

¹⁷⁹ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 247.

¹⁸⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 12.

O homem é simplesmente o que ele faz. Não é apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como se deseja após o impulso para a existência. Esta consciente de projetar-se no futuro, “*pois é um projeto que se vive subjetivamente*”¹⁸¹ [...] “*É a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem todos os seus empreendimentos*”¹⁸².

Através de cada circunstância concreta, a liberdade não tem outro fim senão querer-se a si própria. O homem a deseja e procura como fundamento de todos os valores¹⁸³. Para Sartre ao querer a própria liberdade, o homem descobre que:

Ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se assim tomo igualmente a dos outros como um mesmo fim.¹⁸⁴

De acordo com Sidekum:

Há uma contínua pressão social que transtorna o comportamento humano, modificando as atitudes da consciência individual e o próprio uso da liberdade. Existem limitações e normas a serem seguidas em toda a parte. O

¹⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 12.

¹⁸² *Ibidem*, p. 15.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 25.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 25.

indivíduo sente-se cada vez mais subjugado e impossibilitado de usar sua própria liberdade. Enquadra-se, despersonaliza-se para poder viver em meio à pressão social ou do grupo em que padece.¹⁸⁵

Por conseqüência, a responsabilidade atribuída ao homem é total. Ao escolher-se, ele escolhe as suas circunstâncias, as condições de sua existência, os seus valores. Torna-se portanto, responsável por aquilo que escolheu e tal responsabilidade envolve toda a humanidade.

3.2 A ÉTICA E A TOLERÂNCIA AO OUTRO

O capítulo três foi iniciado descrevendo-se a ética e procurando relacioná-la à alteridade e à tolerância religiosa frente ao Outro. Aquele que fala e clama diante de alguém que é interpelado a escutar a sua voz ou a sua palavra. Deste modo, a consciência ética foi vista como a capacidade que se tem de escutar a voz do Outro, de estar atento diante de seu mistério. É o saber abrir-se a ele para assumi-lo na responsabilidade.

Os dois tipos de consciência têm diante de si o Outro, no entanto distinguem-se pelo modo de assumi-lo. A consciência ética, perante a palavra do Outro, deixa-se questionar por ela. A consciência moral coloca-se diante do indivíduo como se fosse uma coisa silenciosa, pois, na dialética da dominação, encontra-se coisificado e alienado.

Quem usa a palavra de maneira revelada consegue prestar ouvidos ao Outro e empreender com ele a senda da libertação. *“Saber escutar a voz do Outro é saber dispor-se para que sua interpelação surpreenda a segurança da*

¹⁸⁵ SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003, p. 248.

gente, a instalação e o mundo que nos cerca, como um clamor perigoso e inquietante de justiça"¹⁸⁶. Essa exigência, interpelada pela voz do excluído, repercute como profecia, como desafio assumido por aquele que não teme o risco. De um modo concreto, o que tem consciência ética ouve a voz da mulher sufocada numa cultura patriarcal, a do filho objetificado pela pedagogia autoritária e a do irmão alienado no nível sociopolítico-econômico.

Sendo assim, pode-se refletir o que diz o mestre Paulo Freire na pedagogia da tolerância:

A tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao tolerado. Mais ainda, na tolerância verdadeira não há propriamente o ou a que tolera e ou a que é tolerado (a). Ambos se toleram.

Por isso mesmo, na tolerância virtuosa não há lugar para discursos ideológicos, explícitos ou ocultos, de sujeitos que, julgando-se superiores aos outros, lhes deixam claro ou insinuam o favor que lhes fazem por tolerá-los.

Ninguém é verdadeiramente tolerante se se admite o direito de dizer do outro ou da outra: o máximo que posso fazer é tolerá-lo, é agüentá-lo. A tolerância genuína, por outro lado, não exige de mim que concorde com aquele ou com aquela a quem tolero ou também não me pede que a estime ou o estime. O que a tolerância autêntica demanda de mim é que respeite o diferente, seus sonhos, suas idéias, suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente. O que a tolerância legítima termina por ensinar é que, na experiência, aprendo com o diferente.¹⁸⁷

Na pedagogia de Paulo Freire, o que se percebe e aprende é que o respeito ético é sempre direcionado a alguém e à sua liberdade. Sua consciência ética jamais pode prescindir do encontro da voz que interpela, a partir de sua exterioridade, com aquele que a escuta.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis/ RJ: Ed. Vozes, 2006, p. 70.

¹⁸⁷ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 24.

No nível da consciência ética, a conscientização é fator preponderante. É algo necessário, que se presume da verdade de que o rosto do Outro, por ser exterioridade, é desejo ilimitado de libertação. A verdadeira libertação que depende exclusivamente da consciência que foi formada para a liberdade e para a ação de libertar. Daí que recebe a peculiaridade de ser uma consciência liberada e libertadora, porque aprendeu a pensar, a refletir, a analisar, a reconhecer a própria alienação que pelos fundamentalistas sofreu e que agora precisa superá-la com muita perspectiva. É então, de acordo com Nélío Melo “o exercício gratuito e humilde do sujeito que vê o Outro, na nudez do seu rosto, uma súplica e uma exigência: não matar”¹⁸⁸.

Para Paulo Freire:

Só entre homens e mulheres, seres finitos e conscientes de sua finitude, seres que, por natureza, são substantivamente iguais, é que se pode falar em tolerância ou intolerância. Não é possível conjecturar em torno da tolerância entre tigres ou entre mangueiras e jaqueiras.

É neste sentido que a tolerância é a virtude a ser criada e cultivada por nós enquanto a intolerância é distorção viciosa. Ninguém é virtuosamente intolerante assim como ninguém é viciosamente tolerante.¹⁸⁹

Acompanhando a história das idéias éticas, desde a antiguidade clássica (greco-romana) até nossos dias, percebe-se que, em seu centro, encontra-se o problema da violência e dos meios para evitá-la, diminuí-la e controlá-la. Diferentes formações sociais e culturais instituíram conjuntos de valores éticos como padrões de comportamentos sociais que pudessem garantir a segurança física e psíquica de seus membros e a conservação do grupo social. Conforme palavras de Maria Tereza Lemos:

¹⁸⁸ MELO, Nélío Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003, p. 111.

¹⁸⁹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da tolerância*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 24.

E, como é evidente. Essa preocupante estatística não é privativa dos Estados Unidos, ela é mundial. Citamos como exemplo o Canadá, quando o próprio governo federal preocupado passa a liderar uma campanha para que os cidadãos boicotem todos os produtos anunciados em programas violentos.¹⁹⁰

Evidentemente, as várias culturas e sociedades não definiram nem definem a violência da mesma maneira, ao contrário, dão-lhe conteúdos diferentes, segundo os tempos e os lugares, de tal maneira que o que uma cultura ou uma sociedade julga violento, principalmente nos seus aspectos ideológico e religioso, pode não ser avaliado assim por uma outra. No entanto, certos aspectos da violência são percebidos da mesma maneira nas várias culturas e sociedades, formando o fundo comum contra o qual os valores éticos são erguidos. Fundamentalmente, a violência pela intolerância religiosa é percebida como exercício da força física e do constrangimento psíquico para obrigar alguém a agir de modo contrário à sua natureza e ao seu ser, ou contra a sua própria vontade. Por meio da força e da coação psíquica, obriga-se alguém a fazer algo contrário a si, aos seus interesses e desejos, ao seu corpo e até à sua consciência, causando-lhe danos profundos e irreparáveis, como a morte, a loucura, a auto-agressão ou a agressão aos outros. Clemildo Silva e Mario Ribeiro afirmam que:

Em determinados momentos a violência sai da esfera do símbolo e se materializa em violência física e moral. Nesses casos os fiéis entendem que o Outro representa uma abominação, um mal que não pode ser preservado. Sua eliminação não é visto como “pecado” e sim como contribuição para a manutenção de um mundo com menos maldade. Eliminar “o mal” seria um dever dos fiéis que entendem que estão preservando e agindo em nome da divindade para garantir a “verdade” e a pureza da sociedade. Nesse sentido, pensam como antigos povos da Bíblia. Acreditam que esses males contribuem para que a sociedade se torne pior e para que a divindade se vingue através de fenômenos naturais ou

¹⁹⁰ LEMOS, Maria Tereza Toríbio Brittes. *Religião, violência e exclusão*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 141.

outro tipo de catástrofe. Há também quem não consiga conviver com o outro por achar que seu comportamento ou conjunto de valores seja uma ameaça para a sociedade e para as famílias.¹⁹¹

Quando uma cultura, uma religião e uma sociedade explicam o que entendem por mal, crime e vício, definem aquilo que julgam ser uma violência contra um indivíduo ou contra o grupo. Simultaneamente, erguem os valores positivos – o bem, o mérito e a virtude – como barreiras éticas contra a violência.

Na cultura nacional, por exemplo, a violência é entendida como violação da integridade física e psíquica de alguém, da sua dignidade humana. Eis por que o assassinato, a tortura, a injustiça, a mentira, o estupro, a calúnia, a má-fé, o roubo são considerados violência, imoralidade e crime. A violência também é considerada profanação das coisas sagradas, como a invasão e roubo de igrejas, templos, sinagogas; destruição de textos, imagens e símbolos religiosos; invasão e destruição de túmulos.

A intolerância religiosa pode ser creditada somente a uma leitura fundamentalista ou há de fato um discurso explícito de intolerância nos textos sagrados da tradição judaico-cristã?

Em princípio a resposta é afirmativa. Pode-se concluir que o discurso de intolerância é decorrente de uma leitura fundamentalista dos textos. Por um lado, significa que uma leitura crítico-social revelaria o contrário ou no mínimo nos conduziria ao entendimento do texto de sua realidade social, ou seja, dentro do contexto em que foi produzido. Por outro lado, as ações de intolerância no mundo ocidental têm herança nas histórias de intolerância contidas na tradição teológica e bíblica.

Dessa forma, a leitura fundamentalista só existiria e consequentemente só se chegaria à conclusão de que os textos são intolerantes porque utilizamos o referencial de uma

¹⁹¹ SILVA, Clemildo Anacleto da, e RIBEIRO, Mario Bueno. *Intolerância religiosa e Direitos humanos: Mapeamentos de intolerância*. Porto Alegre: Sulina; Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2007, p. 42.

interpretação literal, sem nenhuma preocupação com a leitura de caráter histórico-crítico.¹⁹²

Desta maneira, ao definir e afastar as formas de violência, uma cultura, uma religião e uma sociedade passam a explicar um conjunto de interdições que devem ser respeitadas por seus membros como exigiam assim os fundamentalistas. Com isso, fazem perceber que a moral pressupõe uma distinção fundamental: aquela entre o permitido e o proibido, que para eles são vistos no sagrado e profano. A ética é normativa exatamente porque suas normas determinam permissões e proibições e visam impor limites e controles ao risco permanente da violência.

3.3 O OUTRO E O FUNDAMENTALISMO

A ética da alteridade, que Emanuel Lévinas proclama como evento da transcendência que envolve o Outro, é a verdadeira religião. A religião do Outro homem não é senão a manifestação mais sublime da acolhida do outro, do seu mistério, do seu vestígio. De acordo com Nélio Melo:

A reflexão de Levinas sobre a articulação da ética, religião e do humanismo suscita muitas inquietações e abre perspectivas para muitas questões. Metafísica e ética podem ser entendidas, no conjunto das obras levinasianas, como religião. A relação com a alteridade não é já religião? Sendo a ética a matriz fundadora da religião, por que é necessário suspende-la para que o humanismo do Outro venha à luz? E ainda: Levinas propõe suspender a religião ou o discurso teológico desenvolvido no interior das estruturas religiosas? Admitamos que se trate de uma suspensão somente teológica.

¹⁹³

¹⁹² SILVA, Clemildo Anacleto da, e RIBEIRO, Mario Bueno. *Intolerância religiosa e Direitos humanos: Mapeamentos de intolerância*. Porto Alegre: Sulina; Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2007, p. 47 – 48.

¹⁹³ MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003, pp. 275 – 276.

A migração de milhões de europeus para os Estados Unidos nos séculos XVIII, XIX e XX, constitui historiograficamente um dos maiores fenômenos da história mundial, comparável, em certo sentido, às extraordinárias migrações que assinalaram o fim do mundo antigo e o início da civilização do norte da Europa. Descobriu-se que, não somente seus efeitos sociais, políticos e econômicos sobre a prosperidade nas nações, e em especial a que se julgava a nação eleita pelo Destino Manifesto, são cada vez mais significativos, mas que sua importância para a história religiosa estava se tornando cada vez mais visível. Tanto em um como no outro caso, o resultado da fusão de diversas raças e culturas permanece bastante obscuro e incompleto. Ainda que tendências significativas possam ser traçadas e seja algo interessante, embora parciais, os resultados são patentes.

A influência da imigração sobre a vida social, política, econômica e, acima de tudo, religiosa ao que foi denominado de Novo Mundo para os norte-americanos, foi condicionada pela prática da democracia, de um lado, e pela disponibilidade de terras gratuitas, de outro. Os grupos imigrantes, ainda assim, desenvolveram-se livremente e asseguraram suas características específicas. A americanização foi possível graças à incorporação dos novos grupos na totalidade social. Desta forma, os imigrantes vieram a construir minorias políticas ou classes econômicas, cuja autoconsciência de grupos separados podia ser alimentada pela resistência às medidas coercitivas de uma sociedade nativista.

O que a democracia e a terra gratuita significaram para o desenvolvimento político e econômico da América, a separação entre Igreja e Estado significou para o seu desenvolvimento religioso. De um lado, esta separação deu a cada grupo imigrante o privilégio de manter e desenvolver sua própria fé religiosa e, de outro, colocou as igrejas de imigrantes num ambiente livre de competição, desprotegidas e não-molestadas pela interferência do Estado. Nessa base desencadeou-se o processo de acomodação religiosa, uma espécie de americanização da religião. Conforme Seymour afirma:

A separação entre a Igreja e o Estado, e outras causas, deram origem a uma nova espécie de organização social, antes desconhecida na história. Surgiu depois no mundo americano a nova era do sistema da Sociedade Religiosa e Benevolente, que convocou para a ação um enorme conjunto de talentos do melhor quilate.

Se essas instituições são certas ou erradas, se são boas ou más, não é matéria para discussão aqui; mas simplesmente o fato de sua importância e poder. E acontece que essas associações voluntárias são tão numerosas, tão grandes, tão ativas e influentes que, em conjunto, constituem agora a grande escola de educação pública, na formação das opiniões objetivas de sentimento religioso, social e político que lideram a consciência do público e governam o país.¹⁹⁴

A receptividade da América para toda sorte de igrejas foi contrabalançada pela seletividade de emigração. A organização política americana atraía os que tinham consciência da opressão política e religiosa como forma de intolerância no Velho Mundo e desejavam autodeterminação política para não serem perseguidos, ou seja, para que os ideais iluministas no tocante à liberdade pudessem prevalecer. A terra gratuita seduzia os que tinham ambição e consciência das necessidades. Sentiam-se suficientemente fortes para superar a inércia dos costumes e desafiar as dificuldades da nova situação.

Passado o poder temporal da Religião no Ocidente, o terreno está propício para a colaboração entre a Razão e a Religião. A Razão iluminista refinou a democracia e os direitos pessoais nos últimos três séculos, mas não ficou isenta de patologias destruidoras. A Religião iluminou a civilização por milênios, mas não escapou de intolerâncias e crueldades com seus fundamentalismos. Para um futuro humano, a santidade proposta pela Religião e a liberdade invocada pela Razão podem compor um conúbio invencível.

O ideal iluminista da Tolerância vai sendo suplantado pelo ideal ecumênico do Diálogo: convivo com o Outro não apenas suportando-o, mas nutrindo a convicção de que ele tem algo a me acrescentar.

Religião, Razão e Dúvida estão destinadas a conviver por longo tempo. Se a Religião merece a tutela da Razão para não

¹⁹⁴ LIPSET, Seymour Martin. *A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 182.

incorrer em fanatismos mágicos e inumanos, a Razão merece a tutela da Religião para não encarcerar o espírito em fórmulas científicas.¹⁹⁵

A liberdade religiosa atraía então os que sofriam coerções em países tendentes a forçar, como uma das marcas do fundamentalismo, a uniformidade de culto e crença. Há mais do que estes fatores, estava também em moda desprezar como causas da emigração tudo, menos os motivos econômicos. Os puritanos de Boston e os luteranos do Missouri, afirmavam deixar sua terra natal não porque desejavam ganhar o céu à sua própria maneira, mas a fim de poder compartilhar largamente de um paraíso terreno¹⁹⁶.

Era então o Outro que a todo instante buscava a sua liberdade religiosa mas que esbarrava e sentia-se impedido pelo fundamentalismo.

O filósofo e romancista Umberto Eco, dialogando com o fundamentalismo¹⁹⁷ e o integralismo¹⁹⁸, ao envolver a questão do Outro,

¹⁹⁵ MARCHIONNI, Antônio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis, RJ: Ed.Vozes, 2008, p. 29.

¹⁹⁶ APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p. 99.

¹⁹⁷ Para efeito de lembrança, vale mais uma vez registrar de forma sucinta, que, historicamente, o fundamentalismo é um princípio hermenêutico ligado à interpretação de um livro sagrado que é a Bíblia Sagrada. O fundamentalismo ocidental moderno nasceu nos meios protestantes dos Estados Unidos, no século XIX, e caracterizou-se pela vontade de interpretar literalmente as Escrituras, em particular, no que concerne às observações sobre cosmologia, quando a ciência da época parecia negar a veracidade do texto bíblico. Período ao qual, é claro, havia a recusa freqüentemente intolerante a qualquer interpretação alegórica e a qualquer forma de educação que colocasse em dúvida as Sagradas Escrituras.

¹⁹⁸ Posição religiosa e política, em virtude das quais os princípios religiosos devem tornar-se o modelo de vida política e a fonte das leis do estado. Se o fundamentalismo e o tradicionalismo são conservadores, há integralismos que se dizem progressistas e até revolucionários. Como exemplo, há movimentos católicos integralistas que não são fundamentalistas e lutam por uma sociedade inspirada na leitura literal da Bíblia.

considerava, tanto o fundamentalismo quanto o integralismo, intimamente relacionados a duas formas mais evidentes de intolerância¹⁹⁹.

No campo histórico dos sistemas de intolerância, é fundamental, para a construção do indivíduo, observar o desenvolvimento dos acontecimentos ocorridos cronologicamente em sua vida, nessa linha de diálogo historiográfico. O livro “*A intolerância*”, organizado por Françoise Barret-Ducrocq, em seu terceiro capítulo, “*O passado da intolerância*”, com vários autores, entre eles o historiador francês Jacques Lê Goff, com o texto “*As raízes medievais da intolerância*”, é muito significativo para o desenvolvimento do presente trabalho, como se verifica abaixo:

A noção de tolerância (e correlativamente, a intolerância) surge no século XVI. Uma de suas primeiras utilizações públicas é encontrada no Edito de Tolerância (1562), que concede liberdade de culto aos protestantes. A partir do final do século XVI, ela é amplamente utilizada (assim como a de intolerância). A idéia de que a intolerância não é natural, mas exige certo esforço para ser aceita, uma disciplina perdura até nossos dias.²⁰⁰

Para os que não eram favoráveis a liberdade e nem poderiam ser tolerantes, Françoise Héritier diz que:

No fundo, é preciso negar o Outro como verdadeiro humano para poder excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo, e até mesmo negar-lhe uma “sobrevida” *post mortem*. Na ideologia nazista, os judeus não são sub-homens apenas, mas animais de “rebanho”, para retomar uma expressão que foi muito utilizada. Assim, eles são tratados como heréticos durante as guerras de religião, conforme o *Teatro das crueldades*, de Richard Verstegan, em que se vêem heréticos de pés descalços sendo ferrados para puxarem carroças, “como se faz com cavalos”. A

¹⁹⁹ BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro internacional sobre a intolerância*. Rio de Janeiro: Bertard Brasil: 2000, p. 15.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 38.

intenção primeira não é humilhar, mas negar, pura e simplesmente, o status de ser humano ao Outro.

Mas, se o Eu implica um Outro necessariamente diferente e, portanto, o estabelecimento de critérios de reconhecimento, a lógica da diferença não deveria acarretar, automaticamente, nem a hierarquia, nem a desconfiança, nem o ódio, nem a exploração, nem a violência.

Pois se o Outro é diferente por sua cultura, ele é semelhante a mim, se levarmos em conta justamente a lógica das invariantes, seja qual for a aparente diversidade cultural dos elementos aí inscritos. As regras que uma sociedade se impõe são escolhidas entre as diversas possibilidades que podem ser enumeradas em um campo temático dado, entre dois contraditórios pólos imperativos, como o “não matarás absolutamente/ podes matar a teu critério”, do exemplo acima citado.

Tolerar é, portanto, aceitar a idéia de que os homens não são definidos apenas como livres e iguais em direito, mas que todos os humanos sem exceção são definidos como homens. Sem dúvida é aí que reside o fundamento de uma hipotética ética universal, com a condição – que comporta consideráveis condições – de que haja uma tomada de consciência individual e coletiva, uma vontade política internacional e o estabelecimento definitivo de sistemas educacionais que ensinam a não odiar.²⁰¹

O teólogo Leonardo Boff, fazendo a sua análise na questão do Outro como um estranho, expressa que:

Nos primórdios do cristianismo, quando alguém se convertia e se tornava cristão deixava de ser estranho. Pouco importava sua etnia e situação de classe, por onde ia era recebido e hospedado como irmão ou irmã.²⁰²

Embora o referido teólogo (que tem uma prática histórica de tolerância) esteja apresentando essa atitude como positiva, percebe-se que ele diz que não importavam, para os primeiros cristãos, a etnia nem a classe social, no entanto, importava a religiosidade. Assim, para ser aceito como outro, ele deveria se converter. Assumir o cristianismo. Deixar seu sistema de crença.

²⁰¹ BARRET-DUCROCQ, Françoise. *A intolerância: Foro internacional sobre a intolerância*. Rio de Janeiro: Bertard Brasil: 2000, p. 27.

²⁰² BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível. Hospitalidade: direito e dever de todos*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2005. v. 1, p. 125.

Não há dúvida que há uma tradição histórica teológica muito presente nos textos sagrados que, se mal interpretados, servirá de base para justificar as ações de intolerância cometidas por grupos cristãos. Essas histórias, inclusive, alimentam os programas religiosos veiculados através dos diversos meios de comunicação.

Pode-se acreditar então, que seria muito interessante e enriquecedor pensar no que apresenta o filósofo francês Paul Ricoeur, quanto aos discursos religioso e teológico mencionado por ele na sua hermenêutica bíblica:

Que impele o discurso “religioso” – como modo simbólico – para uma clarificação “teológica”?

Sublinhamos essa questão, suponho duas coisas: primeiro, que há um problema legítimo ligado ao reconhecimento dos níveis de discurso significante: um chamado “religioso”, outro, “teológico”, pois a verdadeira questão diz respeito ao *movimento* da transição do primeiro nível para o segundo. Por isso sou inclinado a olhar mais uma vez para a constituição interna do discurso parabólico e, em geral, do discurso religioso, a fim de determinar os traços que pedem uma clarificação teológica.²⁰³

A Reforma Protestante, por exemplo, ao nível teológico e ideológico, se caracterizou por sua ênfase sobre os temas da liberdade e do livre exame. E, na medida em que o protestantismo foi se definindo teologicamente pela ideologia e pela liberdade, automaticamente também o foi pelo livre exame e consciência. Por esse motivo, passou a se definir em oposição a uma organização social que usava a intolerância e a violência representada pela inquisição com o propósito de eliminar a divergência e fortalecer a sua uniformidade de pensamento e unidade política.

²⁰³ RICOUER, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 138.

Conforme dito Paul Ricouer:

Uma analista, do início do século XIX, da religião americana afirmou que a razão pela qual essas denominações deram origem a outras foi porque os “hábitos disciplinares, as opiniões políticas e os postulados ideológicos, tanto dos batistas como dos discípulos de Wesley (fundador do metodismo) são mais compatíveis com a democracia americana do que os das seitas religiosas das pessoas mais educadas e com maior acervo de realizações... Daí – as opiniões ideológicas da América tendo sido determinadas antes – as formas religiosas mais suscetíveis de se harmonizarem com elas teriam mais oportunidade de prevalecer... Para se compreender o caráter e a força ideológica da religião na América é, por conseguinte, importante considerar seus laços fundamentais com os valores civis predominantes, como o protestantismo calvinista.²⁰⁴

Para determinadas escolas de pensamento, o calvinismo é a semente da democracia norte americana. Para Max Lerner “*a democracia e o pensamento puritano derivou dos teólogos ingleses e de CALVINO*”²⁰⁵.

O historiador Will Durant reconhece que:

[...] Os esforços dos chefes calvinistas, no sentido de dar escolas para todos e inculcar a disciplina no caráter, auxiliaram os resolutos burgueses da Holanda a afugentar a alienígena ditadura da Espanha e suscitaram a revolta dos nobres e do clero, na Escócia, contra uma fascinante, porém impiedosa rainha. O estoicismo de um rígido credo formou as fortes almas dos escoceses, dos puritanos ingleses e holandeses e dos puritanos da Nova Inglaterra. Fortaleceu o coração de Cromwell, guiou a pena do cego Milton e destruiu o poder dos retrógrados Stuart. Encorajou bravos e implacáveis homens a

²⁰⁴ LIPSET, Seymour Martin. *A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 183.

²⁰⁵ LERNER, Max. *Civilização Norte-Americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, p. 49.

conquistar um continente e espalhar a base da educação e da autonomia até que todos pudessem ser livres. Os homens que escolhiam seus próprios pastores logo clamaram pela escolha de seus governantes e a congregação autônoma veio a tornar-se a municipalidade também autônoma [...].²⁰⁶

Entretanto, o fato histórico que merece destaque, é que as práticas inquisitoriais continuaram em operação como formas de fundamentalismo em relação ao Outro no protestantismo, como é apresentado por Herbert Aptheker:

Os “Fundamentos” ou “Código de Liberdades”, ratificado em 1641 para a colônia de Massachusetts Bay, previa doze crimes capitais, e entre eles estava a bruxaria – de acordo com a injunção bíblica: “Não permitirás que vivam as bruxas”. Nesse preceito, a colônia estava conforme à lei de toda a Europa e, na verdade, de toda a cristandade.

Essa lei foi posta em vigor como parte do esforço da oligarquia puritana para manter sua posição; e quando essa posição era seriamente ameaçada, a lei voltava a ser descoberta. Isso ocorreu, por exemplo, na década de 1650, em face das ameaças surgidas da blasfêmia e sedição de Rhode Island e do radicalismo quacre. Ocorreu com fúria no final da década de 1680 e no princípio da seguinte, e essa história vale a pena ser contada.

[...] Não foram “os muitos” que presidiram os julgamentos de bruxaria; foi o Tenente-Governador Stoughton. Foi a elite que criou e constituiu o comitê de caça às feiticeiras, que percorreu as aldeias de Massachusetts procurando bruxas e condenando-as. Foi o Presidente de Harvard que redigiu provas eruditas da realidade da feitiçaria e da necessidade de extirpá-la; foi o seu filho, um sacerdote, que apresentou, em seguida, outras provas eruditas e estas foram ratificadas pelos principais dignitários da colônia.²⁰⁷

²⁰⁶ DURANT, Will. *A Reforma: A história da civilização européia*. Rio de Janeiro: Record, v. IV, 1963, pp. 106 - 107.

²⁰⁷ APTHEKER, Herbert. *Uma nova história dos Estados Unidos: A era colonial*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967, p. 122 – 123.

Rubem Alves também menciona que:

[...] Quanto a Lutero, é sabida a sua atitude para com os movimentos anabatistas, e o seu conselho que deveriam ser mortos com o mesmo espírito com que se mata um cão raivoso. E quanto a Calvino, as fogueiras continuaram a ser acesas em Genebra, não apenas para a queima de Miguel Serveto, como também para a queima de dezenas de bruxas. O protestantismo, ao contrário, ao privilegiar a questão da verdade, foi obrigado a estabelecer padrões relativamente rígidos daquilo que era tido como a doutrina verdadeira. Com isso se criou um espaço institucional ideologicamente homogêneo, mas destituído de opções, no qual aquilo que acham ser desvios teológicos não podem ser tolerados. A proliferação das igrejas protestantes, frequentemente citada como evidência da liberdade de consciência do fiel protestante, é na verdade um sintoma de que o seu espaço institucional é de tal maneira rígido de molde a não permitir a existência de um pensamento desviante dentro dos seus limites.²⁰⁸

Percebe-se então que talvez o Outro no que diz respeito ao fundamentalismo esteja vivendo o modelo de estado panóptico do século XVII, apresentado por Michel Foucault em sua obra vigiar e punir:

A inspeção funciona constantemente. O olhar está alerta em toda parte: “Um corpo de milícia considerável, comandado por bons oficiais e gente de bem”, corpos de guarda nas portas, na prefeitura e em todos os bairros para tornar mais pronta a obediência do povo, e mais absoluta a autoridade dos magistrados, “assim como para vigiar todas as desordens, roubos e pilhagens”. Às portas, postos de vigilância: no fim de cada rua, sentinelas. Todos os dias, o intendente visita o quarteirão de que está encarregado, verifica se os síndicos cumprem suas tarefas, se os habitantes têm queixas; eles “fiscalizam seus atos”. Todos os dias também o síndico passa na rua por que é responsável; pára adiante de cada casa; manda colocar todos os moradores às janelas (os que habitassem nos fundos teriam designada uma janela dando para a rua onde ninguém mais poderia se mostrar); chama cada um por seu nome; informa-se do estado de todos, um por

²⁰⁸ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 106 – 107.

um – “no que os habitantes serão obrigados a dizer a verdade, sob pena de morte”; se alguém não se apresentar à janela, o síndico deve perguntar a razão: “Ele assim descobrirá facilmente se escondem mortos ou doentes”. Cada um trancado em sua gaiola, cada um à sua janela, respondendo a seu nome e se mostrando quando é perguntado, é a grande revista dos mortos e dos vivos.

Essa vigilância se apóia num sistema de registro permanente; relatórios dos síndicos aos intendentés, dos intendentés aos almotacés ou ao prefeito.²⁰⁹

Entretanto, é necessário afirmar que a sociedade ou uma instituição religiosa de fato não pode sobreviver sem os mecanismos de controle para cuidar dos desvios de pensamento ou conduta, mas não se conseguirá com fundamentalismos, ou caça às bruxas, e sim com uma boa hermenêutica como já fora visto com Paulo Ricoeur, ou com a prática da alteridade conforme foi dito em Lévinas.

Por outro lado, poder-se-ia ainda propor que um dos meios bastante eficaz para se fazer esse “controle” seria a socialização, como o processo pelo qual o conhecimento da realidade socialmente aceito seria reproduzido no educado, de tal forma que o conhecimento ou o saber seria introjetado com participação do desejo ou a escolha dele.

Faz-se necessário reconhecer que a socialização nunca será total. Existem certos grupos de indivíduos que rejeitam as construções sociais da realidade e elaboram para si, definições alternativas do que é real e do que é o comportamento próprio a partir de sua hermenêutica. Esse foi o caminho percorrido pelos fundamentalistas norte-americanos, como apresentado anteriormente.

²⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed.Vozes, 1987, pp. 162 – 163.

Os mecanismos para controle e eliminação do desvio das normas socialmente aceitas prevêm controle em dois níveis. O primeiro deles é o nível do comportamento propriamente dito, isto é, aquilo que os homens fazem. O segundo está relacionado ao comportamento intelectual, ou seja, aquilo que os homens afirmam acerca da realidade. No fundamentalismo norte-americano esses mecanismos foram intensos.

Desta forma, o teólogo Leonardo Boff esclarece que:

Imediatamente surge grave conseqüência: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo do outro, e o desprezo, a agressividade, e a agressividade a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem conflitos religiosos com incontáveis vítimas.²¹⁰

É necessário notar que o “herege” não se chama a si mesmo de herege. Sob o seu ponto de vista, ele proclama a verdade a uma instituição que para ele se desviou da verdade. A heresia, portanto, na medida em que implica uma contestação de verdades cristalizadas por uma instituição, pressupõe o exercício do livre exame ou da livre interpretação, e, portanto, da liberdade. O “herege” então é aquele que crê na voz de sua consciência, assumindo assim o risco da liberdade.

Em suma, firmando o que é o fundamentalismo, Boff defende que,

Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial.

²¹⁰ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: A globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.²¹¹

Por fim, algumas tradições religiosas foram impactadas pelo intenso processo do que Leonardo Boff denominou de globalização. Ou seja, a globalização que encurta as distâncias, mas também provoca pressões niveladoras. Em resumo, o fundamentalismo pareceu construir uma resposta para as frustrações e inseguranças por eles vividas na vida moderna, na qual tentou-se então transferir a responsabilidade para o Outro, tornando-o um excluído.

²¹¹ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: A globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 25.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, após todas as considerações, pode-se concluir que se vive em uma época de imensas transformações no campo do relacionamento humano, assim como, nos atos de relação político internacionais, em que são encontradas demonstrações do mais alto grau da prepotência e do fundamentalismo que se evidenciam em todos os sentidos da organização social, cultural e de cunho religioso. Isto é demonstrado a cada dia pelos atos de terrorismo e de violência individual e institucionalizada. Percebe-se que esta não se deriva apenas do nível da relação do cidadão e do Estado, ou entre este e a sociedade civil, descrito segundo Adam Smith ²¹², mas também da difícil crise dos valores da própria sociedade.

Infelizmente, a humanidade continua a viver em uma época de agonia das grandes utopias. E quando uma sociedade não é mais capaz de concebê-las e sustentá-las, ela mostra-se doente ²¹³. A utopia e o mito fazem parte da essência do individual e do coletivo humano. Muitas vezes, as pessoas são tomadas por um ceticismo utilitarista que transforma em ofensa os sonhos e as visões dos jovens, e considera como fraqueza humana a cultura da esperança ²¹⁴. O princípio da esperança, tão bem descrito por Emmanuel Levinas, será procurado hoje na experiência da unidade na multiplicidade, como “*o poder ter de uma ética da solidariedade*” ²¹⁵. Esse princípio remete ao exercício da solidariedade sustentada no reconhecimento da alteridade absoluta do Outro, que implica uma educação para o escutar da voz diferente que brota de uma

²¹² SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1999, p. 38.

²¹³ SZASCHI, J. *As Utopias*. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1972, p. vii.

²¹⁴ SILVA, Davi José da; AGOSTINI, Nilo. *Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã a partir de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro, 2007, p. 64.

²¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 26.

cultura que também difere e que deseja consolidar um diálogo na esfera do contato com o Outro, para que este seja, ou torne-se verdadeiramente dialogal. Este princípio seria uma resposta ao questionamento sobre os valores da sociedade em relação ao se poder sonhar, estimular, criar e construir uma sociedade mais humana e mais justa em que o fundamentalismo soubesse entender a razão pela qual o outro pensa diferente.

Considerando que a ética da alteridade consiste basicamente em saber lidar com o "Outro", entendido não apenas como o próximo ou outra pessoa, mas, além disso, como o diferente, o oposto, o distinto, o incomum ao mundo dos sentidos pessoais, o desigual, que na sua realidade deve ser respeitado como é e como está, sem indiferença ou descaso, repulsa ou exclusão, em razão de suas particularidades.

Levinas entende que:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.²¹⁶

Indiscutivelmente, no mundo todo, o ser humano vive uma crise ética na qual a alteridade passa despercebida, e que tem se tornado objeto de análise de vários estudiosos, permitindo que, também estimulados, todos passem a discuti-lo não como algo novo, mas já vivido pelos séculos XVII, XVIII e XIX dentro do fundamentalismo norte-americano.

²¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.26.

Para que haja uma conduta ética é preciso que exista então o agente consciente, isto é, aquele que conhece a diferença entre tolerância e intolerância, o bem e o mal, e não pratica sobre o outro, certo e errado, permitido e proibido, virtude e vício. A consciência moral não só conhece tais diferenças mas também se reconhece como capaz de julgar o valor dos atos e das condutas e de agir em conformidade com os valores morais, sendo por isso responsável por suas ações e seus sentimentos e pelas conseqüências do que faz e sente. Consciência e responsabilidade são condições indispensáveis da vida ética.

A consciência moral manifesta-se, antes de tudo, na capacidade para deliberar diante de alternativas possíveis, avaliando cada uma delas segundo os valores éticos, e para decidir e escolher uma delas antes de lançar-se na ação. É a capacidade para avaliar e pesar as motivações pessoais, as exigências feitas pela situação, as conseqüências para si e para os outros, a conformidade entre meios e fins (empregar meios imorais para alcançar fins é impossível), a exclusão ou a alienação não seria a melhor atitude para com o outro, a obrigação de respeitar o estabelecido ou de transgredi-lo (se o estabelecido for imoral ou injusto).

O fundamentalismo optou pela exclusão e alienação, ou seja, pela intolerância com aqueles que interpretavam diferente. Esqueceram-se, por exemplo, que a hermenêutica teológica não diz respeito apenas à leitura das Escrituras fundadoras, mas à releitura da tradição, em particular das fórmulas dogmáticas. Como para Hofstadter: “*A mentalidade fundamentalista é essencialmente maniqueísta; enxerga o mundo como o palco da luta entre o bem absoluto e o mal absoluto e, não pode tolerar ambigüidades*”²¹⁷.

Quando se fala de uma teologia compreendida como hermenêutica, ela é entendida num sentido forte e crítico. Procura-se então designar uma dimensão interior da razão teológica, ou ainda um novo modelo, uma nova maneira de fazer teologia.

²¹⁷ HOFSTADTER, Richard. *Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967, p. 169.

Tommy Akira Goto, comentando a teologia de Paul Tillich diz que:

A teologia de Tillich não pode ser definida em um único conceito, pois, como o próprio teólogo, posicionou-se entre fronteiras. Como um pensador fronteiro, Tillich manteve seus conceitos teológicos sempre na mediação, ou seja: “Sua teologia é teologia da mediação no sentido mais amplo da palavra, em sentido crítico e construtivo”.

Essa teologia da mediação, entretanto, apresenta aspectos particulares que a definem como uma teologia específica que aceita incondicionalmente várias outras teologias. O pensamento de Tillich representou uma inovação no sentido de superar o conceito científico de teologia como matéria concreta e normativa e de ampliá-la de modo a abarcar toda a cultura humana.

Identificamos no pensamento de Paul Tillich duas formas de entender a teologia: a “científica” e a hermenêutica. Estas duas concepções de teologia, apesar de distintas, são complementares, e não podem ser separadas.²¹⁸

Desta forma, pode-se acreditar que o problema esteja na hermenêutica, cuja análise e discussão necessitam ser mais intensas para, a partir daí, conseguir sempre a melhor interpretação.

A hermenêutica articula-se em torno de dois pólos: o texto e a interpretação do texto. Falamos de “pólos” pois um não vai sem o outro: o trabalho efetivado do texto exige como contraparte um trabalho de interpretação. Inversamente, a dinâmica da interpretação consiste em esclarecer e em acompanhar a dinâmica que já está efetivada no texto. É necessário que se faça um cruzamento entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” que é a tese central da hermenêutica.

O papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida.²¹⁹

²¹⁸ GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: A fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 104 – 105.

²¹⁹ RICOUER, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 25.

Tillich, por exemplo, conforme citado acima, já em seu tempo, considerou incompleto o modo de conceituar a teologia, pois não correspondia originalmente ao seu sentido pleno. Desta maneira, ele propôs, logo no início da sua Teologia Sistemática, outra concepção teológica, ou seja, uma concepção hermenêutica, pela qual o teólogo “*se torna realmente um teólogo, um intérprete de sua igreja e de sua proposta à unicidade e validade universais*”²²⁰, além disso, a “*teologia é a interpretação metodológica dos conteúdos da fé cristã*”²²¹. Sendo assim, ela só pode fazer com uma hermenêutica, justamente por evidenciar a interpretação como instrumento metodológico.

Relembrando a historiografia, e relacionando-a nestas considerações finais com a questão da hermenêutica, vale dizer que os norte-americanos dos séculos XVII e XVIII viveram, em sua maioria, de acordo com o ideal dos “pais peregrinos”, organizando seu mundo com a Bíblia à mão. Essa harmonia sofreu seus primeiros abalos sob a influência da Ilustração européia, conforme tratado no primeiro capítulo, que logo alcançou também as classes cultas da América, sobretudo os juristas, os comerciantes do Norte e os fazendeiros do Sul²²². A Constituição, que provinha dessa elite, em parte aberta ao progresso e em parte fiel ao pensamento dos antepassados, deixava a porta aberta à modernidade, mas também a sérios conflitos, já que não tomava posição definida em assuntos tão delicados como a escravidão e a situação das classes operárias marginalizadas.

O primeiro grave conflito foi a guerra civil, quando os Estados do Norte e os do Sul se enfrentaram, deixando como consequência no protestantismo, duas formas antagônicas de entender a fé cristã: um protestantismo do “evangelho social” e outro que enfatizava a idéia de uma América já redimida e entregue a Deus. Ambas as correntes se apoiavam na tradição calvinista. Foi

²²⁰ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo/ São Leopoldo: Paulinas/ Sinodal, 2001, p. 19.

²²¹ *Ibidem*, p. 22.

²²² LIPSET, Seymour Martin. *A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 172.

esse o ambiente em que se expandiu a industrialização, acabou a conquista do território e se deram as grandes ondas de imigração de países europeus.

Esses fatos históricos levaram alguns grupos protestantes a interpretarem que a América não estava ainda redimida, como não estava também o resto do mundo, e, em consequência, um movimento de evangelização da América e de intensificação das missões no Exterior. Porém, como já era imaginado, dentro de suas hermenêuticas, cada uma das tendências descritas pretendia fazê-lo segundo seus próprios critérios.

Assim, surge a dissidência entre os teólogos protestantes. Os mais cultos compartilhavam, em geral, o otimismo e a fé no progresso do país, que se julgava fruto do capitalismo. Para eles, o progresso crescente, embora com falhas, era a prova da proximidade do Reino de Deus. O milênio do reinado de Cristo, esperado como preâmbulo de sua segunda vinda, estava se cumprindo a olhos vistos ²²³.

Essa interpretação da história, conhecida como “pós-milenismo”, e já apresentada no segundo capítulo, foi logo rechaçada pela maior parte do protestantismo como demasiado otimista. A maioria que negava a identificação do progresso e da cultura com o Reino de Deus e, portanto, a idéia de que a América era uma nação já redimida, logo seus adeptos foram identificados como fundamentalistas.

Por fim, o conceito de fé para os fundamentalistas incluía três convicções centrais: a primeira é que os verdadeiros cristãos são apenas aqueles que tiveram uma experiência pessoal de conversão, e que estão totalmente dispostos a dar testemunho dela e a converter os outros; a segunda é que a verdadeira fonte da fé é a Bíblia e toda tentativa de interpretá-la segundo os critérios da pesquisa científica é sinal de apostasia; por fim, o retorno do Senhor já está muito próximo, e a preocupação do crente teria ser

²²³ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 163.

com as máximas “*vinde a Jesus*” e o “*prepara-te para Ele*”²²⁴. Tais princípios para os fundamentalistas davam-lhes a sensação de continuidade com a teologia pietista e, por isso, com a verdadeira Reforma, mas também de estar rodeados de inimigos, onde a partir daí passaram a enxergar o Outro como um estranho, ou um de fora, ou seja, já era então a prática da intolerância.

²²⁴ LIPSET, Seymour Martin. *A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966, p. 187.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. Dogmatismo e Tolerância. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Protestantismo e repressão. São Paulo: Editora Ática, 1982.

APTHEKER, Herbert. Uma nova história dos Estados Unidos: A Era Colonial. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 1967.

ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Uma história de Deus: Quatro milênios de busca do judaísmo, Cristianismo e Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARRUDA, Ângela. Representado a alteridade. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

BARRET-DUCROCQ, Françoise. A intolerância: Foro internacional sobre a intolerância. Rio de Janeiro: Bertard Brasil: 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Ética pós-moderna. São Paulo: Paulus, 2006.

BERGER, Peter L. O Dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BIÉLER, André. O pensamento econômico e social de Calvino. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Violência e Religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

BLACKBURN, Simon. Dicionário de Filosofia. Coordenação da edição portuguesa de Desidério Murcho. Tradução de Desidério Murcho, Pedro Galvão, Ana Cristina Domingues, Pedro Santos, Clara Joana Martins, António Horta Branco. Editora Jorge Zahar, 1997.

BOFF, Leonardo. Fundamentalismo: A globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Ed. Sextante. 2002.

_____. Virtudes para um outro mundo possível. Hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2005.

BUCKS, René. A Bíblia e a ética. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

CANTO-SPERBER, Monique. Dicionário de ética e filosofia moral. Rio Grande do Sul: Ed. Unissinos, 2001.

CASTRO, Alexandre de Carvalho. A Sedução da Imaginação terminal: Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. São Paulo:

CIPRIANI, Roberto. Manual de sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 2007.

CLARK, Davids. Compêndio de Teologia sistemática. São Paulo: CEP/ Cultura Cristã, 1988.

COMPARATO, Fábio Konder. Ética: direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CRESPI, Franco. A experiência religiosa na pós-modernidade. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

DREHER, Martin Norberto. Para entender o Fundamentalismo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002.

DURANT, Will. A história da civilização: A era de Luiz XIV. Rio de Janeiro: Record, v. VIII, 1963.

_____. A Reforma: A história da civilização européia. Rio de Janeiro: Record, v. IV, 1963

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPINOSA, Baruc. Os pensadores: Tratado político. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

FERREIRA. Edijéce Martins. A ética de Calvino. Recife, PE: PPNB, 1ª ed. 1988.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed.Vozes, 1987.

_____. Microfísica do Poder. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2004.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da tolerância. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. Hermenêutica em Retrospectiva: A virada da hermenêutica. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007.

GALINDO, Florêncio. O fenômeno das seitas fundamentalistas; tradução de José Maria de Almeda. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1994.

GEFFRÉ. Claude. Crer e interpretar: A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2004.

GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2ª Ed. 1998.

GOTO, Tommy Akira. O fenômeno religioso: A fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis/ RJ: Ed. Vozes, 2006.

HERRERO, Francisco Javier. Estudos de Ética e Filosofia da Religião. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

HOBBS, T. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Os pensadores: São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOFSTADTER, Richard. Antiintelectualismo nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

JEREMIAS, Joaquim. As parábolas de Jesus. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986, p. 12.

KARNAL, Leandro. História dos Estados Unidos das origens ao século XXI. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

KEELING, Michael. Fundamentos da Ética Cristã. São Paulo: ASTE, 2002.

KUNG, Hans. Projeto de Ética mundial: Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. Fundamentalismo: Um desafio ecumênico. São Paulo: Ed. Vozes, 1992,

_____. Para que um ethos mundial? Religião e ética em tempos de globalização. São Paulo: Loyola, 2005.

LEMBO, Cláudio. Ética e cidadania. Márcia Mello Costa De Liberal (organizadora). São Paulo: Editora Mackenzie, 2002, pp. 73 – 74.

LEMOS, Maria Tereza Toríbio Brittes. Religião, violência e exclusão. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

LERNER, Max. Civilização Norte-Americana. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964.

LEVINAS, Emmanuel. Entre nós, ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Ética e Infinito: – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. Port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. Totalidade e infinito. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LINS Daniel e WACQUANT Loic. Repensar os EUA por uma sociologia. São Paulo: Ed. Papiros.

LIPSET, Seymour Martin. A sociedade americana: Uma análise histórica e comparada. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1966.

LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LOPES, Augustus Nicodemus. Fundamentalismo e Fundamentalistas. Disponível em:
<http://www.ipb.org.br/artigos/download/fundamentalismoefundamentalistas.doc>.

LYON, David. Pós-modernidade. São Paulo: Paulus, 1998.

MAQUIAVEL Nicolau. O príncipe. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARCHIONNI, Antonio. Ética, a arte do bom. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2008.

MCGRATH, A. A vida de João Calvino. São Paulo: Cultura Cristã, 2004;

MELO, Nélio Vieira de. A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

MORE, Tomas. Os pensadores: A Utopia. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MORRIS, Richard. Documentos básicos da história dos Estados Unidos. São Paulo, Lisboa: Fundo de Cultura, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. Os pensadores: Humano, demasiado humano. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ORO, Ivo Pedro. O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

PERRY, Marvin et alii. Civilização ocidental: uma história concisa. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

PLATÃO. Diálogos. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural: 1987.

RICOEUR, Paul. A hermenêutica Bíblica. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Teoria da interpretação. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 1976.

ROUSSEAU, J. J. O contrato social. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAVELLE, M. Historia de la civilización Norte-Americana. Editorial Gredos.

SCHAFF, P. History of the Christian Church. Vol. III, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996.

SCHOULTZ, Lars. Estados Unidos: Poder e submissão. São Paulo: EDUSC.

SIDEKUM, Antônio. Alteridade e multiculturalismo. Rio Grande do Sul: Editora Unijui, 2003.

SILVA, Alberto Prado. Novo Dicionário Brasileiro. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1972.

SILVA, Clemildo Anacleto da, e RIBEIRO, Mario Bueno. Intolerância religiosa e Direitos humanos: Mapeamentos de intolerância. Porto Alegre: Sulina; Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2007.

SILVA, Davi José da; AGOSTINI, Nilo. Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã a partir de Paul Ricoeur. Rio de Janeiro, 2007.

SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SYRETT, H. C. Documentos históricos do Estados Unidos. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

SZASCHI, J. As Utopias. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1972.

TILLICH, Paul. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. História do pensamento Cristão. São Paulo: ASTE, 1988.

_____. Teologia Sistemática. São Paulo / São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 2001.

TORIBIO, Maria Teresa. Religião, violência e exclusão. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

TOURAINÉ, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2002.

TREVOR-ROPPER, H. R. Religião, reforma e transformação social. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

VALLADÃO, Alfredo G. A. O século XXI será americano. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1995.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. Ética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

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

WOODWORTH, S. Robert e MARQUIS, G. Donald. Psicocologia. São Paulo, Editora Nacional, 1977.