
“Deus Está do Nosso Lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA*

Carlos da Fonseca**

Introdução

Entre as várias interpretações dos determinantes e sentidos da política externa norte-americana, uma tem ocupado espaço crescente nas últimas décadas. Contrariamente à leitura realista, que tende a enfatizar interesses nacionais e o exercício de poder, ou a liberal-institucionalista, que se concentra no papel dos atores domésticos e/ou das instituições internacionais na tarefa de dar forma, conteúdo ou limites a esse exercício, a interpretação a que se faz referência aqui (comumente referida como construtivista) prioriza o papel das normas, idéias, valores e identidades de um país como determinante de escolhas em política externa.

*Artigo recebido em maio e aceito para publicação em outubro de 2006. O texto foi escrito a título pessoal e não reflete necessariamente as posições do Ministério das Relações Exteriores.

**Diplomata, Instituto Rio Branco. Mestre em Políticas Públicas pela Kennedy School of Government, Harvard University.

Lugar de destaque nessa interpretação é ocupado pelo chamado “excepcionalismo” – a convicção de que os Estados Unidos da América (EUA) são uma nação excepcional, produto de uma trajetória histórica única, e com um papel no mundo (a que muitos se referem como “missão”) igualmente extraordinário. O excepcionalismo inspirou uma variedade de trabalhos de cunho acadêmico nos últimos anos. Neles, diferentes aspectos da singularidade norte-americana foram sublinhados: geografia, história, instituições, prosperidade econômica ou simplesmente valores.¹

Quando considerado do ponto de vista das idéias e valores, o excepcionalismo norte-americano admite interpretações tanto seculares como religiosas, uma vez que a natureza “extraordinária” do país é vista, a depender do autor, como produto do liberalismo lockiano, do capitalismo liberal, da democracia republicana ou da “providência divina”.

A variante secular do excepcionalismo tende a enfatizar as peculiaridades do modelo político democrático e liberal construído no país, por vezes advogando a necessidade de promovê-lo (e reproduzi-lo) mundo afora. Destaca o papel da história, as particularidades do sistema colonial inglês, a importância dos princípios da *Natural Law*, presentes tanto na Carta Magna como na declaração de independência norte-americana. Reitera a importância da geografia, a ocorrência de um “isolamento continental”, que permitiu ao país se desenvolver em uma redoma, isolado das ameaças e influências de outras nações – o que explica a tradicional desconfiança em relação ao sistema de balanço de poderes europeu, tão visível nos escritos de Woodrow Wilson. A religiosa, por outro lado, sublinha o papel especial da fé, dos valores morais e, ocasionalmente, de mitos “fundacionais” protestantes na formação de uma identidade nacional tipicamente norte-americana, sobre a qual se firmará, em seguida, a percepção de um papel especial para os EUA no mundo.

Este artigo contribui para o debate em curso sobre o papel da religião na interpretação do excepcionalismo norte-americano e, nesse marco, na formatação da política externa dos EUA. Três razões principais justificam atenção especial à dimensão religiosa do excepcionalismo nos dias de hoje. Em primeiro lugar, é a que menos trabalhos acadêmicos inspirou até agora. Em segundo, é a que mais fundo vai nos termos históricos do sentido de excepcionalidade, na medida em que considera a contribuição dos primeiros colonos puritanos para a construção de uma identidade nacional norte-americana – e, nesse sentido, também para a definição de um comportamento no plano internacional, posto que este comportamento é reflexo de uma percepção de si mesmo. Finalmente, a religião é, nos dias que correm, determinante das mais destacadas, ao menos no plano retórico, das ações norte-americanas no mundo – visto que é constantemente invocada pelo próprio presidente George W. Bush, cujo fervor religioso é fato amplamente conhecido e divulgado.

O artigo está dividido em duas partes principais: na primeira, comento a importância dos mitos como definidores da identidade e auto-imagem de uma sociedade, particularmente no caso norte-americano. Em seguida, retraço as origens e os sentidos de alguns dos mitos religiosos “fundacionais” da sociedade norte-americana e seu amadurecimento ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX. Ao fazer isso, concluo que, no final do século XIX, a matriz ideológico-religiosa da política externa norte-americana já continha elementos que explicariam o comportamento do país nas décadas seguintes, quando se firmaria como superpotência.

1. Um Império Global e Cristão

Quando o imperador Constantino se converteu à fé cristã, no século terceiro de nossa era, teólogos de seu tempo previram o advento de um novo império global e cristão (NORTHCOTT, 2004). Eusébio

Pamphili, bispo de Cesaréia, tido como pai da historiografia eclesiástica cristã, considerou esse novo mundo unipolar obra da providência divina, e sobre ele escreveu:

“[...] ao tempo em que o conhecimento de um só Deus e uma só religião [...] foi oferecido à humanidade; nesse mesmo período, o domínio de todo o império romano tendo sido concentrado em um só soberano, uma paz profunda reinou em todo o mundo. E assim, por desígnio expresso desse mesmo Deus, duas bênçãos, o Império Romano e a fé cristã, somaram-se em benefício de todos os homens” (CESARÉIA apud O’DONOVAN, 1999, p. 135).²

Constantino e a unipolaridade cristã são evocação oportuna no momento em que crescentemente se fala do retorno a um mundo unipolar³, liderado pelo “império norte-americano” e baseado, a se considerar palavras e credo do atual presidente dos Estados Unidos (o “César” de seu tempo), em valores que não seriam indiferentes às especulações de Pamphili.

Em repetidas ocasiões nos últimos anos, o presidente George W. Bush reiterou sua fé no papel missionário e redentor dos EUA. Em seu primeiro discurso de posse, ele afirmou:

“Nós [os norte-americanos] temos lugar cativo em uma longa história [...] a história de um mundo novo que se tornou amigo e libertador do velho [...] que se tornou servidor da liberdade [...], que foi ao mundo para proteger mas não para possuir, para defender mas não para conquistar” (BUSH, 2001).

Um ano depois, durante o discurso sobre o Estado da União, ele reiterou sua visão de um país “servidor de destinos mais elevados”, ao qual foi incumbida uma missão universal: “Queremos uma nação que sirva a objetivos maiores do que ela mesma. Foi-nos oferecida uma oportunidade única, e não devemos deixar esse momento escapar” (BUSH, 2002).

Mais recentemente, em seu segundo discurso de posse, ele reiterou a importância dessa missão: “Desde o dia da fundação deste país, proclamamos que cada homem e mulher neste mundo possui direitos e

dignidade e um valor sem igual porque eles foram feitos à imagem do Criador do céu e da terra. Promover esses ideais é a missão a que se deve dedicar nossa nação” (BUSH, 2005).

As palavras de Bush não são por si só uma novidade. O atual presidente está entre os mais religiosos da história norte-americana.⁴ Seus discursos invariavelmente são recheados de palavras e expressões que refletem sua fé pessoal (ou, em leitura mais cínica, seu apelo a uma base eleitoral conservadora e religiosa). Não obstante esse fato, o entendimento que expressa o presidente em relação ao “destino” de seu país e sua “missão no mundo” é absolutamente compatível com o que, antes dele, tiveram seus antecessores na Casa Branca. Os princípios de sua teologia pública, tais como expostos por Michael Northcott⁵ e explicitados em alocuções presidenciais, não são, em essência, diferentes dos de outros presidentes, mesmo os de fé vacilante ou menor. Nas palavras de Robert Bellah (1988, p. 98), o conteúdo desses discursos seria tão-somente

“[...] a mais recente manifestação de um tema que tem raízes profundamente plantadas na tradição norte-americana: a obrigação, tanto individual como coletiva, de promover a vontade de Deus sobre a Terra. Esse foi o ideal que motivou os que fundaram os EUA, e que vem motivando sucessivas gerações desde então”.

2. A Comunidade Imaginada

Uma nação é mais do que território e população, mais do que campo e cidades, governo e economia. Uma nação é uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1983, p. 98), um conjunto de idéias, ideais e “eventos idealizados, mitos de origem, histórias heróicas e valores proclamados” (COLES, 2002, p. 410). Essa definição, que em sua generalidade se aplicaria a qualquer nação, é particularmente adequada para explicar a formação de valores que subjazem ao exercício político norte-americano.

A hipótese dos EUA como país fundado na promoção de ideais mais do que na defesa de um território ou na veneração a uma dinastia é lugar comum e tem sido objeto de incontáveis estudos e especulações. Anthony Smith (1986, p. 127) argumenta que, em sua formação, o país “carecia de fatores que freqüentemente servem como fonte de coesão social” – uma história comum ou solidariedade étnica –, o que ele chama de “ethnie” dominante. Em consequência, a identidade norte-americana, mais talvez do que a de muitos países, definiu-se “em termos cívicos e idealísticos” (MONTEN, 2005, p. 125).

Gunnar Myrdal (1996, p. 37) classificou esses ideais coletivos como “o cimento na estrutura desta grande e peculiar nação”. Em 1944, ele popularizaria o termo “credo americano” (*American creed*) em seu hoje famoso livro **An American dilemma**, no qual argumenta que “[o]s norte-americanos têm em comum um *ethos* social, um credo político” (MYRDAL, 1996, p. 45). Anos mais tarde, Samuel Huntington (2004, p. 67-68) reinterpreta esse “credo”, destacando-lhe três características principais: o fato de que permaneceu notavelmente estável ao longo do tempo; o fato de que, com o passar dos anos, veio a receber crescente apoio da população norte-americana; e o fato de que teria suas origens mais profundas em um protestantismo dissidente.

Robert Bellah foi outro a expandir os conceitos de Myrdal. Em 1967, o “credo americano” foi uma das inspirações por trás da idéia de “religião civil”, desenvolvida por Bellah em artigo publicado na revista **Daedalus** (BELLAH, 1988). Nesse texto, ele definia o conceito, originado em Rousseau (**O contrato social**), como “um conjunto institucionalizado de crenças religiosas relativas à nação norte-americana” (BELLAH, 1988, p. 98) – somatório de mitos organizados à maneira de “instrumento discursivo”, que vinculava política e moralidade e, assim fazendo, facilitava o consenso social e oferecia sentido à existência da comunidade.

Em seu livro **Quem somos nós? (Who are we?)**, Huntington (2004) desenvolveu algumas das idéias de Bellah, identificando o que considerava os elementos constitutivos da “religião civil” norte-americana. Entre eles, a idéia de que o sistema de governo norte-americano se assenta sobre bases religiosas, o que explica, por um lado, a prevalência de alusões e símbolos religiosos na retórica pública nacional, nos rituais e nas cerimônias cívicas; e, por outro, a crença de que os norte-americanos são o “povo escolhido por Deus” (ou, na frase de Lincoln, a quem atormentava a guerra civil, o “povo *quase* escolhido”).

Na opinião de Huntington (2004, p. 68), a religião civil permite aos norte-americanos associar secularismo político e religiosidade social, juntar Deus e pátria, de maneira a “conferir santidade religiosa ao patriotismo e legitimidade nacionalista às crenças religiosas e, dessa forma, transformar lealdades porventura em conflito em uma lealdade única a um país religiosamente favorecido”. Ao fazer isso, a religião civil “oferece bênção religiosa àquilo que os norte-americanos acreditam possuir em comum” (HUNTINGTON, 2004, p. 68). Em outras palavras, define, atesta e santifica seu sentido de comunidade – e, em conseqüência, determina seu comportamento em relação a outras comunidades.

É nesse sentido que os vários temas associados à religião civil são particularmente úteis para interpretar o entendimento que os norte-americanos têm do papel de seu país no mundo e, em conseqüência, para entender alguns dos princípios de sua política externa. Como enfatizou Coles (2002), em termos de atuação internacional, os interesses práticos de um país são em geral insuficientes para suscitar apoio ativo, ou mesmo aquiescência, de sua população. No entanto, os símbolos que sustentam a religião civil dessa nação se encarregarão de enobrecer tais interesses ao “cobri-los com vestes transcendentais” (Coles, 2002, p. 404), permitindo assim aquiescência e apoio.

2.1. Sobre excepcionalismo e religião

O conceito de “excepcionalismo” é o principal determinante da identidade nacional norte-americana tal como expressa em política externa. Nesse sentido, ele pode importar tanto quanto os interesses materiais que porventura conduzam o país a essa ou àquela posição. Ele importa “não apenas porque a reivindicação norte-americana a uma postura de superpotência repousa em sua posição social e cultural” (BUZAN, 2004), mas também porque a forma como o país determina seu comportamento internacional (o uso da persuasão em lugar da força, do *soft power* em lugar do *hard power* etc.) é definida não apenas em razão dos interesses em jogo, mas também da maneira como o país percebe a si mesmo, seu lugar no mundo, sua “missão”.

O excepcionalismo (ou providencialismo, como prefere Webb⁶) norte-americano é fenômeno profundamente assentado em bases religiosas. O tema do “país com uma missão”, de uso freqüente em discursos políticos (como os de Bush, acima citados), tem suas origens mais remotas em mitos protestantes como os da “providência divina” (*divine providence*), da “cidade na colina” (*city upon a hill*), do “povo escolhido” (*chosen people*) e da “missão na natureza selvagem” (*errand into the wilderness*), os quais integraram a narrativa simbólica dos primeiros colonos puritanos da Nova Inglaterra.

Seguir os passos que levaram tais mitos do distante século XVII aos púlpitos presidenciais de hoje é o objetivo das próximas páginas deste artigo. Nos três séculos que separam seu surgimento do uso contemporâneo, eles foram sensivelmente transformados: durante o processo de independência, foram parcialmente secularizados e substancialmente ecumenizados. No século XIX, foram geográfica e demograficamente amplificados, ganhando alento na pretensão a um “Destino Manifesto” e suscitando polêmica nos debates sobre o projeto imperialista. Aos poucos, tornaram-se a base da liturgia cívica

co-religiosa norte-americana – a celebração da comunidade nacional, de sua identidade, de sua singularidade, de sua missão no mundo. Conseqüentemente, tornaram-se parte integral das fundações ideológicas da política externa daquele país.

3. Os Mitos Originais: O Nascimento de um Excepcionalismo Religioso

Segundo Webb (2004, p. 32), “os puritanos que deram forma à história norte-americana herdaram um tipo específico de teologia protestante”, que via, no momento em que a Reforma incendiava a Europa, “a revelação ao mundo de um novo continente, escondido durante séculos dos olhares europeus”. Esses puritanos viram nessa descoberta uma obra de Deus e na nova terra a derradeira oportunidade de promover uma purificação da igreja. Ao levantar velas e cruzar o oceano, eles interpretaram a viagem como uma fuga do caos e da corrupção do velho mundo e uma tentativa de estabelecer a verdadeira ordem (a *novus ordo seclorum*, nova ordem dos tempos⁷) em um Novo Mundo.

Em termos simbólicos, a jornada rumo aos futuros Estados Unidos tomava assim a forma de um êxodo do “novo Egito” (Inglaterra) e da fundação do Reino de Deus na nova “Terra Prometida”. Fiel a essa leitura, a sociedade colonial estabelecia-se na dupla convicção de haver sido imbuída de missão divina e de ser detentora de verdade transcendental, fatos que foram “decisivos para sua autopercepção religiosa, bem como para a simbolização da experiência política” (HENRY, 1979, p. 23) a que davam início. Em conseqüência disso, os puritanos da Nova Inglaterra presumiram que a ordem por eles criada era “a forma de existência humana ordenada por Deus e outorgada aos israelitas e aos primeiros cristãos” (HENRY, 1979, p. 23).

Foi nesse contexto, nas primeiras décadas do século XVII, que um conjunto de mitos religiosos “fundacionais” surgiu entre os colonos puritanos, com o objetivo de emprestar à audaciosa iniciativa sentido espiritual, oferecendo assim a seus participantes estímulo e conforto. Alguns desses mitos são detalhados a seguir.

i) **Providência divina:** A certeza de estar agindo por determinação de Deus e sob sua direta orientação fez-se ainda mais clara aos puritanos por meio da idéia de providência divina, um dos mais importantes e antigos símbolos a determinar a autocompreensão norte-americana. O tema apareceu pela primeira vez antes mesmo da chegada dos puritanos à Nova Inglaterra, e foi registrado no que parece ser um dos primeiros documentos da colonização. Em 1610, o Counsell of Virginia⁸ publicou panfleto que relatava, com riqueza de detalhes – e o objetivo explícito de atrair fundos e candidatos – a experiência dos colonos de Jamestown.⁹ No texto, grande destaque era dado ao que se apresentava como prova irrefutável do beneplácito de Deus à iniciativa. Um ano antes, expedição enviada em auxílio à colônia, chefiada por Thomas Gates, naufragara à vista do continente. Malgrado o desastre, de grandes proporções para a época (diz-se que teria inspirado a peça *A tempestade*, de Shakespeare), sobreviveram todos os tripulantes, que se juntaram aos maltratados colonos para finalmente serem salvos da fome e dos índios por nova expedição.

O tema da sobrevivência milagrosa dos primeiros colonos repetiu-se em inúmeros textos da época. Em um dos mais conhecidos, Alexander Whitaker (apud HENRY, 1979, p. 26) escreveria, alguns anos depois, que, “se consideramos o quase milagroso início, e a sobrevida dessa empreitada, devemos aceitar que Deus agiu ao abrir-nos esta passagem e ao guiar-nos neste trabalho”.¹⁰

De modo geral, os episódios do naufrágio e da sobrevivência de Gates e de sua tripulação, assim como o da própria colônia de Jamestown, que resistiu ao frio, à fome e aos índios, eram sinais claros da provi-

dência divina, provas irrefutáveis de que Deus, que protegera a colônia em seus primeiros dias, guardava para aquele Novo Mundo um futuro especial, marcado por provações, mas também por vitórias – e ao qual reservava lugar especial em seus desígnios.

ii) **A missão na natureza selvagem:** Segundo Henry (1979, p. 26), “aspecto essencial do símbolo da providência divina é a experiência de assombro diante de fatos que não se podem explicar por causas naturais”. Por trás desse símbolo, está a percepção de que o estabelecimento de uma “nova ordem” em um Novo Mundo corresponde a uma experiência demiúrgica, a uma “tentativa de arrancar a ordem do caos, o paraíso da natureza selvagem”. Uma experiência que exige esforços e sacrifícios humanos, os quais, no entanto, não são suficientes caso não se tenha, a seu lado, a vontade de Deus.

A natureza selvagem cumpriu papel muito importante no simbolismo teológico dos primeiros “peregrinos” – o termo *pilgrim* é comumente usado em referência aos primeiros colonos, o que dá medida exata da carga religiosa dessa empreitada colonial. Em termos concretos, a natureza constituía ameaça óbvia à sobrevivência física dos colonos. Além disso, representava um perigo (uma tentação) para o homem civilizado, que poderia sucumbir à selvageria. Em termos morais e religiosos, finalmente, representava ao mesmo tempo um desafio e uma missão. Afinal, em uma perspectiva puritana, a natureza correspondia a uma espécie de

“[...] vácuo moral, um espaço caótico, amaldiçoado, no qual corpo e alma se perdem. Portanto [os colonos] sentiam, no fundo, que sua labuta cotidiana naquelas regiões selvagens não dizia respeito somente à sobrevivência física, mas a um projeto maior que envolvia seu país, sua raça e seu Deus. Civilizar o Novo Mundo significava iluminar as trevas, ordenar o caos, transformar o mal em bem” (NASH, 1967, p. 24).

O tema da “missão na natureza” (*errant into the wilderness*), a obrigação de dominá-la e transformá-la em ordem (frequentemente representada pela imagem do “jardim de Deus”), aparece em inúmeros

livros escritos ao longo do século XVII. Samuel Sewall (1697), autor dos mais importantes, empresta conotação figurativa e ética ao conceito de “selvagem”, ao associá-lo diretamente ao profano. John Bunyan (1688) descreve detalhadamente as tentativas de manter-se acesa a fé ao longo de uma existência caótica e repleta de provações na Terra. Benjamin Keach (1682, p. 379), finalmente, prescreve a todos a orientação de Deus, necessária aos homens na Terra assim como é “indispensável aos viajantes um guia que os conduza para longe dos perigos que se escondem nas grandes viagens”.

iii) O **“jardim de Deus”** e a **“cidade na colina”**: Os puritanos que desembarcaram na Nova Inglaterra nos anos 1620 compartilhavam dessa visão a respeito da natureza selvagem. Como argumenta Nash (1967, p. 34), mais do que ninguém, eles “entendiam o sentido cristão do conceito, na medida em que viam a si mesmos como os últimos em uma longa linhagem de dissidentes que desafiavam a selvageria do mundo para impor-lhe a ordem de Deus”. E a melhor maneira de alcançar esse objetivo era exatamente transformar a “selva” em civilização (“arrancar da selva um jardim de ordem, transformar em ilha de luz espiritual o mundo de trevas que nos cerca”¹¹), de tal maneira que o resultado da empreitada fosse um exemplo para outros, um tributo à obra de Deus, um modelo de caridade cristã que seria visto por todos.

Decorre dessa associação entre selvagem e profano que o modelo de virtude e produtividade nas colônias era diretamente vinculado à vida rural. “A condição pastoral parecia ser a mais próxima do paraíso e de uma vida de contentamento” (NASH, 1967, p. 30). Afinal, era sabido por todos que o Éden havia outrora sido um jardim. A condição rural, em consequência, ao remeter a esse Éden original, constituía-se em “estado de natureza controlado” (NASH, 1967, p. 30), a um tempo economicamente produtivo, fisicamente seguro e religiosamente sagrado.

Converter a natureza selvagem em áreas rurais era tarefa abençoada pelas escrituras, ordenada por Deus¹² e recomendada pelos primeiros líderes puritanos. Ao especular sobre as razões a justificar sua ida ao Novo Mundo, John Winthrop (1895, p. 56), primeiro governador de Massachusetts, aludiu à tarefa de conquistar a natureza: “a Terra é o jardim de Deus e Ele deu [esse jardim] aos filhos dos homens, com uma condição: cresçam e multipliquem, façam frutificar a terra e controlem-na”.¹³

Um ano depois, Winthrop ofereceria interpretação mais elaborada dessa obrigação. Em seu conhecido sermão a bordo do navio *Arabella*, em 1630, ele associou a “missão na natureza selvagem” (*errand into the wilderness*) ao estabelecimento de um “modelo de caridade cristã”. Em seu esforço para extrair ordem celestial da caótica natureza, diria ele, os puritanos estavam fadados a tornarem-se um “modelo para todos os cristãos”, já que a empreitada era parte de um “contrato com Deus”.

A idéia do contrato vinha de Calvino, que afirmava que Deus às vezes escolhia um grupo de pessoas para realizar Sua vontade sobre a Terra. Como salientado por Webb (2004, p. 33),

“Deus não escolhe grupos com base em sua excelência moral ou astúcia política. Os motivos por trás das escolhas de Deus permanecem sempre escondidos por um véu de mistério. Além disso, quando Deus escolhe um grupo, Ele distribui bênçãos, mas, ao mesmo tempo, faz exigências. Ser escolhido por Deus significa ser comandado”.

Presos a esse contrato, era obrigação dos peregrinos “agir com justiça, amar com piedade, andar com humildade ao lado de nosso Deus [de forma a] manter a unidade do espírito no vínculo da paz”¹⁴ (sermão de John WINTHROP apud HENRY, 1979, p. 25). Se falhassem nesse objetivo, “desastrosas conseqüências” seguiriam-se. Se tivessem êxito, no entanto,

“[...] nós perceberemos que o Deus de Israel está entre nós, e dez de nós poderão resistir a mil de nossos inimigos. O Senhor fará de nosso nome exemplo de glória e motivo de elogio [...] pois nós passaremos a ser como uma cidade no alto de uma colina; os olhos de todos estarão voltados para nós”¹⁵ (WINTHROP, 1968, p. 254).

A imagem da “cidade na colina” (*the city upon a hill*) é tema recorrente na teologia pública norte-americana e peça central do conceito de excepcionalismo – frequentemente presente em discursos políticos, em especial quando os EUA são comparados (ou contrastados) com outros países.¹⁶ A metáfora de Winthrop foi extraída da Bíblia (Mateus, 5:14, O Sermão da Montanha – “Vós sois a luz do mundo. Não pode ficar escondida uma cidade construída sobre uma colina”) e, em seu sentido original, significava que, mantida sua fidelidade a Deus, os puritanos seriam abençoados com o estabelecimento de uma ordem perfeita e de uma invencibilidade infinita, e passariam a “existir no centro do cosmos e dali irradiariam a verdade de Deus para o resto do mundo” (HENRY, 1979, p. 27).

Interpretação semelhante desse conceito e das obrigações que acarretava foi oferecida por Peter Bulkeley (1968, p. 123), que afirmou:

“[...] somos como uma cidade sobre a colina, à vista de todos. Os olhos do mundo estão voltados para nós, pois afirmamos ser um povo que tem com Deus um contrato, e, portanto, não apenas Deus nosso Senhor, mas o paraíso e a Terra, anjos e homens, que são testemunhos de nossa profissão de fé, nos olharão com desprezo se desrespeitarmos o acordo que juramos cumprir”.¹⁷

A imagem da “cidade sobre a colina” remetia, principalmente, à pureza espiritual da comunidade criada sobre a base do contrato com Deus. Entretanto, na medida em que esse contrato também envolvia um acordo entre os colonizadores, os compromissos assumidos em seu nome diziam respeito não apenas a assuntos da alma, mas também aos da política. A constituição de um organismo político civil, essencial para o sucesso da comunidade, era parte integral – ainda que apenas implícita – do contrato.

Torna-se claro na leitura do Mayflower Compact (acordo firmado pelos colonos a bordo do navio Mayflower, em 1620, que se tornaria base para a constituição do primeiro sistema de governo em solo norte-americano), que a viagem ao Novo Mundo, bem como o estabelecimento de um arranjo político para administrar o empreendimento, eram tarefa subordinada primeiramente a Deus e à fé cristã, e apenas subsidiariamente ao poder secular do rei da Inglaterra. Segundo o texto do acordo, a colônia seria fundada “para a glória de Deus e o avanço da fé cristã, e a honra de nosso rei e nosso país”. Um sistema religioso (e um propósito espiritual) precedia a ordem política. Como salienta Henry (1979, p. 29), “a ordem religiosa já existia na cabeça dos colonos e, sendo assim, determinava desde o princípio os rumos da ordem política”. No entanto, o sucesso material da empreitada era essencial, pois dele dependia o cumprimento da “missão” a que se impunham os colonos. Nesse sentido, era importante que fosse estabelecido sistema de governo que não somente refletisse os valores do grupo, mas também que demonstrasse eficácia política.

Essa interpretação do “contrato com Deus” era condizente com a ortodoxia “preparacionista” então prevalecente entre colonos puritanos, que se fundava na convicção em uma “dialética da graça”, a qual, se compatível com o princípio calvinista da atribuição da graça por Deus, também enfatizava a conveniência (ou necessidade) de os homens “prepararem-se para recebê-la”, criando para tal fim uma sociedade moral, religiosa e politicamente sem falhas. Nesse sentido, as freqüentes referências ao “contrato com Deus” e seus objetivos (entre eles o de construir uma “cidade na colina”) traziam embutida a idéia de que uma sociedade puritana (e tudo aquilo que ela implicava em termos de esforços espirituais e seculares) era antes de tudo uma experiência que visava determinar a factibilidade de se estabelecer no mundo a “verdadeira ordem” (HENRY, 1979, p. 28).

Nas décadas seguintes, à medida que o país crescia em tamanho e se tornava independente, um novo “contrato”, de dimensão nacional e

natureza sociopolítica, somou-se ao “contrato com Deus” dos puritanos. Durante o processo de independência, que se seguiu a período de grande fervor religioso (o chamado *Great Awakening* – ou “grande despertar”), uma nova ordem social, política e religiosa surgiria, produto de uma fusão entre a contribuição puritana e influências sucessivas do Iluminismo e das diversas igrejas que pululavam ao sul da Nova Inglaterra (Batistas, Anabatistas, Mormons, Adventistas, Quakers etc.). Com o tempo, essa nova ordem, semi-secularizada e ecumênica, viria a marcar definitivamente o sistema político norte-americano e dar origem à teologia cívica a que se refere Bellah (1988). Convicções religiosas, puritanas na origem, e valores políticos, liberais e democráticos, fundiriam-se na chamada “religião civil” norte-americana. O país, havendo atingido esse patamar, sentia-se cumpridor de sua “missão”, exemplo para a comunidade cristã e, cada vez mais, à medida que se tornava uma potência, para todo o mundo.

4. A Revolução Norte-americana e a Transformação dos Mitos Originais

Durante os primeiros cem anos de colonização, os puritanos não pensavam nos territórios norte-americanos como possibilidade de nação ou exemplo para o mundo. Viam-nos, no máximo, como um conglomerado de comunidades e igrejas e um exemplo a construir-se para a cristandade. No século seguinte, três fatores contribuíram para emprestar ao projeto um sentido de “consciência nacional” e a dimensão de uma religião civil que, em sua projeção internacional, seria a um tempo providencialista (abençoada e orientada pela providência divina) e messiânica (salvacionista).

Em primeiro lugar, o “milencialismo” do primeiro *Great Awakening*, que revitalizou o mito da “cidade na colina” e expandiu o “significado cósmico da América” (HENRY, 1979, p. 43). Em segundo lugar, a influência do Iluminismo, responsável pela introdução da idéia de direitos individuais e coletivos, e a legitimação de um corpo político fundado não mais na autenticidade da experiência de conversão religiosa (como nas comunidades puritanas do século XVII), mas na promoção desses direitos. Em terceiro lugar, o processo de independência e seus documentos políticos (especialmente a Declaração de Independência, a Constituição e o Bill of Rights), que se tornariam as escrituras sagradas da religião civil norte-americana e a base sobre a qual um moderno, semi-secularizado e ecumênico excepcionalismo se construiria.

4.1. “Milencialismo”, *translatio imperii* e Iluminismo

A especulação “milencialista” sobre a *Parousia* (a segunda vinda de Cristo à Terra) era tema corriqueiro entre puritanos das colônias norte-americanas no século XVII. O desenvolvimento de uma *rationale* especificamente “apocalíptico-nacionalista”, que vinculasse esse evento à colonização do Novo Mundo é, no entanto, fato mais recente. Ele é obra, sobretudo, de Jonathan Edwards, pregador que, ao longo do século XVIII, inflamaria o país e daria origem ao primeiro *Great Awakening*.

Em seus sermões, Edwards referia-se freqüentemente a uma *Parousia* norte-americana, “seguimento natural de fato tão marcante quanto a descoberta da América e a implantação em seu solo da verdadeira religião” (HENRY, 1979, p. 45). O fato de que um continente inteiro havia sido escondido dos olhos humanos durante tantos séculos, e revelado tão-somente quando a “verdadeira religião” (protestantismo)

se estabelecia no mundo, era prova mais que suficiente das intenções de Deus. Nas palavras do pregador,

“[...] podemos considerar a descoberta de parte tão significativa do mundo fato com o qual a providência divina prepara o caminho para a futura era de glória da Igreja. Essa obra do espírito de Deus, tão extraordinária e maravilhosa, é o prelúdio daquela [outra] obra de Deus tão freqüentemente mencionada nas escrituras [a segunda chegada do Messias]. E há muitos sinais que tornam provável que essa obra comece na América” (EDWARDS apud CHERRY, 1971, p. 55).

A narrativa de Edwards inspirava-se na Bíblia (especialmente em Isaías, 50:9), mas também em um sentido de simetria histórica e espiritual que correspondia à própria trajetória da civilização ocidental, vista da perspectiva dos textos sagrados. Na medida em que tanto Jesus quanto, antes dele, Adão, Eva, Noé e outros símbolos da cristandade haviam vivido no “velho mundo”, parecia natural a Edwards (apud CHERRY, 1971, p. 58) que, “dando medida de equilíbrio a tais fatos, a mais gloriosa renovação do mundo tivesse origem no novo continente”.¹⁸

O mito do *errand in the wilderness* dava alento adicional às idéias de Edwards, por meio dos ensinamentos proféticos extraídos da construção de uma comunidade organizada, produtiva e religiosamente pura em que outrora imperara o “vácuo moral”. Nas palavras de Henry (1979, p. 47), “o desenvolvimento da América, que, de terra selvagem, fez-se imagem de um paraíso de abundância, evocava a obra de Deus ao criar o mundo a partir do nada e, nesse sentido, inspirava em seus habitantes a idéia de que o continente era avatar de poder divino”.

Além disso, a visão de Edwards sobre o papel messiânico de seu país encontrava eco e sustentação em fontes seculares de interpretação da história. A crença na “ocidentalização” da ordem cósmica (a que Edwards se referia como o “amanhecer ocidental” – *western dawn*) era plenamente compatível com o antigo conceito de *translatio im-*

perii (transferência de governo), cujo sentido original remetia à decisão do Papa Leão III de transferir, no ano 800, a liderança do Santo Império Romano dos soberanos de Bizâncio a Carlos Magno.

Em leitura mais ampla, o conceito evocava certa tendência de os grandes impérios mundiais moverem-se ao longo da história em direção ao oeste – da Babilônia ao Egito, da Macedônia à Grécia e a Roma, de Bizâncio à Europa ocidental. Essa tendência, tal como era então vista, apontava para a inevitável conclusão de que a próxima fonte de poder mundial se encontraria necessariamente no extremo ocidente do globo – a América.

Essa idéia de culminação norte-americana da história, de uso frequente nos sermões de Edwards, aparecia também nos de outros pregadores – entre os quais Ezra Stiles, cujos temas de predileção incluíam a evocação de uma “nova Israel” e seu “novo povo escolhido”. Nos textos de Stiles (apud CHERRY, 1971, p. 82), esse povo escolhido era citado a um tempo como autor e objeto de uma “nova experiência política” que somava liberdade e prosperidade e se fizera possível por meio do trabalho duro e da “fidelidade a Deus”. Uma experiência, segundo ele, que, quando completa, faria dos norte-americanos “um grande povo” (*a great people*).

Diversos outros escritos não religiosos de meados do século XVIII revelariam semelhantes influências, ao reafirmarem, em formas e estilos diferentes, a idéia de que a “mão da providência” guiava os destinos do país. O consenso em torno da idéia de “geografia como destino” e a percepção de que a América, a *ultima thule* do oeste, estava fadada a brilhar como nova fonte de ordem e poder (sagrado e secular) são visíveis nos tratados filosóficos de George Berkeley, nos discursos apaixonados de David Ramsay e nos poemas patrióticos de Timothy Dwight, Joel Barlow e Philip Freneau.

Nesses textos, escritos principalmente durante os anos da revolução norte-americana, a idéia de um destino ou papel especial para o país

ganhava tons crescentemente seculares, graças às influências do Iluminismo e à febrilidade política que dominava um país à beira da revolução. Barlow, por exemplo, freqüentemente evocava um “império norte-americano” visto não como obra de Deus, mas como produto da razão (a liberdade passava de dádiva celestial a conquista racional¹⁹). Ramsay, por outro lado, conciliando sagrado e profano, asseverava em sua “Oração sobre as vantagens da independência americana” que,

“[...] desde os tempos do dilúvio, a verdadeira religião, as artes, o poder e as riquezas deslocam-se lenta e inexoravelmente em direção ao oeste. A independência norte-americana irá redimir um quarto do globo da tirania e da opressão, e consagrar este país como sede da verdade, da justiça, da liberdade, da sabedoria da religião” (apud HENRY, 1979, p. 55).

4.2. Pré e “pós-milenialismo”

Essa convergência gradual entre princípios puritanos e racionalidade iluminista só foi possível porque a doutrina dominante entre calvinistas da Nova Inglaterra era, ao final do século XVIII, o “pós-milenialismo”.

Como se sabe, as opiniões da época a respeito do *Millenium*, o reino de mil anos de Cristo, variavam grandemente. “Pré-milenialistas” acreditavam que a segunda vinda do Messias (a *Parousia*) precederia o advento da “era de ouro” na Terra, enquanto “pós-milenialistas” opinavam que se deveria empreender a tarefa de tornar uma realidade essa “era de ouro” antes de que por aqui viesse Jesus Cristo. Como salienta Marsdem (1991), “pré-milenialistas” defendiam uma separação completa entre história sagrada e secular, enquanto “pós-milenialistas” encorajavam uma visão de mundo segundo a qual problemas mundanos deveriam ser resolvidos para preparar a chegada de Cristo. Essa última visão tornava os “pós-milenialistas” mais permeáveis à idéia de progresso material e, portanto, mais sensíveis aos ensinamentos do Iluminismo.

Em resumo, ao longo do século XVIII, o que se vê é a consolidação de um “mito norte-americano” baseado em fontes originalmente religiosas e posteriormente transformadas por um secularismo de derivações políticas. Durante esse período, os mitos “fundacionais” puritanos (Providência Divina, Cidade na Colina, Jardim do Éden, Missão na Natureza etc.), reaquecidos no frenesi messiânico do *Great Awakening* e “racionalizados” na irrupção do pensamento iluminista, transformar-se-ão paulatinamente, vindo a constituir a base de uma teologia pública (ou religião civil) nacional.

Cem anos antes, esses mitos haviam sido a base da interpretação simbólica do projeto puritano na Nova Inglaterra, interpretação esta que via a origem e o destino da colônia como partes de um mesmo conjunto, uma vez que ambos surgiam e dependiam da “mente de Deus”. Ao longo do século seguinte, no entanto, por meio das contribuições de Edwards, Berkeley, Barlow, Freneau, Dwight, Ramsay e tantos outros, deu-se uma separação entre as origens e o destino do “projeto norte-americano”. À medida que se consolidava o projeto nacionalista, uma crescente ênfase era dada ao futuro. Ao mesmo tempo, a doutrina do “providencialismo”, inicialmente restrita ao entendimento dos teólogos da Nova Inglaterra, “não apenas se espalhou pelas colônias, mas passou a ser o cimento que as mantinha unidas como país” (WEBB, 2004, p. 33). Após a independência, consolidados os Estados Unidos como país, essa doutrina religiosa assumirá crescentemente a forma de uma ideologia que explica e situa os norte-americanos em relação ao resto do mundo. A idéia de excepcionalismo surgirá, então, menos marcada pelos contornos religiosamente definidos do passado, embora não por isso menos messiânica.

4.3. Revolução norte-americana e sacralização da democracia

Etapa decisiva na consolidação da idéia de que os Estados Unidos eram país “excepcional”, em termos tanto de sua criação como de seu

destino, correspondeu ao processo de independência, quando os valores racionais do Iluminismo e do liberalismo lockiano se somaram à reinterpretação de mitos de origem religiosa. No centro desse processo estava a noção de democracia, que passou a ocupar papel-chave na arquitetura conceitual do excepcionalismo, gradualmente assumindo o lugar que antes fora o da promoção da fé cristã no projeto de “renovação gloriosa do mundo” (EDWARDS apud CHERRY, 1971) a ser levada a cabo a partir dos EUA.

Foi lento o processo que levou a democracia da periferia dos textos sagrados ao centro da Declaração de Independência. Afinal, o modelo de ordem política estabelecida pelos primeiros colonos puritanos, com base no “contrato com Deus”, era em tudo distante dos valores democráticos e da crença em um governo constituído “pelo povo e para o povo”. Tal como salientado por John Cotton, considerado o pai do Congregacionalismo nos EUA, que temia a democracia por não ver nela distinção suficientemente clara entre governantes e governados: “não creio haver Deus jamais determinado ser a democracia sistema de governo conveniente para a igreja ou a comunidade” (apud HENRY, 1979, p. 58).

John Winthrop concordava com Cotton nesse particular. Sua visão sobre uma forma aceitável de governo era a de uma aristocracia de experientes magistrados, pois essa, contrariamente ao sistema democrático, contava com precedente bíblico, o que a tornava aceitável a uma comunidade governada de acordo com a vontade de Deus. A adoção de regime democrático era iniciativa fadada ao fracasso, na medida em que não havia “garantias nas escrituras para ela, pois nunca houve tal governo em Israel” (apud HENRY, 1979, p. 59).

Apesar de Cotton e Winthrop, a história registra algumas tentativas precoces de estabelecer, se não um sistema democrático, ao menos certo grau de liberdade política e religiosa nas primeiras colônias. Um dos primeiros exemplos desse empenho corresponde à criação da colônia de Providence (no estado de Rhode Island) por Roger

Williams, expulso de Massachusetts em 1635 em razão de desavenças com as teocráticas lideranças puritanas.

Em anos posteriores, referências a “direitos democráticos” aparecem em dois importantes documentos políticos elaborados pelos colonos da Nova Inglaterra: o “Massachusetts body of liberties” (1641), que listava direitos e liberdades populares a serem protegidos contra governos arbitrários, e o “Book of the general lawes and libertyes” (1648), que levou a uma redução parcial do poder dos magistrados.

Por trás de ambos os documentos, surgia a idéia, revolucionária para a época, de que a forma apropriada de governo era aquela que, se ordenada pela virtude de Deus, não obstante era organizada segundo a vontade do povo, cujos direitos deveriam ser respeitados. Essa interpretação evoluiria durante o século XVIII, graças em grande medida ao pensamento iluminista, que dava ênfase à idéia de direitos individuais e privilegiava as fontes seculares de legitimidade política sobre as sagradas.

No entanto, mesmo nessa nova configuração, moderna e secular, a auto-imagem da república em gestação continuaria associada a referências religiosas. A idéia de democracia, paulatinamente sacralizada, passaria a ser a pedra de toque de toda a arquitetura conceitual do excepcionalismo. Em sua nova concepção, o “modelo norte-americano”, baseado na promoção da democracia e da liberdade, ver-se-ia como divino ou providencial não mais por ser ordenado diretamente por Deus, mas pelo povo, cujos direitos eram, estes sim, “sagrados e universais”.

No centro dessa nova arquitetura estava a Declaração de Independência, documento fundador da “teologia pública” norte-americana. O texto, da lavra de Thomas Jefferson, fora o resultado de décadas de reflexões e experiências políticas, as quais, em “encarnações” anteriores, haviam tomado a forma de tratados como o “Massachusetts

body of libertyes” e o “Book of the general lawes and liberties”, citados acima. Em comum, esses documentos tiveram o papel de consolidar e promover um conjunto de valores e premissas, a um tempo seculares e sagrados, que davam sentido à existência das colônias e ao empenho dos colonizadores.

Na medida em que essas premissas passaram a ser ameaçadas pela Coroa britânica, “homens filosoficamente letrados sentiram-se forçados a tornar explícitos e universais os princípios filosóficos sobre os quais as colônias acreditavam haver sido fundadas” (HENRY, 1979, p. 65). Sob o peso da intransigência britânica, e inspirado pelo sentido de destino norte-americano, o que antes se via como direitos de súditos britânicos aos poucos passou a apresentar-se e perceber-se como “direitos dos homens”.

A Declaração de Independência, resultado desse processo, é documento no qual os mitos “fundacionais” norte-americanos serão uma vez mais reinventados, dessa vez com base em princípios considerados universais não mais porque derivados de um “contrato com Deus” mas por serem “verdades óbvias por si mesmas” (*self-evident truths*). Verdades inspiradas na reverência a Deus (há quatro referências diretas a Deus na Declaração) e no respeito ao direito natural,²⁰ mas também em princípios de humanidade e razão, sobre os quais se construiria um “experimento político” a um tempo nacional e universal, novo e excepcional.

5. Destino Manifesto e Imperialismo: Transformando o Mundo pelo Exemplo ou pela Expansão?

Ao conquistarem a independência e estabelecerem um governo democrático baseado em princípios “universais” e na liberdade religio-

sa, os norte-americanos acreditavam estar cumprindo a promessa outrora feita pelos primeiros colonos: os Estados Unidos haviam-se tornado uma “cidade na colina”, um paradigma de “ordem celestial”, um modelo de “progresso rumo à perfeição”, um exemplo inspirador para toda a humanidade.

Nas décadas seguintes, esse modelo de autopercepção evoluiria a partir dessa premissa. À medida que o país se tornava mais forte e próspero, sobrevivendo “às intempéries do destino, aos infortúnios da má-sorte, ao ódio infeccioso da Europa, à malevolência de reis e tiranos” (discurso de orador anônimo da Assembléia Legislativa de Ohio, 1826 apud NYE, 1966, p. 86), a crença inicial em uma experiência política fadada a inspirar pelo exemplo dava lugar a visão mais ambiciosa, de um país que transformaria o mundo por expansão. Exportar o “modelo norte-americano” tornou-se o “Destino Manifesto” do país – um conceito originalmente criado para justificar a expansão territorial em direção ao oeste, mas que logo passaria a englobar fronteiras cada vez mais distantes, tanto em termos geográficos como, anos mais tarde, ideológicos.

A expressão “Destino Manifesto” surgiu pela primeira vez em 1845, em artigo do jornalista John O’Sullivan sobre a anexação do Texas. Meses depois, tornar-se-ia popular ao ser reutilizada em editorial sobre a controvérsia opondo EUA e Inglaterra a respeito do território de Oregon. O editorial, publicado pelo jornal **New York Morning News**, afirmava que a reivindicação norte-americana ao Oregon “era legítima pelo direito de nosso Destino Manifesto de possuir e povoar a totalidade do continente que a providência divina nos deu para o desenvolvimento de nossa grande experiência de liberdade e governo federativo”.²¹

O’Sullivan acreditava desde sempre que os EUA tinham obrigação moral de “promover o quanto fosse possível” seu modelo político perfeito. Essa inescapável missão se justificava, segundo ele, na

“própria natureza da ordem norte-americana, criação da providência divina que nos foi dada pelo destino” (O’SULLIVAN apud HENRY, 1979, p. 86).

Em 1837, O’Sullivan fundara a publicação **The United States Magazine and Democratic Review**. Atuando como seu redator-chefe, em mais de uma ocasião ele escrevera sobre a excelência do modelo político norte-americano e a necessidade de exportá-lo para o resto do mundo. Segundo ele, a democracia era o “elixir da vida política, [na medida em que pressupunha] a idéia de fé total e sem medo na providência de nosso criador” (O’SULLIVAN apud HENRY, 1979, p. 87). Havendo sido abençoados com a democracia, cabia aos EUA oferecê-la ao resto do mundo. O’Sullivan (apud HENRY, 1979, p. 87) via seu país como “o berço de uma nova sociedade, construída com base em um espírito e um plano novos, e destinada a atingir o grau mais elevado de civilização”. O fundamento dessa nova sociedade seria a democracia – “o último estágio no desenvolvimento da civilização, da barbárie à derradeira perfeição do homem” (O’SULLIVAN apud HENRY, 1979, p. 88). Os EUA, responsáveis pela primeira “existência permanente da democracia no mundo”, eram o país destinado a liderar o mundo rumo a essa nova ordem (O’SULLIVAN apud HENRY, 1979, p. 88).

Nas décadas seguintes, o debate sobre a boa fortuna democrática norte-americana e a obrigação de estendê-la ao resto do mundo continuaria, vindo a atingir ponto culminante na virada do século.

Durante a década de 1890, a guerra com a Espanha e as subseqüentes decisões de ocupar ex-colônias daquele país na Ásia e no Caribe suscitaram intenso debate a respeito dos prós e contras do imperialismo. A questão central da controvérsia “não era tanto saber se os EUA iriam espalhar seu poder e influência para além de suas fronteiras, pois isso era considerado óbvio, mas sim como isso seria feito” (HENRY, 1979, p. 91). Em torno dela, digladiavam-se, de um lado, defensores

da anexação, que viam os EUA destinados a transformar o mundo por meio de intervenção física e direta; de outro, seus detratores, que viam a anexação como decisão inconstitucional e imprudente, preferindo ver o país transformar o mundo pelo exemplo (como no modelo de “cidade na colina”).

Entre os mais áduos defensores da anexação estava o senador republicano Albert Beveridge, que, em discurso de campanha intitulado “The march of the flag”, anunciou nesses termos o advento do império mundial norte-americano: “não podemos recuar de nenhum território onde a providência divina desfraldou nossa bandeira; é nosso esse território para salvar em nome da liberdade e da civilização” (BEVERIDGE, 1898).

De seu ponto de vista, na medida em que os Estados Unidos eram produto da providência divina, qualquer ação empreendida pelo país seria necessariamente agraciada com as bênçãos dos céus. Decorre daí que, caso os Estados Unidos decidissem conquistar territórios em outras partes do mundo, estariam na realidade resgatando-os de seu destino sombrio e abençoando-os com a liberdade e a civilização. Como assinala Henry (1979, p. 93), Beveridge convencera-se de que “o destino norte-americano de alcançar a supremacia mundial significa que os EUA passariam a ser o ‘fator soberano de paz no mundo’”.

A posição oposta teve entre seus defensores mais articulados o democrata William Jennings Bryan, secretário de Estado de Woodrow Wilson e três vezes candidato a presidente. Em seus escritos, Bryan dava prova de prudência e moderação, defendendo postura mais tradicional com relação ao papel dos Estados Unidos no mundo – embora em nenhum momento duvidando do destino de seu país.

Em sua opinião, os Estados Unidos conquistariam posição predominante no cenário internacional não por meio de conquistas ou anexações, mas do aperfeiçoamento de sua ordem doméstica: “Ao aperfeiçoarem-se internamente, os Estados Unidos irão redimir e metamor-

fosear o mundo. Ao rejeitar altruisticamente a grandeza imperialista, conquistarão o amor, a admiração e a confiança de outras nações menos avançadas moralmente” (BRYAN, 1897, p. 107). Em suma, ao servirem de exemplo a outros países, os Estados Unidos estariam cumprindo a sua missão, realizando seu destino de “cidade na colina”, promovendo os ideais de seu evangelho político e, assim, mudando para melhor a humanidade.

Como é sabido, prevaleceu nessa disputa a posição de Beveridge. Os EUA ocuparam as Filipinas até 1946. Porto Rico e Guam são, ainda hoje, possessões norte-americanas. Em sua primeira experiência imperialista, que prefiguraria tantas outras de intensidade menor ou exercício indireto, o país via-se imbuído de uma missão divina. Em 1900, o presidente norte-americano William McKinley (apud JOHNSON, 2006, p. 20) descrevia essa missão a um grupo de correigionários metodistas:

“Pus-me de joelhos diversas vezes e pedi a Deus todo poderoso que me guiasse e iluminasse. E uma noite [a orientação] assim chegou [...]. Não havia nada mais a fazer a não ser tomá-los todos e educar os filipinos e elevá-los, civilizá-los e cristianizá-los e, com a graça de Deus, fazer com eles o melhor que pudéssemos”.

A convicção que expressou McKinley não se alterou substancialmente nos últimos cem anos. Um sentido de missão, indisfarçavelmente religioso em seu caráter, sempre acompanhou de perto os passos da política externa norte-americana, quer ela se manifeste na boa vontade da ajuda econômica ou na arrogância do uso da força. Incontáveis alocações presidenciais, ao longo de todo o século XX e agora no XXI, refletem esse sentimento. De puritanos como Kelvin Coolidge a católicos como John Kennedy e evangélicos como Jimmy Carter e George W. Bush; de beatos como Edgard Hoover e Dwight Eisenhower a céticos como Franklin Roosevelt e Lyndon Johnson: todos os presidentes norte-americanos desse período fizeram uso, em um momento ou ou-

tro, da *rationale* religiosa para explicar, justificar, legitimar ou simplesmente descrever o papel do país no mundo.²²

Conclusão

Este artigo procurou contribuir para o debate em curso sobre o papel da religião como determinante da identidade nacional norte-americana e, por meio da religião, do comportamento internacional dos EUA. Mais especificamente, procurou-se analisar a importância de aspectos religiosos do chamado “excepcionalismo” – a convicção de que os EUA são um país “especial” porque os valores éticos e morais da sociedade norte-americana (mas também seu modelo político e econômico) são paradigma destinado a servir de modelo à humanidade.

Na abundante literatura disponível hoje sobre a centralidade de aspectos culturais e normativos como determinantes da política externa norte-americana, o “excepcionalismo” é tema freqüentemente analisado, embora mormente no que se refere a seus aspectos seculares. O que este artigo procurou demonstrar é que esse sentimento de excepcionalidade, tão importante para explicar a postura norte-americana no plano internacional, tem suas origens históricas firmemente plantadas na religião.

Para tanto, acompanhou-se a evolução histórica da idéia segundo a qual a “experiência política norte-americana” esteve, desde o começo, inspirada e protegida pela providência divina. Viu-se que os primeiros colonos se mobilizaram em torno do objetivo de estabelecer, nos territórios recém-descobertos, uma “nova ordem religiosa dos tempos”, plano esse que, além de premissas essencialmente religiosas, implicava também o estabelecimento de arranjo político de pureza e eficácia a toda prova.

Viu-se igualmente que essa experiência político-religiosa, de início circunscrita à Nova Inglaterra, terminou por ampliar-se à escala de um projeto nacional. Nesse processo, deu origem a novo conjunto de mitos “fundacionais”, no qual os temas tradicionais da simbologia puritana eram completados e transformados por motivos do ideário político da revolução. A confluência entre convicções religiosas e conquistas seculares resultou na constituição de um “credo” nacional: uma teologia “civil” na qual patriotismo e religião, Deus e democracia, liberdade e santidade são cultuados como obras da providência divina, cujas sementes foram por Deus plantadas no Novo Mundo, berço de uma nova civilização.

Finalmente, viu-se que, ao longo do século XIX, o processo norte-americano de consolidação política e expansão territorial gerou novo capítulo no debate a respeito dos rumos e destinos dos EUA – um capítulo no qual as “bênçãos” da democracia e da liberdade passaram a ser vistas não apenas como prova dos desígnios de Deus, mas como sinais de uma obrigação em relação ao resto da humanidade: a de levar ao mundo, por meio do exemplo ou da intervenção, a melhor de todas as ordens políticas já concebidas.

Notas

1. Alguns dos trabalhos mais recentes sobre o tema são os de Buzan (2005), Koh (2003) e Lepgol e McKeown (1995).
2. Esta citação, assim como as demais, foi livremente traduzida por nós.
3. O colapso da União Soviética deixou os Estados Unidos na condição de única superpotência. Apesar disso, durante boa parte da década de 1990, a idéia de uma “Pax Americana” global parecia para muitos temerária ou irrealizável. Mesmo nos momentos de maior triunfalismo, autores como Charles Krauthammer (1990/1991) previam tão-somente um “unipolar moment”, na medida em que outros países supostamente encontrariam caminhos para contrabalançar a hege-

monia norte-americana ou, alternativamente, esta seria contida por normas e instituições internacionais. Nos anos seguintes, entretanto, o fenômeno da unipolaridade acentuou-se. Em 2002, o mesmo Krauthammer (2002/2003) escreveria artigo na revista **The National Interest**, tradicional reduto realista, no qual passaria a se referir, não mais a um “unipolar moment”, mas a uma “unipolar era”.

4. A fé religiosa do presidente norte-americano foi objeto de vários estudos – e especulações. Entre os livros mais recentes que tratam do assunto, estão o de Stephen Mansfield (2003) e o de David Aikman (2004). O próprio Bush (1999) escreveu sobre sua jornada espiritual em autobiografia cujo título evoca a letra de um conhecido hino metodista, **A charge to keep**. Entre artigos acadêmicos recentes, cujo foco central são as implicações políticas das crenças morais e religiosas do presidente, vale mencionar os de Berggren e Rae (2004), Kradel (2004) e Kline (2004).

5. “Deus é o autor e regente da história humana e, em particular, da história norte-americana. O passado da América é uma história sagrada na qual a liberdade e a democracia são vistas como presentes divinos que os EUA tiveram o privilégio de descobrir e, em seguida, de oferecer ao mundo” (NORTHCOTT, 2004, p. 139).

6. De acordo com Webb (2004, p. 30), “os norte-americanos nunca foram capazes de pensar sobre seu papel no mundo sem remeter a alguma forma de doutrina da providência”.

7. A expressão latina, originada em poema de Virgílio, interpretado na Idade Média como anúncio da chegada de Cristo, é parte do escudo oficial dos Estados Unidos (o “Great Seal”), criado em 1782. A utilização política da expressão, sugerida por Charles Thompson, remete à idéia do surgimento de uma nova ordem mundial com a ascensão à independência dos EUA.

8. Conselho constituído pelo rei James I da Inglaterra, em 1606, para ocupar-se de assuntos referentes à colônia norte-americana da Virgínia. Entre as tarefas do Conselho, estava a de recrutar colonos.

9. “A true declaration of the estate of the colonie in Virginia, with a confutation of such scandalous reports as have tended to the disgrace of so worthy an enterprise”.

10. “[...] if we consider the almost miraculous beginning, and continuance of this plantation, we must confess that God hath opened this passage unto us, and led us by the hand unto this work”.

- 11.** “Carve garden from the wilds, make an island of spiritual light in the surrounding of darkness” (NASH, 1967, p. 24).
- 12.** Em Gênesis, 1:28, diz-se: “Então Deus os abençoou e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra”.
- 13.** “The whole earth is the Lord’s Garden and he hath given it to the sons of men, and with a general condition: Increase and multiply, replenish the earth and subdue it”.
- 14.** “[...] to do justly, to love mercy, to walk humbly with our God [in order to] keep the unity of the spirit in the bond of peace”.
- 15.** “We shall find that the God of Israel is among us, and ten of us shall be able to resist a thousand of our enemies. The Lord will make our name a praise and glory [...]. For we must consider that we shall be like a City upon a Hill; the eyes of all people are on us”.
- 16.** O presidente Ronald Reagan era particularmente sensível à imagem de uma “cidade brilhante sobre a colina” (*shining city upon a hill*), inspirada em Winthrop, que empregou-a em diversos discursos ao referir-se ao fascínio que os EUA exerciam sobre o mundo, e à capacidade de o país servir como modelo a ser copiado por todos.
- 17.** “We are as a city upon a hill, in the open view of all the earth, the eyes of all the world are upon us, because we profess ourselves to be a people in covenant with God, and therefore not only the Lord our God [...] but heaven and earth, angels and men, that are witness of our profession, will cry shame upon us if we walk contrary to the covenant which we have professed and promised to walk in”.
- 18.** “In some measure to balance these things, the most glorious renovation of the world shall originate from the new continent”.
- 19.** Em seu poema “Columbiad”, Barlow refere-se aos EUA não como “God’s plantation”, mas como “Empire of reason”.
- 20.** Na interpretação dos “pais fundadores” dos EUA, as idéias de Blackstone sobre leis naturais e reveladas explicavam, justificavam e orientavam uma “busca da felicidade” que se traduzia na afirmação de John Jay, feita durante a Convenção de Representantes de Nova Iorque, em 1776: “Vós e todos os homens foram criados livres e autorizados a estabelecer um governo civil de forma a que sejam preservados esses direitos diante da opressão, e mantida a liberdade que Deus vos concedeu” (HENRY, 1979, p. 59). Em uma perspectiva secular, essa busca da felicidade implicava ver-se livre dos vínculos políticos que mantinham

o país preso aos destinos da coroa inglesa. Em uma perspectiva religiosa (puritana), podia também significar ver-se livre de governos que proibissem seus súditos de fazer aquilo que Deus ordenava ou permitia, ou que ordenasse ou permitisse fazer aquilo que Deus proibia.

21. “The whole of Oregon or none”. *New York Morning News*, 27 dez. 1945.

22. Foge ao escopo deste trabalho a exegese de tais textos. Número expressivo de artigos e livros nos últimos anos cumpre esse papel, tendo se inclinado sobre o fenômeno da religiosidade real ou retórica dos líderes políticos norte-americanos. Ver, a respeito, Berggren e Rae (2004); Kradel (2004); Coles (2002); e Wilson (1979), especialmente o 3º capítulo.

Referências Bibliográficas

AIKMAN, David. **A man of faith**: the spiritual journey of George W. Bush. Nashville: W. Publishing Group, 2004.

ANDERSON, Benedict. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. Londres: Verso, 1983.

BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 117, n. 3, p. 97-117, 1988.

BERGGREN, D. Jason; RAE, Nicol C. Mixing faith and foreign policy: the moral unilateralism of presidents Jimmy Carter and George W. Bush. Trabalho apresentado na conferência da American Political Science Association (APSA 100th Annual Meeting), Chicago, EUA, 2004.

BEVERIDGE, Albert. The march of the flag. 1898. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/imperialism/readings/beveridge.html>>.

BRYAN, William Jennings. **First battle**: speeches from the 1896 campaign. Chicago: W. B. Conkey Company, 1897.

BULKELEY, Peter. A city set upon a hill. In: **Encyclopedia britannica's the annals of America**. Chicago: Mortimer J. Adler, 1968.

BUNYAN, John. The Pilgrim's progress from this world to that which is to come. In: WHAREY, J. B. **Bunyan's holy war and the conflict-type morality play**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1919.

BUSH, George W. **A charge to keep**. New York: William Morrow and Company, 1999.

_____. President George W. Bush's inaugural address, 20 jan. 2001. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/news/inaugural-address.html>>.

_____. President delivers State of the Union address, 29 jan. 2002. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>>.

_____. President sworn-in to second term, 20 jan. 2005. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/01/20050120-1.html>>.

BUZAN, Barry. American exceptionalism, unipolarity and September 11: understanding the behaviour of the "sole superpower". Trabalho apresentado na convenção da International Studies Association (2004 ISA Annual Convention), Montreal, Canadá, 2004.

_____. American exceptionalism, unipolarity and September 11: understanding the behaviour of the sole superpower. **International Review**, n. 38, 2005.

CHERRY, Conrad (Ed.). **God's New Israel**: religious interpretations of American destiny. New Jersey: Prentice-Hall Inc, 1971.

COLES, Roberta L. Manifest destiny adapted for the 1990's war discourse: mission and destiny intertwined. **Sociology of Religion**, v. 63, n. 4, p. 403-426, 2002.

HENRY, Maureen. **The intoxication of power**: an analysis of civil religion in relation to ideology. Boston: D. Reidel, 1979.

HUNTINGTON, Samuel P. **Who are we?** The challenges to America's national identity. New York: Simon & Schuster, 2004.

JOHNSON, Paul. The almost-chosen people. **First Things**, n. 164, p. 17-21, jun./jul., 2006.

KEACH, Benjamin. **Tropologia**. London: [s.n.], 1682.

“Deus Está do Nosso Lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA

KLINE, Scott. The culture war gone global: “family values” and the shape of US foreign policy. **International Relations**, v. 18, n. 4, 2004.

KOH, Harold Hongju. Foreword: on American *exceptionalism*. **Stanford Law Review**, v. 55, n. 5, p. 1.470-1.528, 2003.

KRADEL, Adam. God on our side: the religious rhetoric of recent U.S. presidents. Trabalho apresentado na conferência da American Political Science Association (APSA 100th Annual Meeting), Chicago, EUA, 2004.

KRAUTHAMMER, Charles. The unipolar moment. **Foreign Affairs**, v. 70, n. 1, 1990/1991.

———. The unipolar moment revisited. **The National Interest**, n. 70, 2002/2003.

LEPGOLG, Joseph; MCKEOWN, Timothy. Is American foreign policy exceptional? An empirical analysis. **Political Science Quarterly**, v. 110, n. 3, p. 369-384, 1995.

MANSFIELD, Stephen. **The faith of George W. Bush**. New York: Jeremy P. Tarcher, 2003.

MARSDEN, George M. **Understanding fundamentalism and evangelicalism**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

MONTEN, Jonathan. The roots of the Bush doctrine. **International Security**, v. 29, n. 4, p. 112-156, 2005.

MYRDAL, Gunnar. **An American dilemma: the negro problem and modern democracy**. New York: Transaction, 1996.

NASH, Roderick. **Wilderness and the American mind**. New Haven: Yale University Press, 1967.

NORTHCOTT, Michael. An angel directs the storm: the religious politics of American neoconservatism. **Political Theology**, v. 5, n. 2, p.137-158, 2004.

NYE, Russel B. **This almost chosen people** – essays in the history of American ideas. East Lansing: Michigan University State Press, 1966.

O'DONOVAN, Oliver (Ed.). **Irenaeus to Grotius: a sourcebook of christian political thought**. Grand Rapids: William B. Eardman's Publishing Company, 1999.

SEWALL, Samuel. **Phaenomena, or some few lines towards a description of the new haven**. Boston: [s.n.], 1697.

SMITH, Anthony D. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Blackwell, 1986.

WEBB, Stephen H. **American providence: a nation with a mission**. New York: Continuum, 2004.

WILSON, John F. **Public religion in American culture**. Philadelphia: Temple University Press, 1979.

WINTHROP, John. Conclusions for the plantations in New England. In: **Old south leaflets**. Boston: Directors of the Old South Work – Old South Meeting House Historical Museum, 1895.

———. A modell of christian charity. In: **Encyclopedia britannica's the annals of America**. Chicago: Editora Mortimer J. Adler, 1968.

Resumo

“Deus Está do Nosso Lado”: Excepcionalismo e Religião nos EUA

O objetivo deste artigo é analisar as origens e a evolução de alguns dos mitos religiosos “fundacionais” dos EUA, e seu papel no surgimento de uma noção de excepcionalismo, principal determinante da identidade norte-americana tal como expressa na política externa desse país.

Palavras-chave: Estados Unidos – Política Externa – Religião – Excepcionalismo – Identidade Nacional – Puritanismo – “Destino Manifesto”

Abstract

With God on Our Side: Religion and American Exceptionalism

The goal of this paper is to analyze the origins and the evolution of America’s religious foundational myths, and their role in the inception of the idea of “exceptionalism”, the main determinant of US political identity as expressed in foreign policy.

Keywords: United States – Foreign Policy – Religion – Exceptionalism – National Identity – Puritanism – “Manifest Destiny”