

**Cultos e culturas na América:  
Inquérito à nacionalidade de Deus<sup>1</sup>**

**João de Mancelos  
(Universidade Católica Portuguesa)**

**Palavras-chave:** Multiculturalismo, religião, pluralidade religiosa, EUA, cultura cívica

**Keywords:** Multiculturalism, religion, polipietty, USA, civic culture

“God is so much American”, um *slogan* dos anos 20, continua a ser atual. Deus não é americano por ser entendido, pelos mais conservadores, como um elemento da trindade White Anglo-Saxon Protestant, mas porque o caleidoscópio cultural da nação se estende a uma multiplicidade de crenças, sejam elas religiões ou seitas. Assim, Deus é Buda, Deus é Cristo, Deus é Alá, Deus é o Grande Espírito. Este fenómeno, conhecido como *polipietty*, é um elemento incontornável da singularidade da nação. Se Deus é americano, não menos verdade é que o americano é também de Deus, desde os Puritanos — o povo eleito — até aos nossos dias.

Em 1952, a revista *Catholic Digest* publicou os resultados de uma sondagem às preferências dos americanos em matéria religiosa. Segundo a estatística, 97% da população acredita em Deus, dividindo-se sobretudo pelas confissões protestante, católica e judia. Na mesma década, o *Public Opinion News Service* e o *Ladies' Home Journal* chegaram a resultados semelhantes, concluindo que o americano é uma pessoa de fé, independentemente das suas origens, etnia ou classe social (Herberg, 1983: 91).

Deus é suficientemente abstrato para se adaptar e circunstanciar às inúmeras seitas que todos os dias emergem, prometendo a chegada da *New Age* ou, no caso do grupo *The Next Level*, tripulando uma nave espacial que faz a travessia Terra-Paraíso. Tal não surpreende: desde o pacto estabelecido com Deus, a bordo do *Arbella*, até à sacralização do princípio da liberdade, que o norte-americano se assume como um crente fervoroso. Segundo Sidney Scheur, existe “a tendency to regard all people who are not committed to one of the three great faiths as being disloyal to American principles and traditions” (Herberg 1983: 258). Por outras palavras, Deus é norte-americano e nacionalista. A esta curiosa aliança entre os poderes político e espiritual, chamou Benjamin Franklin “public religion”, Lord Bryce “religion of Democracy” e, Will Herberg, “civic religion” (Fuchs, 1995: 32-33).

---

<sup>1</sup> Mancelos, João de. “Cultos e culturas na América: Inquérito à nacionalidade de Deus”. *Do Esplendor na Relva: Elites e Cultura Comum de Expressão Inglesa*. Org. Álvaro Pina, José Duarte e Maria Serôdio. Lisboa: Cosmos, 2000. 273-279. ISBN: 972-762-161-9.

Este fenómeno é intrinsecamente americano, mas *não* exclusivo. A História mostra que houve, com frequência, uma ligação entre os dois tipos de poder. O nazismo, por exemplo, repudiou os judeus, enquanto defendia um “cristianismo alemão”, para servir de sustentáculo ideológico ao regime. Mais a leste, a Revolução Cultural chinesa aproveitou-se de certas características do budismo e taoismo, com um objetivo semelhante — o de consolidar o regime (Marty, 1992: 397).

Assim, não surpreende que os protestantes tivessem interiorizado a ideia de que todo o pensamento centrado no sagrado não apenas fazia parte da maneira de ser do norte-americano, como também contribuía para o reforço da unidade nacional e de certos valores primordiais. Neste contexto, os líderes religiosos leem, do púlpito, a *Declaration of Independence* no quatro de Julho; as sessões do Congresso são abertas com preces a invocar a proteção divina; e muitas canções patrióticas — “My Country ‘Tis of Thee” ou “God Bless America” — recordam o pacto entre os norte-americanos e Deus (Fuchs, 1996: 34).

Se havia consenso ao nível patriótico, o mesmo não acontecia na área da crença e cedo se colocou uma pergunta pertinente: que religião convém ao estado? Os puritanos não tinham dúvidas de que era a sua, e sublinhavam-no com a perseguição a membros de outras confissões, depurações internas, macabras execuções de bruxas, e expulsões. Numerosos indivíduos intelectualmente válidos foram forçados a abandonar a comunidade, mesmo quando professavam tendências puritanas, como atestam os casos de Roger Williams e Anne Hutchinson (Tindall, 1989: 25).

No entanto, regra geral, o religioso americano só é dogmático até ao momento em que os interesses práticos se sobrepõem à fé. Nesta perspetiva, a Pensilvânia, por exemplo, não tinha pruridos quanto ao *background* religioso dos imigrantes. A mão-de-obra, protestante ou não, era indispensável, e os judeus traziam consigo o capital necessário ao desenvolvimento. Assim, o estado depressa apresentou uma variada paisagem religiosa: presbiterianos, batistas, católicos e judeus conviviam sem grandes desavenças (Fuchs, 1995: 9, 10).

No entanto, com a chegada de cada vez mais imigrantes pertencentes a toda a sorte de credos, a religião tornou-se numa arena de conflito. Excluindo certos grupos *made in USA*, como o panteísmo ameríndio, os *Disciples of Christ* ou os *Latter Days Saints*, todas as seitas e religiões foram importadas da Europa e Ásia. Com elas vieram rivalidades, preconceitos e ódios antigos, particularmente notórias no relacionamento entre católicos e protestantes.

A coexistência de ambas as religiões remonta aos princípios da nação. Nos fins do século XVII, estabelecera-se uma forte colónia católica na região de Maryland, que se dilatou e prosperou com a aquisição dos territórios da Louisiana e de New Orleans, em 1803, e com a compra de várias áreas do México, em 1848. Aquando da revolução existiam já 25 000 crentes

e estabelecia-se a primeira diocese, em Baltimore (Herberg, 1983: 136).

Os protestantes olhavam com preocupação esta concorrência religiosa. Para além de disputas antigas, remontando aos primórdios da Reforma, a nação encontrava-se geograficamente ladeada por dois impérios católicos hostis: a França a norte, e a Espanha a Sul. Quando os imigrantes irlandeses começaram a imigrar em massa, no século XIX, gerou-se entre a comunidade protestante o receio de uma catolicização dos EUA, e as consequências que daí adviriam para a democracia, dado que muitos regimes monárquicos tinham sido apoiados precisamente pela Igreja (Higham, 1992: 6). A já antiga hostilidade contra aquilo que designavam por *popery*, agravada pela falta de emprego que o fluxo migratório gerara, resultou em hostilidades (Tindall, 1989: 295).

Enraizado no pensamento protestante estava a ideia de “*cuius regio eius religio*”, isto é, de que quem governa uma região detém o poder sobre a religião. No século XIX, muitos dos políticos no poder eram protestantes, o que facilitava a defesa de uma hegemonia religiosa. A primeira arena de conflito foi o ensino, um veículo tradicional de transmissão de crenças e valores. Pelo raciocínio político, se os filhos de pais católicos não pudessem ser educados de acordo com a sua fé, tornar-se-iam provavelmente protestantes (Marty, 1992: 403). Tal não constituiria um facto inédito, dado que por volta 1790, 240 mil católicos já se tinham *convertido* ao protestantismo, devido à falta de estruturas religiosas a apoiar o culto (Herberg, 1983: 162).

Iniciou-se então um hábil jogo político para dominar o ensino: um primeiro passo para a discórdia ocorreu em 1830, quando a *Public School Society*, organização que geria as escolas da cidade, passou a admitir manuais de conteúdo anticatólico. Como é óbvio, tal originou protestos, criando uma situação tensa. Só depois de invocadas as garantias constitucionais, e através de tratados e de negociações diplomáticas, os protestantes cederam e, em 1844, a interpretação protestante da *Bíblia* é excluída de três dezenas de estabelecimentos de ensino (Fuchs, 1995: 44).

A segunda fricção entre católicos e protestantes teve origem não apenas em questões religiosas, como se verificou no caso anterior, mas também nacionalistas. Durante a década de 1830, surgiram, no panorama político, partidos que exaltavam o patriotismo. O *nativism* — defesa de uma nação à imagem e semelhança WASP — ia, pouco a pouco, proliferando. Mais do que qualquer outra, a sociedade secreta conhecida por *Order of the Star-Spangled Banner* estava em condições de atrair a atenção do povo, devido ao seu discurso vincadamente nacionalista, pelo que, em 1854, emerge da ilegalidade e transforma-se no *American Party* (Jones, 1992: 134).

Os membros deste partido eram obrigados a jurar que jamais votariam em alguém nascido fora dos EUA ou num país católico, e deviam responder sempre “*I know nothing*”

quando questionados acerca da organização. Esta frase originou a alcunha *Know-Nothing Party*, como popularmente ficou conhecido (Tindall, 1989: 296). Os partidários temiam uma nova imigração de católicos, e alguns alimentavam rumores de que se estaria a preparar uma conspiração papal para tomar o poder nos EUA (Higham, 1992: 6,7).

Em 1864, ocorria uma terceira fricção entre protestantes e católicos, mais grave do que as anteriores. O Papa Pio IX acabara de lançar o *Syllabus of Errors*, um texto conservador que discordava da adaptação da religião ao “progress, liberalism and modern civilization”. A mensagem dirigia-se criticamente ao *modus vivendi* do povo americano; como tal, foi interpretada pelos protestantes como uma interferência na vida política da nação. A polémica traduziu-se num forte movimento anticatólico, que escolheu para alvo da sua fúria a comunidade irlandesa (Fuchs, 1995: 49-50).

Mais uma vez, a situação foi resolvida graças à diplomacia. O arcebispo James Gibbons, um dos irlandeses ditos “Americanizers” (defensores de posições de consenso entre a comunidade irlandesa e os interesses da nação), minimizou a importância do texto papal. Não prestando demasiada atenção ao *Syllabus of Errors*, nem à *Libertas Praestantissimum*, um outro texto do mesmo teor, conseguiu evitar o que parecia ser um conflito insolúvel entre a Igreja e o Estado (Fuchs, 1995: 49-50). As suas palavras são elucidativas: “Sixteen millions of Catholics (...) prefer the (American) form of government before any other. (...) The separation of church and state in this country seems to them the natural, inevitable, and best conceived plan, the one that would work best among us” (Herberg, 1983: 150).

Paralelamente surgiram nos EUA os primeiros encontros e debates entre líderes e membros de várias confissões. Venceu-se a ideia dos EUA como uma nação multicultural, onde protestantismo, judaísmo e catolicismo poderiam e deveriam coexistir naquilo a que, na época, se chamava “triple melting pot”. A expressão *melting pot* é aqui incorreta, dado que cada grupo é uma parcela do multiculturalismo, não se encaixando, portanto, na terminologia do dramaturgo Israel Zangwill. No entanto, é verdade que dentro do grupo protestante houve unificações estratégicas e amálgamas, enquanto no âmbito do judaísmo existiram tentativas de adesão ao poderio WASP. Parece-me relevante abordar este último caso, pois demonstra o polimorfismo de Deus na América.

Em finais do século XIX, colocou-se a possibilidade de os judeus reformistas se juntarem aos unitarianistas. As vantagens eram várias, como nota Lewis Godlove: “we (reform Jews) would then become part of the majority (represented by Christianity), instead of remaining a powerless minority growing weaker” (Kraut, 1986: 89). De facto, existiam pontos ideológicos comuns a ambos os credos: a unidade de Deus, a imortalidade da alma, a aceitação das descobertas das ciências naturais, e uma interpretação bíblica parecida. Por outro lado, havia

por parte dos judeus reformistas um menor apego a conceitos tidos como dogmáticos pelos restantes judeus, e que interfeririam no processo de simbiose: viam Jesus de uma forma humanizada e não tinham por certa a infalibilidade bíblica (Kraut, 1986: 90).

A par de aspetos comuns, existiam também dois pontos de fricção, tal como notaram os rabis Isaac Wise e Solomon Schindler. Em primeiro lugar, os judeus tinham orgulho na sua história e acreditavam que o cristianismo se baseava em ideias emprestadas do judaísmo. Porém, para os unitarianistas, o judaísmo tinha sido ultrapassado com o advento do Messias. Segundo E. Abbot: “cristianity is the natural development of Judaism. Judaism is germinal christianity” (Kraut, 1986: 92-93).

Um segundo pomo de discórdia residia no forte sentido étnico dos judeus, bem como na sua repulsa em relação ao antissemitismo. O passado judaico, marcado por inúmeras perseguições constituía uma força que colocava reservas à assimilação (Kraut, 1986: 94-95). Esta nunca se concretizou, e do debate resultou uma consciência mais das diferenças entre religiões do que dos pontos de contacto.

Uma ilação a extrair deste caso é que, nos EUA, as circunstâncias de um dado momento histórico levam por vezes a questionar modos de vida milenares. Tal mostra que as comunidades multiculturais são dinâmicas, abertas, capazes de reinventar a tradição e até de criar novos traços diferenciadores de identidade.

Atualmente, a grande questão religiosa nos EUA prende-se com a convivência entre crenças panteístas ameríndias e o progresso tecnológico, feito à custa da profanação de milenares espaços de culto. O sentido de partilha e a forma como os ameríndios convivem com o meio ambiente, projetando nele a sua espiritualidade, têm atraído novos crentes, alguns até afro-americanos (Marty, 1992: 399). Nesta linha, em 1918, no estado de Oklahoma, surgiu a Native American Church que propunha: “to foster and promote religious believers in Almighty God and the customs of the several Tribes throughout the United States in the worship of a Heavenly Father “ (O’Brien, 1985: 54).

Porém, o respeito por estas confissões, antigas e simultaneamente novas na sua mutabilidade, é recente. Só em 1978 o Congresso aprovou o American Indian Religious Freedom Act, que adapta a First Amendment à realidade ameríndia (Deloria, 1985: 13-14). O texto afirma: “(...) the religious practices of the American Indian (...) are an integral part of their culture, tradition and heritage (...)” (O’Brien, 1985: 54). Esta boa intenção tem-se revelado ineficaz na prática, porque o Congresso carece de leis que a enfatizem, contextualizem e, acima de tudo, protejam o espaço sagrado onde decorrem os cultos ameríndios.

Alguns exemplos bastam para observar como a realidade difere da teoria legislativa. Os Cherokees viram o seu desejo de proteger os terrenos sagrados ser negado pelos tribunais.

Como consequência disso, a barragem de Tellico inundou uma antiquíssima zona de culto. Um caso semelhante ocorreu com os Navajo, que tiveram de aceitar a expansão do Arizona Snow Bowl, uma estância para prática de desportos de Inverno, para dentro dos limites da área espiritual conhecida como San Francisco Peaks (Deloria, 1985: 55). Por seu turno, os Inupiat não conseguiram fazer valer os seus direitos nas margens marítimas, porque esse espaço era necessário à indústria petrolífera. O tribunal invocou “falta de provas” de que tal indústria prejudicasse o culto que os Inupiat prestam às massas de gelo flutuante (Petoskey, 1992: 227).

Por vezes, as pretensões religiosas não são atendidas pelos tribunais, com base no preceito da utilidade pública. Quando estão em jogo empreendimentos de grande envergadura, nos quais a administração investe milhões de dólares, secundarizam-se os interesses religiosos. A questão da liberdade de crença dos ameríndios emerge, portanto, condicionada pela sociedade capitalista, não se prevendo uma conciliação a curto prazo. Em simultâneo, surgem novos movimentos, que contrabalançam com o espírito o materialismo de uma nação moderna e capitalista. O New Age ou o ecumenismo, que proclama “We are different ships heading for the same shore” (Marty, 1992: 409-410), enriquecem o mosaico da nação.

Em resumo, o futuro da crença na América liga-se ao destino da sociedade multicultural, que por sua vez assenta nas instituições democráticas e nos princípios enunciados pela Constituição. Esta fusão de interesses religiosos e políticos é uma das características da singularidade norte-americana e daquilo que a história consagrou na expressão *civic culture*.

### Bibliografia

- Deloria Jr., Vine. *American Indian Policy in the 20th Century*. Norman: U of Oklahoma P, 1985.
- Fuchs, Lawrence H. *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity and the Civic Culture*. Hanover: UP of New England, 1995.
- Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: U of Chicago P, 1983.
- Higham, John. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism: 1860-1925*. New Brunswick: Rutgers UP, 1992.
- Jones, Maldwyn Allen. *American Immigration*. Chicago: U of Chicago P, 1992.
- Kraut, Benny. “Reform Judaism and the Unitarian challenge”. *The American Jewish Experience*. Ed. Jonathan D. Sarna. New York: Holmes & Meier, 1986: 89-96.
- Marty, Martin E. “Religion in America”. *Making America: The Society and Culture of the US*. Ed. Luther Luedtke. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1992. 397-412.
- O’Brien, Sharon. “Federal Indian Policies and the International Protection of Human Rights”.

*American Indian Policy in the 20<sup>th</sup> Century*. Ed. Vine Deloria Jr. Norman: U of Oklahoma P, 1985. 35-62.

Petoskey, John. "Indians and the first Amendment". *American Indian Policy in the 20<sup>th</sup> Century*. Ed. Vine Deloria Jr. Norman: U of Oklahoma P, 1985. 221-238.

Tindall, George, and David E. Shi. *America: A Narrative History*. New York: Norton, 1989.

### Resumo

"God is so much American", um *slogan* dos anos 20 do século passado, continua a ser atual. Este fenómeno, conhecido como *polipiety*, é um elemento da singularidade da nação. Frequentemente, religião e poder andam de mãos dadas, nos EUA, sobretudo no caso dos protestantes. Estes interiorizaram a ideia de que o pensamento centrado no sagrado faz parte da maneira de ser do norte-americano e contribui para o reforço da unidade nacional. Sem surpresa, com a chegada de cada vez mais imigrantes de todos os credos, a religião tornou-se numa arena de conflito, mas também num espaço de diálogo, tolerância e possíveis entendimentos, que exploro nesta comunicação.