

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**FIM DOS TEMPOS NOS ESTADOS UNIDOS:  
escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em  
Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970- 1980)**

DANIEL ROCHA

BELO HORIZONTE

2017

**DANIEL ROCHA**

**FIM DOS TEMPOS NOS ESTADOS UNIDOS:  
escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em  
Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970- 1980)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Kátia Gerab Baggio

BELO HORIZONTE

2017

973.92      Rocha, Daniel  
R672f      Fim dos tempos nos Estados Unidos [manuscrito] :  
2017      escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional  
em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970- 1980) / Daniel Rocha.  
- 2017.  
402 f. : il.  
Orientador: Kátia Gerab Baggio.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia

1.História – Teses. 2. Estados Unidos – Teses..  
3.Fundamentalismo – Teses. 4.Escatologia - Teses.  
5.Protestantismo. I. Baggio, Kátia Gerab . II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**"Fim dos tempos nos Estados Unidos: escatologia, fundamentalismo religioso e  
identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980)"**

**Daniel Rocha**

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dra. Kátia Gerab Baggio - Orientadora  
UFMG

Prof. Dr. Arnaldo Erico Huff Júnior  
UFJF

Prof. Dra. Cecília da Silva Azevedo  
UFF

Prof. Dra. Mary Anne Junqueira  
USP

Prof. Dr. Robertel Panasiewicz  
PUC-MG

Belo Horizonte, 20 de outubro de 2017.

*Em memória de Antônio das Graças Vieira  
Rocha e Waldemar Leite da Silva*

## AGRADECIMENTOS

As pessoas e instituições às quais sou grato por terem contribuído para a minha trajetória até a finalização desta tese são muito numerosas para um espaço tão reduzido. Já peço desculpas, de antemão, por qualquer esquecimento que possa ter ocorrido.

Inicialmente, minha mais profunda gratidão ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais e seu Programa de Pós-Graduação em História. Tenho muito orgulho por ter iniciado aqui minha carreira acadêmica (no longínquo ano de 1997) e, agora, estar completando esse ciclo da minha vida nesse ambiente tão querido. Além disso, foi muito especial na minha formação o período em que tive a oportunidade de ser professor substituto no Departamento de História (2014-2015). Muito obrigado a todos os professores, funcionários, alunos e colegas com os quais convivi e com os quais aprendi muito.

Meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro, que foi essencial para que eu pudesse me dedicar *full time* a esta pesquisa.

Um agradecimento mais do que especial à professora Kátia Gerab Baggio por toda ajuda, leitura atenta, correções e sugestões que foram fundamentais para a conclusão deste trabalho. Muito obrigado por ter aceito o desafio de orientar uma pesquisa com um tema tão “heterodoxo”.

Também sou muito grato a todos os membros da Banca de Defesa – Arnaldo Érico Huff Júnior, Cecília da Silva Azevedo, Mary Anne Junqueira e Roberlei Panasiewicz – pela disposição em ler, avaliar e comentar o texto desta tese.

Muito obrigado, novamente, à professora Mary Anne Junqueira e ao professor Sandro Amadeu Cerveira que participaram da minha banca de qualificação. Suas sugestões, observações e indicações de leitura foram fundamentais para o “produto final” da minha pesquisa.

Também gostaria de agradecer a algumas instituições e associações científicas que foram muito importantes na minha trajetória acadêmica. Inicialmente, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, onde cursei o mestrado e aprendi, com seus excelentes professores, sobre as várias e ricas possibilidades de abordagens acadêmicas do fenômeno religioso. Agradeço a todos os professores, ex-colegas e funcionários do PPGCR nas pessoas do seu atual coordenador, professor Roberlei Panasiewicz, e do ex-coordenador, professor Flávio Augusto Senra Ribeiro, a quem eu mando um abraço cordial. Ainda na PUC Minas, agradeço ao grande professor/amigo Wellington Teodoro da Silva pelas inesgotáveis e memoráveis conversas sobre relações entre religião e política (entre outros temas) que sempre produziram excelentes *insights* para minha pesquisa. Minha gratidão aos colegas da Rede de Estudos sobre os Estados Unidos com os quais tenho aprendido muito, especialmente nas edições do Encontro Nacional de História dos Estados Unidos (ENEUA). Também gostaria de agradecer aos professores e colegas que participam do Núcleo de Pesquisa em História das Américas (NUPHA/UFMG), importante fórum de debates e aprendizado. Finalmente, meu muito obrigado ao Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) na pessoa do seu reitor, Frei Jacir de Freitas Faria, pela oportunidade de ter lecionado para a turma de especialização em Ciências da Religião.

Um agradecimento especial ao meu ex/eterno orientador e amigo professor Mauro Passos. Muito obrigado por todo seu incentivo, auxílio, sabedoria e conselhos que foram essenciais para que eu conseguisse chegar até aqui.

Um muito obrigado a todos os mestres e amigos que, com seu apoio, conselhos, sugestões e conversas, me ajudaram a levar este projeto à frente: Adriane Vidal Costa, Carlos Ribeiro Caldas Filho, Ítalo Domingos Santirocchi, Victor de Oliveira Pinto Coelho, Amauri Carlos Ferreira, Rev. Gustavo Quintela Franca, Ulisses Maia, Luiz Duarte Haele Arnaut, José Carlos Reis, Breno Mendes, Henrique Rodrigues de Paula Goulart, Henrique Rodrigues Caldeira, Felipe Silveira de Oliveira Malacco, Alexandre G. da Cruz Alves Junior, Andréa Silveira de Souza, Guidyon Augusto, Geovano Moreira, Fabrício Araújo (the Wild Cat), Luiz Gonzaga da Silva Junior, Anderson Vaca, Rafael Aburachid entre vários e vários outros.

Minha família é mais do que especial pra mim e é a base de tudo. Como não dá para fazer um agradecimento de um por um, peço licença para agradecer a todos na pessoa de Dona Rita,

minha mãe. Sem seu suporte, incentivo, amor, paciência e exemplo eu não teria conseguido chegar até aqui. Muito obrigado por tudo que você fez (e continua fazendo) por mim e pelo Zé!

Muito obrigado para minhas preciosas Olívia e Catarina, as “filhas da tese”. Obrigado por fazerem seu pai muito feliz e orgulhoso!

Por fim, a pessoa mais importante e companheira de todas as horas. Muito obrigado à Paola por todo o seu suporte, companheirismo, incentivo, compreensão e amor. Obrigado por ter aguentado meus períodos de *stress*, mau humor e ansiedade e ter segurado todas as “ondas” lá em casa em tempos tumultuados.

E, sempre, obrigado ao Espírito da Vida!

*For those about to rock, we salute you!!!*

*Freedom fighters sent out to the sun  
Escape from brainwashed minds and pollution.  
Leave the earth to all its sin and hate  
Find another world where freedom waits.*

*Past the stars in fields of ancient void  
Through the shields of darkness where they find  
Love upon a land a world unknown  
Where the sons of freedom make their home*

*Leave the earth to Satan and his slaves  
Leave them to their future in the grave  
Make a home where love is there to stay  
Peace and happiness in every day*

*(Into The Void – Black Sabbath)*

## RESUMO

Este trabalho analisa as relações que se estabeleceram entre crenças escatológicas, identidade nacional e discursos/práticas políticas no fundamentalismo religioso norte-americano durante a década de 1970. Tal análise é feita a partir da leitura de textos de Hal Lindsey – *The Late Great Planet Earth* (1970) e *The 80's: Countdown to Armageddon* (1980) – e Tim LaHaye – *The Beginning of the End* (1972) e *The Battle for the Mind* (1980) –, dois dos mais importantes e influentes autores fundamentalistas desse período e que foram os principais responsáveis pela popularização da perspectiva escatológica pré-milenarista, a crença de que o Milênio de paz e felicidade só ocorrerá após a Segunda Vinda de Jesus Cristo. Se no final dos anos 1960 o fundamentalismo religioso não representava uma força relevante no contexto político norte-americano, nos últimos anos da década de 1970 esse quadro havia sido alterado devido a um intenso processo de politização do discurso e das práticas de importantes lideranças religiosas conservadoras da chamada Direita Cristã. Buscamos, ao longo da pesquisa, investigar os impactos dessa politização do fundamentalismo religioso nas expectativas escatológicas e nas interpretações das profecias bíblicas sobre o fim dos tempos nos textos de Lindsey e LaHaye e, também, em suas percepções sobre qual o papel a ser desempenhado pelos Estados Unidos no mundo frente à crença no iminente retorno de Jesus Cristo à Terra. Procuramos demonstrar como as crenças escatológicas estabelecem uma profunda relação com o contexto em que são formuladas (e/ou difundidas) e, dessa forma, como a análise das interpretações de Lindsey e LaHaye sobre os textos bíblicos a respeito do fim dos tempos deve ser realizada em diálogo com contexto social, cultural e político – tanto interno quanto externo – em que suas obras foram escritas e lançadas.

Palavras-chave: História dos Estados Unidos; Fundamentalismo Religioso; Escatologia; Protestantismo; Religião e Política.

## ABSTRACT

This study analyzes the relationships established between eschatological beliefs, national identity, and political discourses/practices in American religious fundamentalism during the 1970s. This analysis is based on texts of Hal Lindsey – *The Late Great Planet Earth* (1970) and *The 80's: Countdown to Armageddon* (1980) – and Tim LaHaye – *The Beginning of the End* (1972) and *The Battle for the Mind* (1980) – two of the most important and influential fundamentalist authors of that period and the main responsables for popularizing the pre-millennial eschatological perspective, the belief that the Millennium of peace and happiness will only occur after the Second Coming of Jesus Christ. If in the late 1960s religious fundamentalism was not a relevant force in the American political context, in the late 1970s this picture was altered by an intense process of politicizing the discourse and practices of conservative religious leaders of the so-called Christian Right. Throughout the research, we seek to investigate the impacts of this politicization of religious fundamentalism on the eschatological expectations and interpretations of biblical prophecies about the end times in the texts of Lindsey and LaHaye – and on their perceptions about what role to play United States in the face of belief in the imminent return of Jesus Christ to the Earth. We seek to demonstrate how eschatological beliefs establish a deep relationship with the context in which they are formulated (and/or diffused), and thus how the analysis of Lindsey and LaHaye's interpretations of the biblical texts concerning the end times must be performed in dialogue with social, cultural and political context – both internal and external – in which their books were written and released.

Keywords: History of the United States; Religious Fundamentalism; Eschatology; Protestantism; Religion and Politics.

## LISTA DE IMAGENS E FIGURAS

- Figura 1** – Perspectiva dispensacionalista sobre as 70 semanas de Daniel. Imagem extraída do livro *Elements of dispensational truth* de W. A. Parlene publicado em 1894..... p. 136
- Figura 2** – Charge sobre a lei do Tennessee que proibia o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Publicada na edição de 19 de julho de 1925 do jornal *Baltimore Sun*... p. 173
- Figura 1** – Futura movimentação das tropas soviéticas rumo à Palestina segundo a perspectiva de Hal Lindsey. Extraída de *The Late Great Planet Earth* (1970, p. 155)..... p. 231
- Figura 2** – Futura movimentação dos exércitos mundiais que precederá a batalha do Armagedom, de acordo com Hal Lindsey. Extraída de *The Late Great Planet Earth* (1970, p. 159)..... p. 232
- Figura 3** – Imagem extraída da edição em quadrinhos de *There's a New World Coming*, publicada em 1974 pela Fleming H. Revell Company. O conteúdo da revista é inspirado no livro homônimo de Hal Lindsey publicado em 1973..... p. 239
- Figura 4** – Sinais da proximidade do fim dos tempos de acordo com Tim LaHaye. Extraído do livro *The Beginning of the End* ..... p. 247
- Figura 5** – Sinais dos tempos de acordo com a perspectiva de Hal Lindsey. Imagem extraída da edição em quadrinhos de *There's a New World Coming*, publicada em 1974 pela Fleming H. Revell Company. O conteúdo da revista é inspirado no livro homônimo de Hal Lindsey publicado em 1973..... p. 252
- Figura 6** – Encontro entre Tim LaHaye e Jerry Falwell..... p. 295
- Figura 9** – “Humanismo secular” X “Humanismo cristão” de acordo com Tim LaHaye. Imagem extraída de *The Battle for the Mind* (1980, p. 80)..... p. 298
- Figura 70** – Cartaz de divulgação do documentário *The Late Great Planet Earth*. Na imagem, Orson Welles, narrador do vídeo..... p. 310

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	p. 15
<b>CAPÍTULO 1 - UMA HISTÓRIA DOS ÚLTIMOS DIAS</b> .....	p. 45
1.1 - Escatologia no Primeiro Testamento.....	p. 48
1.2 - Escatologia no Segundo Testamento.....	p. 53
1.3 - Mil anos de felicidade.....	p. 59
1.4 - Entre o que se crê e o que se pratica.....	p. 64
1.5 - O reino de Deus no Novo Mundo.....	p. 68
1.6 - A Nação Eleita e o Destino Manifesto.....	p. 79
<b>CAPÍTULO 2 - VERDADES ETERNAS EM TEMPOS EFÊMEROS: FUNDAMENTALISMO, PRÉ-MILENARISMO E A LUTA PELA “ALMA DA NAÇÃO”</b> .....	p. 92
2.1 - A “América protestante” em meio a transformações.....	p. 94
2.2 - Teologia e modernidade.....	p. 104
2.2.1 - As raízes do liberalismo teológico.....	p. 104
2.2.2 - Modernidade e teologia nos EUA.....	p. 110
2.3 - Do conservadorismo teológico ao fundamentalismo.....	p. 118
2.4 - O pré-milenarismo dispensacionalista e sua “filosofia da história” .....	p. 129
2.4.1 - O “novo” pré-milenarismo.....	p. 129
2.4.2 - O sucesso do dispensacionalismo nos EUA.....	p. 137
2.5 - As dimensões sociais dos conflitos teológicos.....	p. 148
2.6 - Fundamentalistas e liberais em novos <i>fronts</i> .....	p. 162
<b>CAPÍTULO 3 – HAL LINDSEY, TIM LAHAYE E O BOOM DA LITERATURA PRÉ- MILENARISTA: EXPECTATIVAS APOCALÍPTICAS EM MEIO A GUERRAS CULTURAIS</b> .....	p. 182
3.1 - Caminhos e descaminhos do fundamentalismo (1925-1970) .....	p. 184
3.2 – Os sinais dos tempos: “demônios” internos.....	p. 194
3.3 - Hal Lindsey: o novo arauto do fim.....	p. 204
3.3.1 - Colocando as “peças” no “tabuleiro” .....	p. 209
3.3.2 - O “ <i>script</i> ” do fim.....	p. 228
3.4 - O pré-milenarismo <i>pop</i> .....	p. 236

3.5 - Dias de trevas na “cidade no alto da colina”..... p. 248

**CAPÍTULO 4 – (RE)CONSTRUINDO O REINO DE DEUS NA AMÉRICA: TIM LAHAYE, HAL LINDSEY, A DIREITA CRISTÃ E O PRÉ-MILENARISMO POLITIZADO..... p. 269**

4.1 – A ascensão do conservadorismo..... p. 271

4.2 - O “barulho” dos representantes da “maioria silenciosa”: a Direita Cristã..... p. 277

4.3 - Tim LaHaye: a “batalha pelas mentes” no fim dos tempos..... p. 292

4.4 - Engajamento político em um mundo agonizante: Hal Lindsey, “povos eleitos” e inimigos escatológicos..... p. 309

**CAPÍTULO 5 – ENTRE CRENÇAS E PRÁTICAS: ESCATOLOGIA, POLÍTICA E IDENTIDADE NACIONAL..... p. 330**

5.1 - Fundamentalismo e culturas políticas..... p. 335

5.1.1 - Fundamentalismo como uma subcultura política do conservadorismo..... p. 343

5.2 - Choque de expectativas..... p. 351

5.2.1 - Fundamentalismo politizado entre pré e pós milenarismos..... p. 357

5.2.2 - Escatologia entre presente, passado e futuro..... p. 365

**CONSIDERAÇÕES FINAIS..... p. 377**

**FONTES..... p. 384**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... p. 387**

## INTRODUÇÃO

*Diz-se que “grandes acontecimentos projetam as suas sombras para trás”. Que sombras projeta o fim da história?*

*Jürgen Moltmann*

### **Um jogo de luz e sombra**

Não sendo acessível ao conhecimento humano, pois dele nada podemos afirmar com plena certeza, o futuro é objeto apenas de expectativa. Entre expectativas luminosas e expectativas sombrias, entre sonhos e pesadelos, o futuro pode tanto aterrorizar quanto encher de esperança os espíritos dos que habitam o fugidio presente. Apesar de toda a impossibilidade de ser “experimentado” de antemão, o futuro engravida o presente com suas luzes e/ou sombras e reestrutura pensamentos, projetos, visões de mundo etc. A presença da expectativa do futuro no presente dos indivíduos faz com que, ao invés de serem esvaziados de vida e de sentido pelo passar do tempo, eles busquem dar significado ao tempo na tentativa de encontrar um propósito final para a própria existência e para a existência da humanidade como um todo.

Uma vez que o sentido último de todas as coisas estaria no futuro, as pessoas têm buscado, de várias maneiras, ter pelo menos um vislumbre do que as aguarda. Ao longo da história existiram, e ainda existem, pessoas que creem que o saber sobre os acontecimentos do futuro, especialmente o fim e objetivo final da história, estaria acessível aos homens do presente e, especialmente na tradição cristã, “colocado no papel” das Sagradas Escrituras. A fé e a sabedoria seriam as chaves para conseguir decifrar os mistérios sobre o porvir a partir do texto bíblico. Na teologia cristã, o ramo responsável pelo estudo dessas questões – porém, não somente dessas – é a escatologia. Numa linha mais tradicional, Jacques Le Goff (1984, p. 425) define o termo escatologia como “a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo”. Porém, uma visão que limite a escatologia a assuntos relacionados ao fim do mundo e ao destino último da humanidade pode conduzir a uma noção por demais estreita e que não leva em conta tudo o que está envolvido no universo das “últimas coisas”.

Refletindo a partir da perspectiva de que “não há expectativa sem experiência” e de que “não há experiência sem expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 307), pensamos em uma noção de escatologia que não esteja “limitada” às coisas do fim. Optamos por trabalhar com uma perspectiva de escatologia – o que tornaria tais crenças objeto do interesse historiográfico – que também abarque a efetiva influência das crenças e expectativas escatológicas sobre o presente dos que creem e mesmo sobre suas interpretações do passado. Como captadora e elaboradora de esperanças, a crença escatológica cristã não conseguiu se manter afastada da experiência humana, como se fosse um abstrato tema da reflexão filosófico-teológica. As esperanças do crente, mesmo que voltadas para realidades não existentes, têm por referência as conjunturas sociais e políticas nas quais ele está inserido. O mundo e a história são os parâmetros para as perspectivas escatológicas, sejam elas positivas ou negativas. Tais esperanças podem servir como justificativa para atitudes e concepções completamente diversas.

Podemos dizer, de maneira geral, que duas perspectivas quanto aos “tempos do fim” se destacaram ao longo da história do cristianismo: uma pessimista, que vê um mundo em permanente declínio e depravação moral, que agonizará frente aos horrores do fim dos tempos e que só poderá ser regenerado através de uma direta intervenção sobrenatural da divindade para “encerrar o tempo” e instaurar uma nova ordem em total ruptura com a história; e uma outra, otimista, inspirada pela crença num vindouro período de paz, prosperidade e felicidade sob o reinado de Jesus Cristo na terra no fim dos tempos – o Milênio.<sup>1</sup> Diferentemente de vários outros elementos e figuras apocalípticas, a expectativa milenarista aponta para a possibilidade de um futuro “luminoso” de caráter intra-histórico. As crenças milenaristas abrem a possibilidade de que se conceba um aguardado reino de Deus, não mais como um objeto de retórica que aponta para uma experiência espiritual individual e nem como um período necessariamente em ruptura com a história dos homens a ser inaugurado pela intervenção direta da divindade. Para Le Goff (1984, p. 427), “o milenarismo se centra sobre a parte do ‘fim dos tempos’ que precede o fim propriamente dito; o seu programa é quase fatalmente político e religioso e, muitas vezes, confunde estes dois níveis”.

Sendo livros repletos de simbolismo e metáforas, os textos apocalípticos bíblicos receberam diferenciadas leituras e interpretações que variaram a cada geração, povo, etnia,

---

<sup>1</sup> Faremos uma análise mais detalhada das diferentes perspectivas e abordagens escatológicas no primeiro capítulo.

grupo social, facção religiosa etc. que com eles entram em contato. Diria Raoul Girardet (1987, p. 15) que “um mesmo mito é suscetível de oferecer múltiplas ressonâncias e não menos numerosas significações”. E, também, por serem reveladores do sentido da história, do confronto e destino final do bem e do mal no mundo, do significado dos sofrimentos dos justos etc., a leitura dos textos apocalípticos é realizada por um grupo que entende que com eles mantém alguma relação, que neles se identificam. E essa identificação com o texto ajuda a formar uma consciência sobre o papel do indivíduo/grupo na história. Dessa forma, a origem das variadas formas de compreensão dos textos sagrados sobre o fim dos tempos é a relação que o leitor estabelece com o texto. O contexto e as “perguntas” que os diferentes leitores e grupos fazem ao texto abrem um leque imenso de interpretações alternativas. Questões sociais, culturais, nacionais e políticas estão diretamente ligadas à interpretação que um texto recebe em um determinado período e dentro de um determinado grupo. E, na história do cristianismo, as mudanças nas interpretações dos textos escatológicos de período a período e de grupo a grupo é uma constante. O cristianismo primitivo, a igreja do *Imperium Christianum* – pós-Constantino –, o catolicismo medieval, Lutero, os anabatistas radicais, as diferentes seitas<sup>2</sup> que proliferaram na Inglaterra do século XVII, o protestantismo liberal, a teologia da libertação, os movimentos pentecostais etc., todos tinham leituras bem diferentes a respeito dos últimos acontecimentos da história humana e sobre as formas da atuação divina no sentido de levar a história ao seu “desfecho final”.

Entendemos que a história dos Estados Unidos é um importante “laboratório” de interpenetrações entre elementos da escatologia cristã e concepções relativas ao imaginário político nacional. A *city upon a hill* idealizada pelos puritanos da Nova Inglaterra misturava elementos de uma concepção de “povo eleito” vetero-testamentária<sup>3</sup> com projetos e perspectivas milenaristas. O século XIX foi marcado pelo surgimento de vários grupos

---

<sup>2</sup> Deixando claro o que entendemos por seitas, seguimos aqui a perspectiva de Cerveira (2008, p. 30) na qual ele cita algumas peculiaridades que diferenciam as seitas das igrejas: “A Igreja seria marcada, entre outras coisas, por sua superioridade numérica, abrangência que em geral coincide com um território e/ou etnia e por alguma forma de adesão presumida pelo nascimento. As seitas, por sua vez, se caracterizariam por ser uma parte (secta) de/ou em relação a um grupo religioso maior, por uma abrangência restrita em termos territoriais ou étnicos e por uma adesão voluntária”. As principais referências sobre tais diferenciações são os trabalhos de Max Weber (1982) e Ernst Troeltsch (1992).

<sup>3</sup> É importante ressaltar que no Velho Testamento há uma noção muito mais exclusivista em relação ao “povo eleito por Deus”. O “Deus de Abraão, Isaque e Jacó” buscava separar (cultural e, até mesmo, geograficamente) seu povo. Esse vínculo especial de Deus com Israel é bem retratado nesta passagem do Pentateuco: “Porque povo santo és ao Senhor teu Deus; o Senhor teu Deus te escolheu, para que lhe fosses o seu povo especial, de todos os povos que há sobre a Terra. O Senhor não tomou prazer em vós, nem vos escolheu, porque a vossa multidão era mais do que a de todos os outros povos, pois vós éreis menos em número do que todos os povos; mas, porque o Senhor vos amava, e para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o Senhor vos tirou com mão forte e vos resgatou da casa da servidão, da mão de Faraó, rei do Egito” (Deuteronômio 7:6-8).

sectários cuja crença na iminência do fim dos tempos estava na base de sua pregação, como, por exemplo, os adventistas, os testemunhas de Jeová e os mórmons. Jonathan Edwards, a grande “estrela” do primeiro grande avivamento no século XVIII,<sup>4</sup> acreditava piamente no avanço do reino de Deus na Terra precedendo o retorno de Cristo. Vários inimigos dos norte-americanos (o novo “povo eleito” por Deus) foram identificados, ao longo da história, com o Anticristo, a besta apocalíptica prevista na Bíblia, que surgiria no fim dos tempos:<sup>5</sup> o rei George, o Papado, a França católica, a Alemanha, os muçulmanos, a União Soviética etc. O movimento pentecostal moderno,<sup>6</sup> surgido na virada do século XIX para o XX, entendia que as “novas manifestações do Espírito”, como a glossolalia<sup>7</sup> e as curas divinas, eram um sinal da iminente Segunda Vinda de Jesus. Mesmo em períodos e entre grupos sociais em que a religião já não exercia tanta influência, vemos a presença de uma retórica apocalíptica, como nas várias referências à batalha do Armagedom e a outros elementos bíblicos durante a Guerra Fria (o cinema e a música dos anos 1970 e 1980 estão recheados de exemplos), ou mesmo de uma espécie de secularização das crenças milenaristas nos sonhos dourados das teorias sobre o progresso no século XIX e em expressões que misturavam elementos religiosos, políticos e nacionais, como a ideia de *Manifest Destiny*.<sup>8</sup>

Ao longo da história dos Estados Unidos, especialmente a partir do século XIX, ganhou força a crença na capacidade dos norte-americanos de criar uma sociedade única, que

---

<sup>4</sup> Tendo como os pregadores mais destacados George Whitefield e o já citado Edwards, o primeiro Grande Avivamento do século XVIII teve lugar nas Treze Colônias entre, aproximadamente, os anos de 1730 e 1755. Os pregadores avivalistas causaram grande impacto, ressaltando a ira vindoura de Deus contra os impenitentes e a necessidade de uma conversão pessoal e genuína para que as pessoas fossem salvas e participassem da Igreja. O movimento gerou uma grande corrida às igrejas e uma série de conversões. Os avivamentos se espalharam pelas colônias, tornando-se um assunto recorrente nos domínios ingleses na América. Sobre os avivamentos religiosos nos Estados Unidos, ver: BUTLER, Jon. *Awash in a sea of faith: christianizing the American people*. Cambridge: Harvard University Press, 1992; HATCH, Nathan O. *The democratization of American Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 1989; VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002. (p. 81-109); e NOLL, Mark A. The Great Awakening and the American Revolution. In: NOLL, Mark A.; HATCH, Nathan O.; MARSDEN, George M. *The search for Christian America*. Colorado: Helmers & Howard, 1989. (p. 48-69).

<sup>5</sup> Ver: FULLER, Robert. *Naming the Antichrist: the history of an American obsession*. New York: Oxford University Press, 1995.

<sup>6</sup> O pentecostalismo moderno é um movimento surgido dentro do protestantismo norte-americano, que advoga a contemporaneidade dos chamados “dons do Espírito Santo”, como a glossolalia e as curas divinas.

<sup>7</sup> O termo se refere a uma suposta “capacidade” de se falar em línguas desconhecidas quando em transe religioso, ou – numa linguagem corrente no meio pentecostal – após as pessoas serem “batizadas com o Espírito Santo”.

<sup>8</sup> Termo utilizado, inicialmente, por John O’Sullivan em um artigo de jornal de 1839, no contexto da expansão para o Oeste nos Estados Unidos. De acordo com Beatriz Helena Domingues (2012, p. 95), “esta crença supõe serem os norte-americanos um povo excepcional, no sentido bíblico de ‘povo escolhido’, como Israel havia sido no passado. O papel civilizatório e o expansionismo norte-americano seriam o cumprimento de uma ‘vontade divina’”. Essa questão será retomada no primeiro capítulo.

teria a missão de ser “luz” para a humanidade em trevas e de ser “protetora” do continente americano e, também, do mundo. Esse “mito da América” se baseia em uma narrativa milenarista que confere um caráter messiânico<sup>9</sup> aos Estados Unidos: eles seriam os responsáveis, através de seu exemplo e/ou de suas intervenções militares mundo afora, por viabilizar o início de um período marcado por paz, justiça e felicidade sobre a terra. Esse “credo americano” tornou-se hegemônico no país. Apesar de as vozes das minorias discordantes jamais haverem se calado e da existência de perspectivas críticas e de uma tradição de dissenso dentro dos Estados Unidos,

a perspectiva dominante é conservadora e reserva um lugar central para os Estados Unidos não só no mundo da política, mas na História da humanidade, o que por si só já é bastante significativo. A ideia de que aquele país é um centro irradiador e que o restante da humanidade inevitavelmente o seguirá, é uma versão da História norte-americana possível de ser encontrada não só na academia, mas também na “cultura média norte-americana” (JUNQUEIRA, 2001, p. 10).

O recorte histórico definido para esta pesquisa é bem mais curto do que uma análise do desenvolvimento das crenças escatológicas/milenaristas (religiosas ou secularizadas) na história norte-americana. Entretanto, ele não pode ser devidamente examinado se não for em permanente diálogo com esse imenso lastro de rupturas e continuidades nas concepções sobre o fim dos tempos nos Estados Unidos – e o papel a ser desempenhado pelo país nesse período.

A proposta do presente trabalho é analisar as relações (e as transformações nessas relações) que se estabeleceram entre concepções escatológicas pré-milenaristas<sup>10</sup>/dispensacionistas<sup>11</sup>, identidade nacional e discursos/práticas políticas no

---

<sup>9</sup> A ideia de messianismo surgiu no contexto judaico, berço da concepção do *messias*. Segundo Queiroz (1976, p. 26), “o messias é o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel”. A implantação de tal reino restaurador marcaria o “fim dos tempos”. O messianismo, como o próprio nome diz, está ligado à figura de um messias que “é o personagem cujo movimento é o milenarismo, embora não haja necessariamente personagem e movimento” (DESROCHE, 1985, p. 54). Uma diferenciação mais clara entre os dois conceitos demandaria um trabalho bem mais amplo e completo, mas, de maneira geral, pode-se dizer que “o problema do Milênio é mais vasto do que o problema do messianismo” (QUEIROZ, 1976, p. 31). Não é necessária a presença do enviado divino para que se busque o Paraíso Terrestre, entretanto “ambos têm em comum a espera de um tempo de felicidade, de um reino geralmente terrestre” (VILLALTA, 2007, p. 5).

<sup>10</sup> Crença de que o Milênio ocorreria somente após a Segunda Vinda de Cristo – mais detalhes no primeiro capítulo.

<sup>11</sup> Perspectiva pré-milenarista na qual o plano de Deus relativo à salvação do homem deve ser compreendido a partir de uma divisão em dispensações ou sete períodos atestados biblicamente, sendo o último período o reinado milenar de Cristo na Terra. A noção de dispensação tem origem no termo latino *dispensatio*, que significa, administrar, gerir, partilhar. Dessa forma, cada dispensação seria um período no qual Deus “administraria” sua relação com a humanidade de forma distinta. Discutiremos mais detalhes da crença dispensacionista nos capítulos 2 e 3.

fundamentalismo<sup>12</sup> protestante norte-americano no período que vai de 1970 a 1980 a partir da leitura de obras de Hal Lindsey – *The Late Great Planet Earth* (1970) e *The 80's: Countdown to Armageddon* (1980) – e Tim LaHaye – *The Beginning of the End* (1972) e *The Battle for the Mind* (1980) –, dois dos mais importantes e influentes autores pré-milenaristas desse período. Também procuraremos demonstrar como o diálogo de tais autores com uma ideia de identidade própria e excepcionalismo norte-americanos (noções que possuem fortíssimas influências de um imaginário milenarista) é fundamental para entender suas interpretações das profecias e suas implicações políticas. Partindo do entendimento de que as crenças escatológicas estabelecem uma profunda relação com o contexto em que são formuladas e/ou difundidas, buscaremos analisar as interpretações de Lindsey e LaHaye sobre os textos bíblicos a respeito do fim dos tempos em diálogo com os contextos social, cultural e geopolítico em que seus livros foram escritos e lançados.

Os textos pré-milenaristas marcaram o imaginário político-religioso norte-americano e iniciaram discursos pessimistas sobre a iminência do fim dos tempos e sobre terríveis catástrofes e conflitos que ocorreriam dentro de um curto espaço de tempo. O pré-milenarismo, em tese, por advogar a redenção da humanidade – bem como de seus governos e instituições – somente após uma direta intervenção sobrenatural na história e o retorno de Cristo para reinar na Terra, levaria os seus adeptos a não se envolverem com questões políticas e a não criarem nenhuma esperança sobre a construção de um “mundo melhor” através da ação humana. A mobilização que deveria ocorrer seria aquela relativa ao trabalho evangelístico e à busca pela salvação do maior número possível de almas antes do Arrebatamento dos cristãos fiéis<sup>13</sup> e da Segunda Vinda de Cristo. Por outro lado, como também buscaremos demonstrar, a politização e a atuação organizada na esfera pública de grupos fundamentalistas nos Estados Unidos, a partir de meados da década de 1970, passou a influenciar os textos e abordagens desses autores em suas interpretações das profecias e, especialmente, a sua perspectiva sobre o papel dos Estados Unidos na trama do fim dos tempos. A expectativa catastrófica começou a estabelecer um diálogo improvável com antigas

---

<sup>12</sup> Por fundamentalismo, entendemos um movimento teologicamente conservador surgido nos Estados Unidos, na virada do século XIX para o XX, como reação ao liberalismo teológico e à modernidade. Uma análise pormenorizada do fundamentalismo histórico será feita no segundo capítulo.

<sup>13</sup> O Arrebatamento (*rapture*) dos crentes, característica marcante do pensamento dispensacionista, é a crença de que os “verdadeiros cristãos” que vivessem nos últimos dias seriam assuados aos céus, sem passar pela experiência da morte. Embora haja variantes sobre como tal fato ocorreria (analisaremos tais variantes no decorrer do texto), tanto Lindsey como LaHaye acreditavam em um arrebatamento pré-tribulacional, que ocorreria antes da Tribulação que marcaria o reinado do Anticristo na Terra e os grandes conflitos do final dos tempos. Os “arrebataados” retornariam à Terra junto com Cristo após tais acontecimentos para reinar com Ele durante os mil anos e, após esse período, viver eternamente na Jerusalém celestial.

perspectivas de tendências pós-milenaristas<sup>14</sup> que advogavam um papel redentor dos Estados Unidos, como a nação que deveria mostrar ao mundo a luz do cristianismo resplandecida em suas instituições, suas leis, suas escolas e seu governo. A ideia de um Milênio cujo advento seria dependente do retorno de Cristo passou a receber os coloridos pós-milenaristas do “Milênio americano”. A discussão sobre a articulação improvável entre perspectivas escatológicas pessimistas e projetos políticos intra-históricos se desenrolará ao longo de toda a pesquisa, servindo como seu fio condutor.

### **“Aprendei, pois, a parábola da figueira”: textos em um contexto**

O nosso recorte temporal concentrado na década de 1970 pode parecer arbitrário, mas tem sua razão de ser. Cremos ser esse um período privilegiado para entender as transformações que o contexto exerce sobre horizonte de expectativa de um determinado grupo, no caso, os fundamentalistas protestantes norte-americanos. O marco inicial em 1970, com o lançamento de *The Late Great Planet Earth*, coincide com o final dos anos 1960, década caracterizada por um crescente ceticismo em relação ao excepcionalismo norte-americano e ao seu inexorável “destino glorioso”. Diversas vezes se ergueram buscando “desmascarar” a mítica “nação redentora” que, ao invés de trazer paz e prosperidade para o mundo, espalhava guerra e terror sobre o planeta e, no plano interno, abrigava e perpetuava terríveis injustiças e desigualdades econômicas e sociais entre seus habitantes. De outro lado, grupos conservadores e religiosos entendiam que o período havia sido caracterizado pelo agravamento de uma crise moral e espiritual no país e por uma crescente fragilização da hegemonia mundial dos Estados Unidos, marcada pela expansão do poderio político e militar soviético pelo mundo e pela desastrosa intervenção norte-americana no conflito do Vietnã. Nos Estados Unidos, o início da década de 1970 “cheirava” à crise.<sup>15</sup> E uma crise sem precedentes, especialmente nos discursos de várias lideranças politicamente conservadoras e

---

<sup>14</sup> Se no pré-milenarismo a implantação do reinado milenar ocorreria após o retorno de Cristo, sendo, portanto, um período posterior à Segunda Vinda, no pós-milenarismo o reino milenar precederia o retorno de Jesus, cuja vinda marcaria o final do Milênio e o início da eternidade na Jerusalém celestial e sem mácula. O pós-milenarismo é uma perspectiva mais próxima daquela que Eusébio de Cesareia e alguns cristãos do período constantiniano tinham quanto ao reino milenar. Seria uma expectativa de que “a vinda 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” (MENDONÇA, 1984, p. 55). É importante notar que esses conceitos de pré e pós-milenarismo começaram a circular no meio teológico dos Estados Unidos somente a partir da segunda metade do século XIX.

<sup>15</sup> Crise aqui entendida como um período em que a ordem e os valores herdados, na maioria das vezes tradicionais, são abalados, demandando novas “respostas” e adaptações.

religiosamente fundamentalistas. Poderíamos dizer que foi uma época em que as expectativas apocalípticas não davam espaço para sonhos milenaristas. O momento era propício para a proliferação de perspectivas escatológicas pessimistas, das quais a interpretação pré-milenarista/dispensacionalista se destacou, tornando-se, praticamente, a grande narrativa sobre os tempos do fim no imaginário religioso norte-americano, conquistando, de acordo com Gribben (2009, p. 90), um lugar de destaque no *mainstream* cultural norte-americano.

O limite final de nosso recorte – 1980, ano em que foram lançados *The Battle for the Mind*, de LaHaye, e *The 80's: Countdown to Armageddon*, de Lindsey – foi marcado por um contexto interno bem diferente, especialmente para os setores mais conservadores da sociedade norte-americana. O país vivia um momento em que uma onda conservadora havia ganhado força ao longo da década de 1970 e chegava ao seu auge com a vitória de Ronald Reagan nas eleições presidenciais. A chamada Direita Cristã também vivia um período de grande sucesso, pois havia conquistado a simpatia de um contingente considerável da população e se tornara uma força importantíssima no “jogo” político/eleitoral norte-americano. Após uma série de governos considerados “iníquos” pelos conservadores, a eleição de Ronald Reagan – que possuía uma ótima relação com lideranças do conservadorismo religioso, entre elas Tim LaHaye – abria uma “janela de esperança” para que a “América se tornasse grande novamente”.<sup>16</sup> Teriam as crenças escatológicas e as expectativas sobre o futuro dos Estados Unidos dos fundamentalistas permanecido incólumes a tais mudanças?

A segunda metade do século XX, no pensamento dos cristãos fundamentalistas, foi um período de ocorrência de notórios sinais do fim iminente. E, em meio a tal proliferação de sinais, é que Hal Lindsey e Tim LaHaye encontraram o combustível necessário para o desenvolvimento de suas interpretações dos textos escatológicos. Além disso, também encontraram um imenso público ávido por explicações sobre os planos de Deus em um período extremamente turbulento. A repercussão de, por exemplo, *The Late Great Planet Earth*, tornando-se o livro de “não ficção” mais vendido na década de 1970, demonstrava o clima propício para a proliferação de tais ideias. O local de produção das obras de Lindsey e LaHaye foi marcado por vários fatores e movimentos que iriam refletir diretamente nos escritos desses autores. Os sinais do fim dos tempos estariam estampados nas manchetes do dia: “O que mais tem surpreendido aqueles que têm estudado as profecias bíblicas é que

---

<sup>16</sup> Referência ao *slogan* da campanha de Reagan em 1980: “Let’s make America great again!”.

estamos observando o cumprimento dessas profecias em nossa época. Alguns dos acontecimentos futuros, preditos há centenas de anos, soam como se estivéssemos lendo os jornais de hoje” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 20).<sup>17</sup>

No âmbito externo, a criação do Estado de Israel em 1948 foi o estopim para uma grande onda de previsões e reinterpretações das profecias bíblicas. Pré-milenaristas já enfatizavam, desde meados do século XIX, esse iminente ressurgimento da nação judaica precedendo o fim dos tempos.<sup>18</sup> Muitos viram nesse evento o cumprimento da profecia do capítulo 37 do livro do profeta Ezequiel, em que Javé diz ao povo de Israel, através do profeta: “Abrirei a vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel” (Ezequiel 37:12). Toda a trama escatológica estaria ligada a esse ressurgimento de Israel. Aliado ao poder destrutivo sem precedentes dos armamentos nucleares, que poderiam, de fato, causar um fim do mundo literal, o cumprimento da profecia sobre o ressurgimento de Israel teria dado início à contagem regressiva para o fim dos tempos. A retomada da cidade de Jerusalém pelos israelenses em 1967 e o permanente clima de tensão e hostilidade no Oriente Médio também eram vistos como claras evidências da proximidade do fim.

O contexto da Guerra Fria e episódios como a Crise dos Mísseis em Cuba de 1962 colocavam os norte-americanos em um estado de permanente apreensão e, em alguns momentos, de pânico. O clima de polarização mundial e a ainda forte presença de um ambiente anticomunista nos Estados Unidos deu contornos mítico-religiosos à disputa: a América Cristã contra o comunismo ateu. Especialmente a partir do final da Segunda Grande Guerra e do acirramento das hostilidades entre EUA e URSS, o comunismo entrou na ordem do dia do fundamentalismo, e a Guerra Fria passou a ser vista como uma antessala do fim dos tempos e um sinal de que Cristo em breve retornaria. As lideranças fundamentalistas não viam o comunismo apenas como uma ideologia política antagônica. Na verdade, o comunismo era visto, sim, como uma expressão político/religiosa de uma modernidade que havia virado as costas para Deus. O objetivo do comunismo seria desvirtuar os valores, colocar o Estado no lugar de Deus e banir o cristianismo da face da Terra. A União Soviética e seus aliados eram entendidos – a partir das interpretações dispensacionalistas de Lindsey, LaHaye e outros –

---

<sup>17</sup> No original [no caso, original da versão da fonte ou referência bibliográfica consultada e que se encontra devidamente incluída nas referências bibliográficas que constam no final desta tese. Esse esclarecimento vale para todas as citações traduzidas ao longo do texto]: “The astonishing thing to those of us who have studied the prophetic Scriptures is that we are watching the fulfillment of these prophecies in our time. Some of the future events that were predicted hundreds of years ago read like today’s newspaper”.

<sup>18</sup> Mais detalhes sobre isso no segundo capítulo.

como um grande poder maligno que daria início aos conflitos mundiais que precederiam a Segunda Vinda de Cristo.<sup>19</sup>

Apesar de os sinais externos revelarem, para os intérpretes das profecias, muito dos conflitos futuros e dos seus personagens – União Soviética e todo o bloco comunista, especialmente a China, Israel e seus inimigos árabes etc. –, os Estados Unidos, por mais que alguns, especialmente LaHaye, fizessem grandes esforços para encontrá-los nos textos apocalípticos, não apareciam como um dos protagonistas da trama do fim dos tempos. Entretanto, é a partir de questões internas dos Estados Unidos, que Lindsey e LaHaye conseguiam enxergar vários sinais da proximidade do fim.

A antes “nação eleita” e “projeto-piloto” do reino milenar de Cristo na Terra havia se tornado um exemplo do afastamento da humanidade das verdades divinas, e da “depravação moral” que precederia o fim dos tempos. Lindsey apontava para alguns sintomas do fim que podiam ser observados nos EUA da virada da década de 1960 para a de 1970: aumento do uso de drogas aliado a novas formas de religiosidade não cristãs – inclusive o satanismo explícito – que emergiram no rastro dos movimentos de contracultura; o afastamento de muitas igrejas cristãs das “verdades fundamentais” do cristianismo; o movimento ecumênico; o declínio do poderio bélico e econômico dos EUA; a decadência dos *family values* etc. Em 1970, a expectativa de Lindsey quanto ao futuro de seu país era bastante sombria. Compartilhando da perspectiva de vários fundamentalistas pré-milenaristas da época, Lindsey via a cultura norte-americana do final da década de 1960 como irremediavelmente corrupta (WOLJCIK, 1997, p. 45). No livro, Lindsey denunciava a fraqueza norte-americana em deter o avanço comunista e predizia a passagem do “bastão” da liderança do Ocidente para o reino do Anticristo, o novo Império Romano. Os últimos dias seriam sombrios para a nação que um dia tinha sido imaginada como um prenúncio da implantação do reino de Deus na Terra.

Os Estados Unidos deixarão de liderar o mundo ocidental; financeiramente, a Europa ocidental estará em evidência, assumindo essa liderança. O caos político interno, causado pelas rebeliões de estudantes e subversão dos comunistas, começará a carcomer a economia de nosso país. A falta de princípios morais em líderes e cidadãos enfraquecerá a lei e a ordem, ao ponto de resultar num estado de anarquia. O poderio militar dos Estados Unidos, embora presentemente o maior do mundo, já se encontra neutralizado, porque ninguém tem a coragem de fazê-lo se impor decisivamente. Ao colapso econômico seguir-se-á o das Forças Armadas. O

---

<sup>19</sup> As interpretações fundamentalistas sobre o “papel escatológico” do comunismo soviético serão abordadas nos capítulos 2 e 3.

único meio de frear este declínio da América seria um avivamento espiritual em larga escala (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 184).<sup>20</sup>

O movimento fundamentalista protestante, após a desastrosa repercussão do caso Scopes em 1925,<sup>21</sup> manteve uma atitude, no geral, condizente com a “passividade sociopolítica” que caracterizaria a crença pré-milenarista que era compartilhada pela imensa maioria das igrejas e grupos considerados fundamentalistas. Criaram suas próprias denominações, abandonando as grandes organizações nacionais das igrejas do protestantismo histórico (presbiterianos, episcopais, metodistas etc.) que, segundo eles, haviam se tornado extremamente liberais em questões teológicas e permissivas em questões morais. Também organizaram as “escolas cristãs”, com o objetivo de tentar criar “ilhas” de “genuína” educação cristã em meio a uma sociedade que havia “virado as costas” para os valores do cristianismo. Portanto, podemos dizer que as igrejas e grupos fundamentalistas norte-americanos criaram seu “universo paralelo” dentro de uma sociedade que consideravam por demais secularizada. O foco principal estava no trabalho de evangelização com, especialmente a partir da segunda metade do século XX, as grandes cruzadas evangelísticas nacionais e o cada vez mais explorado uso da mídia. As questões políticas e sociais, quando abordadas, eram mostradas de forma negativa, exemplos de corrupção, incredulidade e malignidade que marcavam um mundo que havia se rebelado contra as “verdades eternas” de Deus. A “verdadeira salvação” não teria relação com tais questões “mundanas”. Esse mundo que “jaz no Maligno”<sup>22</sup> estaria já condenado e o papel dos cristãos e das igrejas era o de tentar levar o maior número possível de “almas para Jesus”, antes da iminente destruição deste mundo.

---

<sup>20</sup> No original: “The United States will not hold its present position of leadership in the western world; financially, the future leader will be Western Europe. Internal political chaos caused by student rebellions and communist subversion will begin to erode the economy of our nation. Lack of moral principle by citizens and leaders will so weaken law and order that a state of anarchy will finally result. The military capability of the United States, though it is at present the most powerful in the world, has already been neutralized because no one has the courage to use it decisively. When the economy collapses so will the military. The only chance of slowing up this decline in America is a widespread spiritual awakening”.

<sup>21</sup> O combate dos fundamentalistas às teorias darwinistas foi responsável, em 1925, por um episódio que marcaria a história do fundamentalismo e seria, também, responsável por sua “desgraça” junto ao grande público. Na pequena cidade de Dayton, no estado do Tennessee, o jovem professor de Biologia John Scopes foi preso por ensinar a teoria da evolução em suas aulas. O julgamento do caso Scopes mobilizou a imprensa norte-americana da época, ávida por polêmicas que turbinassem suas vendas de jornais. Os grandes órgãos de imprensa do norte dos EUA, partidários de uma cultura moral mais flexível, criaram um grande teatro onde se travariam várias batalhas: ciência *versus* religião, urbano *versus* rural, e norte *versus* sul (MARSDEN, 2001, p. 195). A divulgação que a imprensa fez do julgamento descreditou o fundamentalismo junto ao grande público, e o adjetivo fundamentalista, antes ostentado com orgulho, passou a ser sinônimo de ignorância e desinformação. Os fundamentalistas seriam inimigos da ciência, das liberdades civis e do progresso. De fato, muito do senso comum contemporâneo sobre o fundamentalismo é herança de tais repercussões midiáticas. Falaremos mais sobre o assunto no capítulo 2.

<sup>22</sup> Referência ao texto bíblico: “Sabemos que somos de Deus, e que o mundo inteiro jaz no Maligno” (I João 5:19).

Esse tipo de percepção do mundo e de expectativas em relação ao futuro casava-se perfeitamente com a perspectiva escatológica pré-milenarista hegemônica entre os fundamentalistas norte-americanos. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 183): na perspectiva pré-milenarista, “o mundo e a presente era pertenciam a Satanás e uma reforma duradoura era impossível antes que Jesus retornasse para destruir o poder de Satanás e estabelecer o reino perfeito”.<sup>23</sup> O imenso sucesso de *The Late Great Planet Earth*, suplantando em vendas livros extremamente importantes e polêmicos da década como, por exemplo, *All the President's Men* (1974), dos jornalistas Carl Bernstein e Bob Woodward, e *The Joy of Sex* (1976), de Alex Comfort, popularizou as teses pré-milenaristas para além dos círculos fundamentalistas e tornando-a familiar para grande parte dos norte-americanos, mesmo que não concordassem com elas, questões sobre a identidade do Anticristo, a batalha do Armagedom e o Arrebatamento dos crentes.<sup>24</sup>

Se, no início da década de 1970, o apoliticismo e uma certa “mentalidade de gueto” marcavam as práticas e a retórica das lideranças fundamentalistas norte-americanas – “embaladas” pelo discurso da iminência do fim dos tempos e por uma crença na irreversibilidade da espiral de “depravação” da sociedade norte-americana – alguns anos depois o quadro já poderia ser pintado com cores diferentes. Vários atos do Executivo, do Congresso e do Judiciário tornaram-se alvos de pesadas críticas das lideranças religiosas. E, a partir de meados da década de 1970, algumas dessas lideranças abandonaram o discurso derrotista de inevitabilidade da “degradação” moral nacional e começaram a se mobilizar no sentido de “resgatar” a influência das virtudes cristãs na sociedade e de combater a “iniquidade” que proliferava na esfera pública.

Em um momento da história norte-americana que já se apresentava propício para o crescimento de tendências conservadoras,<sup>25</sup> ações do governo durante a década de 1970 –

---

<sup>23</sup> No original: “the world and the present age belonged, to Satan and lasting reform was impossible until Jesus returned to destroy Satan’s power and set up the perfect kingdom”.

<sup>24</sup> Ainda de acordo com Timothy Weber (1979, p. 4), “once considered the preoccupation of relatively few fanatics, eschatology [...] has come close to reaching cult status in American society, or at least in a significant part of it”. [Ao longo deste trabalho, optamos por traduzir todas as citações em língua estrangeira que se encontram no corpo do texto, transcrevendo a citação na língua original nas notas de rodapé. Por outro lado, optamos, no caso de citações feitas diretamente nas notas de rodapé, por utilizar apenas a versão original do texto citado, evitando assim notas muito longas].

<sup>25</sup> “A conjuntura política e econômica dos Estados Unidos, nos anos 1970 e 1980, criou um terreno ideal para o crescimento de vozes políticas conservadoras. A crise econômica em final dos anos 1970 gerou fortes críticas às práticas econômicas do *Welfare* em diferentes setores da sociedade norte-americana. Somado a esse contexto, percebemos uma aparente desarticulação de vários grupos originados no movimento pelos direitos civis, abrindo

especialmente algumas no campo da educação que foram consideradas pelas lideranças fundamentalistas como ingerências na autonomia de suas escolas e universidades<sup>26</sup> – e as decisões da Suprema Corte sobre o fim das orações nas escolas públicas e, especialmente, o caso *Roe vs. Wade* de 1973 em que foi reconhecido o direito ao aborto nos EUA, serviram como estopim para a mobilização política das lideranças fundamentalistas. Jerry Falwell, conhecido pastor conservador batista, que possuía um programa de televisão de enorme audiência, tomou a frente do movimento que recebeu o nome de Maioria Moral. Esse movimento se tornou uma grande força política nos EUA e tinha como principais bandeiras: a defesa dos “valores da família” (o que incluía a oposição ao aborto em qualquer caso, o combate à expansão dos direitos dos homossexuais e, também, a restrição à pornografia); a volta da prática das orações e o ensino do criacionismo nas escolas públicas; o combate à disseminação do comunismo juntamente com uma defesa ferrenha do capitalismo e do “modo de vida” americano; a defesa de uma posição pró-Israel por parte do governo norte-americano (uma influência direta das ideias dispensacionalistas); entre outras. Os últimos anos do governo de Jimmy Carter presenciaram a consolidação do “fundamentalismo politizado” como uma das grandes forças no cenário político norte-americano. De acordo com Daniel K. Williams (2010, p. 159-160), as lideranças fundamentalistas tornaram-se:

maiores e mais influentes do que a maioria das principais denominações protestantes. Os evangélicos operavam massivos impérios televisivos, educacionais e editoriais. Eles estavam começando a ter acesso a figuras políticas proeminentes. Já não tinham que se comportar mais como uma minoria sitiada, lamentando o ‘humanismo secular’ da nação enquanto ansiavam por uma libertação política. [...] Falwell e seus aliados evangélicos estavam confiantes de que teriam êxito, não só porque Deus estaria do seu lado, mas também pelo número de votos. Eles eram agora a “maioria moral”.<sup>27</sup>

Com essa organização como grupo de pressão e com o enorme espaço na mídia que várias lideranças do movimento possuíam, entre elas Falwell e LaHaye, a Direita Cristã ganhou cada vez mais espaço na arena política norte-americana, tanto na oposição a políticos

---

caminho para o surgimento de fortes críticas aos resultados das lutas mais progressistas dos anos 1960” (ALVES JR., 2013, p. 69). Abordaremos essa questão novamente no capítulo 4.

<sup>26</sup> Tais políticas do governo que afetaram as escolas ligadas a igrejas e instituições fundamentalistas serão abordadas no quarto capítulo.

<sup>27</sup> No original: “larger and more influential than most mainline Protestant denominations. Evangelicals operated massive television, educational, and publishing empires. They were beginning to gain access to prominent political figures. No longer did evangelicals have to behave as a beleaguered minority, lamenting the ‘secular humanism’ in the nation while longing for a political deliverance. [...] Falwell and his evangelical allies were confident that they would succeed, not only because God was on their side, but also because the voting numbers were. They were now the ‘moral majority’”.

que não abraçavam suas bandeiras quanto no apoio aos que simpatizavam com sua luta. Sua força foi fundamental na eleição e durante o governo Reagan, tornando-se um elemento importantíssimo para a consolidação de uma virada conservadora na política norte-americana. O discurso perdeu o tom predominantemente pessimista, e a possibilidade de uma reconciliação com “seu Deus”, com seus valores fundacionais e com seu papel “redentor da humanidade” começou a fazer parte da retórica político-religiosa de algumas lideranças fundamentalistas. A palavra de ordem era ocupar as instâncias de poder e trazer o país de volta aos seus “alicerces” cristãos. Reforçando seu discurso sobre a inerrância<sup>28</sup> de sua interpretação da Bíblia, os fundamentalistas acreditavam que “como esse livro não possui erros e a mente humana não pode interpretá-lo, cabe aos crentes construir uma cidade terrena baseada no modelo superior de sociedade descrito no livro sagrado” (PANASIEWICZ, 2007, p. 53-54). E essa seria a missão dos “verdadeiros cristãos” nos Estados Unidos.

Mesmo os grandes “gurus” do dispensacionalismo, apesar de continuarem a advogar a iminência do fim e a leitura dos sinais dos tempos nos noticiários do dia, passaram a adotar discursos e práticas que se distanciavam bastante daqueles que se aguardaria de pessoas que acreditavam numa irreversível deterioração da sociedade e viviam a expectativa de sofrerem um repentino Arrebatamento. LaHaye aproximou-se de Falwell e tornou-se uma das lideranças desse conservadorismo religioso politicamente engajado e uma das figuras de destaque na Maioria Moral. Lindsey, que antes falava do caminho rumo à decadência como poderio militar e econômico, no âmbito externo, e à total depravação moral, no âmbito interno, começou a mudar seu discurso, especialmente em relação ao papel a ser desempenhado pelos Estados Unidos no fim dos tempos. No início da década de 1980, os prognósticos apocalípticos de Lindsey passaram a vir junto com grandes elogios ao capitalismo e a recorrentes falas sobre o papel do governo e do povo norte-americano em se manterem como um bastião da fé cristã e um modelo de sociedade que deveria “iluminar” o mundo.

Por que se engajar politicamente se não se poderia esperar nada de melhor deste mundo antes da volta de Jesus? Se o advento de uma sociedade justa e realmente cristã só ocorreria no reinado milenar de Cristo – após a humanidade se destruir em uma série de

---

<sup>28</sup> Defesa da ausência de erros e inconsistências no texto sagrado, não só no que diz respeito “à mensagem religiosa, mas a todos os detalhes do texto em matéria de fatos históricos” (GEFFRÉ, 2004, p. 104).

conflitos que culminariam na batalha do Armagedom –, por que lutar pela promulgação de leis “cristãs” ou contra a tramitação de leis “inspiradas pelo demônio” (direito ao aborto, ampliação dos direitos dos homossexuais etc.)? Como motivar os cristãos a participarem da vida política se as crenças escatológicas diziam que nenhum desses esforços lograria êxito no longo prazo? Como buscar uma sociedade cristã se as instituições mundanas estavam sob a influência “demoníaca” e todo o planeta seria em breve subjugado por uma liderança política manipulada pelo próprio Satanás? Se a derrota na arena política era inevitável, por que lutar? Se uma dada concepção sobre o fim último deveria, em tese, determinar em grande parte a *práxis* política de um indivíduo ou de grupo de indivíduos que a confessavam, como entender a aparente incoerência na combinação de uma perspectiva escatológica extremamente pessimista e um comportamento político que deixava o isolacionismo de lado e se engajava numa luta política pelo destino da nação? O projeto de “recristianização” dos Estados Unidos não seria mais condizente com o sonho pós-milenarista da construção do reino de Deus na Terra precedendo a Segunda Vinda? Teria tal “virada” nas relações dos fundamentalistas com questões políticas sido precedida por uma transformação em suas crenças escatológicas?

Em meio a tantas perguntas, podemos dizer que a questão que servirá como um norte no desdobramento da pesquisa pode ser formulada nos seguintes termos: partindo da já consagrada ideia de que a escatologia de cunho pré-milenarista/dispensacionalista é uma das razões do sectarismo e da apatia política que marcaram o comportamento do fundamentalismo protestante norte-americano, como compreender a conciliação de tais convicções escatológicas tão pessimistas com o advento da mobilização política e da busca por influência nas esferas de poder por parte de lideranças fundamentalistas (em sua esmagadora maioria dispensacionalistas confessos) e mesmo de autores pré-milenaristas de sucesso como Lindsey e LaHaye a partir de meados da década de 1970?

### **Fundamentalismo, escatologia e historiografia**

Em uma de suas mais recentes obras, escrita após os atentados terroristas contra as “Torres Gêmeas” e o Pentágono em 2001, Jürgen Habermas, ao analisar o contexto sociopolítico do mundo contemporâneo, afirmou que “o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com

maior sucesso” (HABERMAS, 2007, p. 130).<sup>29</sup> Se tal repolitização do religioso nos Estados Unidos ganhou destaque midiático na história recente – em especial no período do governo de George W. Bush, quando termos como Direita Cristã e *Bible Belt*<sup>30</sup> tornaram-se mundialmente conhecidos –, o processo que levou a tal estado de coisas ainda não foi devidamente observado pela historiografia brasileira e mesmo norte-americana. A falta de análises que busquem entender tal fenômeno como fruto de um processo histórico ocorrido no seio do protestantismo norte-americano tem, de fato, comprometido uma compreensão mais aprofundada das diferenciadas formas de relações que têm se estabelecido entre religião e política no Ocidente contemporâneo.<sup>31</sup>

Crê-se que, no centro dessa reconfiguração das relações entre religião e política esteja um movimento muito mencionado e pouco estudado – e, de fato, pouco compreendido, mesmo no meio acadêmico: o fundamentalismo religioso. O uso do conceito surgiu em um contexto muito singular e em meio a uma polêmica também muito específica. A sua aplicabilidade a outros locais/períodos/religiões e a “terrenos” diferentes da teologia requer certa cautela.<sup>32</sup> O termo fundamentalismo e o adjetivo fundamentalista ganharam visibilidade no “pós-11 de setembro”, quase sempre atrelados a uma perspectiva de “choque de civilizações”, sustentada por Samuel P. Huntington,<sup>33</sup> e a todo o estranhamento da cultura ocidental frente às motivações dos homens-bomba, ao extremismo dos talibãs e às mulheres em suas burcas. O conceito de fundamentalismo foi acionado para sintetizar uma religiosidade intolerante, “antimoderna”, obscurantista e, acima de tudo, violenta. Em uma conferência no

---

<sup>29</sup> A crença na importância da religião e, mais especificamente, do cristianismo como uma marca distintiva do “verdadeiro” norte-americano ainda se faz presente no país. Em uma pesquisa recente do Pew Research Center, perguntou-se sobre essa relação entre religião e identidade nacional e praticamente um terço da população (32%) entendeu que é muito importante ser cristão para ser considerado um verdadeiro norte-americano. Comparando com alguns países europeus, percebe-se a peculiaridade dos Estados Unidos nessa questão: frente à mesma pergunta, apenas 11% dos alemães, 10% dos franceses e 7% dos suecos fizeram tal conexão entre religião e identidade nacional. Nos Estados Unidos, o principal contingente de adeptos dessa tese são membros de igrejas evangélicas fundamentalistas: desses, 57% afirmam que um verdadeiro norte-americano precisa ser cristão. Nas igrejas protestantes históricas, esse índice cai para 29% e, entre os católicos, para 27%. O conteúdo integral da pesquisa está disponível em: <<http://www.pewglobal.org/2017/02/01/what-it-takes-to-truly-be-one-of-us/>>. Acessado em 28 de julho de 2017.

<sup>30</sup> Área do território norte-americano onde a religiosidade protestante tradicional ainda possui muita força. Concentra-se na região sudeste dos Estados Unidos, abrangendo estados inteiros como Alabama, Georgia, Mississippi, Arkansas etc., e partes de outros, como o norte da Flórida, o sul de Ohio e Illinois etc.

<sup>31</sup> No caso brasileiro, a partir, especialmente, da década de 1980, as relações entre religião e política ganharam uma nova feição com a entrada efetiva das igrejas pentecostais e neopentecostais na política eleitoral e, conseqüentemente, nas casas legislativas do país.

<sup>32</sup> Retomaremos essa questão no Capítulo 2.

<sup>33</sup> Em uma obra polêmica, Huntington argumenta que identidades culturais e religiosas seriam as principais motivações de conflitos nacionais e internacionais no pós-Guerra Fria. Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *O choque das civilizações*. São Paulo: Objetiva, 2001 [a primeira edição, em inglês, do livro foi lançada em 1996].

Senado Federal brasileiro, em 25 de junho de 2012, o conhecido filósofo Sérgio Paulo Rouanet chegou a afirmar que a violência é intrínseca ao fundamentalismo.<sup>34</sup> Sem negar a possibilidade de aplicação do conceito fundamentalismo a outros contextos e períodos, cremos ser necessário revisitar a origem do termo e as polêmicas e disputas que estavam no nascedouro do movimento fundamentalista inicial nos Estados Unidos – para evitar uma “perda de significado” do conceito. O estudo de tal movimento pode, numa perspectiva histórica, lançar luzes sobre o fenômeno que chamou a atenção de pesquisadores como Habermas e que tem despertado o interesse dos estudiosos da história das relações entre religião e política.

Além de abordar um tema – relações entre religião e política – que se reveste de atualidade,<sup>35</sup> o enfoque e o recorte escolhidos dão abertura para a análise de algumas relações ainda pouco abordadas pelos pesquisadores. Entre elas, o estudo das crenças escatológicas parece mostrar um interessante e ainda pouco explorado terreno para a historiografia, principalmente no que se refere à possibilidade de analisar a forma como o fiel enxerga o sentido da história através da crença em uma determinada concepção escatológica. Tais possibilidades já foram proclamadas por Jaques Le Goff: “O conceito de escatologia e os fenômenos escatológicos convidam o historiador a alargar as investigações a novas problemáticas e a estudar esta porção ainda virgem em grande parte [...] do domínio das mentalidades” (LE GOFF, 1984, p. 452). No mesmo texto, o historiador francês reforça tal posição: “A escatologia pode tornar-se um dos temas mais interessantes de história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na história, a espera e a sua variante religiosa, a esperança” (LE GOFF, 1984, p. 453). O estudo das esperanças/expectativas escatológicas pode revelar muito mais do que problemáticas de cunho religioso. E, como procuraremos demonstrar ao longo do trabalho, a escatologia, em vários contextos históricos, tornou-se um terreno de encontro entre a fé e a política. No caso norte-americano, essa importância das discussões sobre escatologia ganham um destaque ainda maior, pois “as profecias bíblicas eram as lentes através das quais cerca de vinte ou

---

<sup>34</sup> Na citada conferência, Rouanet faz uma diferenciação entre integrismo e fundamentalismo. Integrismo seria a defesa de uma interpretação literal dos textos sagrados (Bíblia, Alcorão etc.). O fundamentalismo, para Rouanet, seria “integrismo + violência”. A fala de Rouanet está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7DIRX34MtqQ>>. Acesso em 24 de dezembro de 2016.

<sup>35</sup> Vide a organização cada vez maior dos grupos religiosos como grupos de pressão, visando defender seus interesses e valores na esfera pública, a eleição de candidatos cuja plataforma eleitoral seja a defesa de valores religiosos e a “defesa da família”, as discussões sobre o papel da religião nos conflitos mundiais após os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 etc.

trinta milhões de crentes na Bíblia liam a história e as notícias diárias” (HARDING, 2000, p. 232).<sup>36</sup>

Além da proposta de um estudo historiográfico do fundamentalismo e da análise das relações que se estabelecem, ao longo da história, entre as expressões religiosas e seus contextos sociopolíticos, outros aspectos também contribuem para a relevância do tema e abordagem propostas. Entre eles, pode ser citada a possibilidade de contribuir para a ainda escassa produção sobre a história dos Estados Unidos na historiografia brasileira.<sup>37</sup> Nesse sentido, Kátia Gerab Baggio (2003, p. 55) afirma que “a reflexão sobre as ideias, representações e mitos norte-americanos por parte de historiadores brasileiros é uma tarefa sumamente relevante”.

Embora não tenhamos o objetivo de nos vincular a nenhuma tradição historiográfica específica – buscando o apoio de autores diversos na análise de nosso objeto –, pode-se dizer que a presente pesquisa insere-se no que poderíamos chamar de recente renovação da história política, em que várias perspectivas de análise do fenômeno político passam a fornecer subsídios para os historiadores que trabalham com temáticas que se encontram na encruzilhada entre a história cultural e a história política. Especialmente na trilha aberta pelas discussões da chamada “Escola de Cambridge”, que tem em Quentin Skinner e J. G. A. Pocock seus principais representantes, este trabalho se baseia em um exercício de “contextualização das ideias”: se o foco desses historiadores estava na discussão de ideias e discursos políticos, nós buscaremos ampliar essa discussão para uma espécie de “história das ideias teológicas”, mais especificamente no nosso caso, das crenças e doutrinas sobre escatologia.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> No original: “Bible prophecy was the lens through which twenty or thirty million Bible-believing Christians in America read current history and the daily news”.

<sup>37</sup> Apesar de ainda ser bastante reduzido, o número de pesquisadores brasileiros que se dedicam ao estudo da história dos Estados Unidos vem aumentando consideravelmente. Inclusive já se consolidaram simpósios temáticos e grupos de trabalhos em eventos da ANPUH (Associação Nacional de História) e ANPHLAC (Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas) sobre história dos Estados Unidos. Também o Encontro Nacional de História dos Estados Unidos (ENEUA) firmou-se no calendário de eventos acadêmicos do país e teve sua quarta edição realizada em 2017.

<sup>38</sup> Pocock já ressaltava a importância das crenças escatológicas na interpretação das crenças políticas na Europa do período moderno: “Prophecy and eschatology [...] were not merely a system of dogmas for believers, but a highly important component of the conceptual equipment possessed by Christian Europe. They constituted an intellectual scheme of a distinctive kind, known by an intellectual faculty unlike any we have so far considered. The greater part of their content consisted of acts which God was said to have performed in the past, or which it had been promised that he would perform in the future; and each statement of which prophecy consisted had itself been uttered by God or his prophets at a distinctive moment in time. In two ways, therefore, prophecy constituted a sacred history, and if ‘prophecy’ and ‘revelation’ were taken as interchangeable terms, it must

Da mesma forma que, como dizia Trevor-Roper (2007, p. 159), a história intelectual “é relativa e não pode ser dissociada do contexto social mais amplo com que está em constante interação [...] e que a explicação de mudança intelectual pode ter de ser buscada fora da história puramente intelectual”, cremos que o mesmo pode ser dito das crenças escatológicas. Portanto, nosso trabalho busca: realizar uma análise do “pano de fundo” político e social no qual os livros de Lindsey e LaHaye foram escritos; estabelecer contra quais ideias eles se contrapunham; definir o público para o qual seus textos foram escritos; e para quem sua linguagem e ideias eram inteligíveis etc. Algumas reflexões de Pocock sobre a história do pensamento político ou, como ele mesmo prefere, sobre a história dos discursos políticos,<sup>39</sup> e, também sobre as relações entre religião e política na história norte-americana<sup>40</sup> fornecerão importantes subsídios para nossa discussão.

Uma abordagem de fundamental importância para o desenvolvimento de nossas reflexões sobre a concepção de identidade nacional norte-americana – o “mito da América”<sup>41</sup> – e as relações entre crenças escatológicas e imaginário político é a análise dos mitos e mitologias políticas, que tem em Raoul Girardet (1987) uma referência fundamental. Embora o autor não desenvolva diretamente uma discussão sobre escatologia e política, praticamente todos os “mitos políticos”<sup>42</sup> por ele trabalhados mantêm estreita relação com questões relativas a crenças milenaristas/escatológicas:

Denúncia de uma conspiração maléfica tendendo a submeter os povos à dominação de forças obscuras e perversas. Imagens de uma Idade de Ouro da qual convém redescobrir a felicidade ou de uma Revolução redentora que permite à humanidade entrar na fase final de sua história e assegura para sempre o reino de justiça. Apelo ao chefe salvador, restaurador da ordem ou conquistador de uma nova grandeza coletiva [...] (GIRARDET, 1987, p. 11).

---

follow that knowledge of the Christian revelation was in a sense historical knowledge. But the question must arise of how the events of this story were to be known” (POCOCK, 1989, p. 163).

<sup>39</sup> Fazendo uma análise da história do pensamento político, Pocock afirma que “as mudanças por que tem passado esse ramo da historiografia nas duas últimas décadas podem ser caracterizadas como um movimento de abandono da ênfase na história do pensamento (e de forma ainda mais acentuada ‘das ideias’) rumo a uma ênfase de algo bastante diferente – por isso a expressão ‘história do discurso’ – embora nem isenta de problemas nem irrepreensível – parece ser a melhor terminologia encontrada até o momento” (POCOCK, 2003, p. 24).

<sup>40</sup> Ver POCOCK, J. G. A. America’s foundations, foundationalisms, and fundamentalisms. *Orbis*, 49, n. 1, 2004, p. 37-44; e POCOCK, J. G. A. A liberdade religiosa e a dessacralização da política: das Guerras Civis Inglesas ao Estatuto da Virgínia. In: POCOCK, J. G. A.; MICELI, Sérgio (Org.). *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 401-433.

<sup>41</sup> Elaborado no século XIX, “é um mito fundador da identidade e nacionalidade norte-americana e que permeia a cultura daquele país. Os mitos são representações da realidade, construções culturais que evocam a memória, a nostalgia e reavivam crenças, além de oferecerem modelos de conduta. Os mitos fornecem, acima de tudo, um sentimento de unidade, criando assim uma atmosfera de identidade nacional” (JUNQUEIRA, 2001, p. 11-12).

<sup>42</sup> O autor usa o termo “constelações mitológicas”, tomado de empréstimo de Gilbert Durand, para falar de quatro “conjuntos de construções míticas sob o domínio de um mesmo tema [...]” (GIRARDET, 1987, p. 19-20). As constelações trabalhadas pelo autor são: “a conspiração”, “o salvador”, “a idade de ouro” e “a unidade”.

Outra referência são as discussões sobre as culturas políticas. A utilização do conceito de cultura política na história possui um histórico relativamente recente, mas, apesar disso, já tem ocupado um espaço considerável na produção historiográfica e nos centros de formação e pesquisa em História. As referências teórico-metodológicas acerca do uso do conceito de cultura política na análise histórica, que utilizamos em nosso trabalho foram, entre outras, as de de Motta (1996; 2009), Berstein (1998; 2009), Dutra (2001), Gomes (2007) e Formisano (2001).

Na expectativa de um futuro benfazejo, utopias religiosas e projetos políticos se misturam. Regina Reyes Novaes (2002, p. 64) observa que “nestas duas esferas da vida social (religião e política), estão presentes razões, emoções, valores, convicções, sentidos para a vida. Ambas motivam a ‘paixão’ que tanto a crença religiosa quanto a participação política pressupõem”. Nesse sentido, os estudos sobre as culturas políticas podem fornecer subsídios para promissoras análises, ao revelarem “outras dimensões explicativas para os fenômenos políticos, como a força dos sentimentos (paixões, medo), a fidelidade a tradições (família, religião) e a adesão a valores (moral, honra, patriotismo)” (MOTTA, 2009, p. 29). Apesar disso, estudos que analisem a influência de motivações religiosas nas culturas políticas, como, por exemplo, o milenarismo – que, cremos, está na base das crenças e do imaginário fundamentalista relativo a questões políticas –, ainda são quase inexistentes na historiografia brasileira.

Outros dois autores que também são imprescindíveis para se pensar as questões de fundo deste trabalho são Reinhart Koselleck (2006, 2014) e Max Weber (1967, 1979, 2004). O primeiro especialmente com suas discussões sobre a história dos conceitos – que têm por “exigência metodológica mínima: a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então” (KOSELLECK, 2006, p. 103) – e a sua análise da dinâmica entre “horizonte de expectativa” e “espaço de experiência”, que fornece enormes possibilidades – ainda pouco exploradas – para a análise de crenças escatológicas e suas relações com os discursos e práticas políticas. Max Weber é sempre uma referência fundamental para análise das relações entre religião e sociedade na história ocidental. Especialmente seu conceito de secularização e suas implicações na sociedade norte-americana serão trabalhados ao longo da tese.

Sobre as crenças escatológicas na história dos Estados Unidos, especialmente no século XX, os trabalhos são escassos<sup>43</sup> e, no terreno da historiografia, destacamos as obras de Paul Boyer (1992), Timothy Weber (1979, 2004) e Angela Lahr (2007), que, apesar de trabalharem temática próxima, possuem enfoques e abordagens que seguem por caminhos diferentes do nosso. *When Time Shall Be No More*, de Boyer, é, possivelmente, a principal referência na historiografia sobre o tema. Apesar de dedicar a maior parte do livro à análise da disseminação das crenças dispensacionistas e à popularização dos autores dessa corrente escatológica após a Segunda Guerra Mundial, o livro de Boyer faz uma longa discussão sobre a evolução das crenças escatológicas na história da sociedade norte-americana. Apesar de ser um texto fundamental sobre o tema, no nosso entendimento, falta ao trabalho de Boyer uma análise mais profunda sobre as relações entre as crenças escatológicas e a formação de uma identidade nacional norte-americana. Talvez por ter trabalhado com uma quantidade imensa de fontes (livros, periódicos, filmes etc.), produzidas por uma vasta quantidade de autores pré-milenaristas, o texto de Boyer torna-se, em vários momentos, meramente descritivo das fontes por ele pesquisadas. *Millennial Dreams And Apocalyptic Nightmares*, de Lahr, tem seu foco mais voltado para as relações entre as crenças escatológicas e a Guerra Fria, especialmente o papel escatológico atribuído ao comunismo nos discursos do conservadorismo religioso. Timothy Weber, por sua vez, em *Living In The Shadow Of The Second Coming*, analisa os primeiros passos do pré-milenarismo dispensacionista nos Estados Unidos e sua relação com o surgimento do movimento fundamentalista nas primeiras décadas do século XX. Já em *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend*, ele concentra sua análise na questão do apoio e *lobbies* pró-Israel organizados por grupos fundamentalistas pré-milenaristas norte-americanos e as “razões escatológicas” dessa mobilização. Entre outros pesquisadores que estudaram as relações que se estabeleceram entre escatologia, fundamentalismo e Guerra Fria nos Estados Unidos, podemos citar Woljcik (1996; 1997), Strozier (2002), Gribben (2009) e Booke (2009).

Como já visto, o número de trabalhos sobre os Estados Unidos na historiografia brasileira ainda é escasso. Tal escassez é ainda mais sentida quando se buscam produções que abordem a religiosidade norte-americana e as relações entre crenças religiosas e o imaginário de diferentes culturas políticas daquele país. Algumas importantes referências dentro da historiografia nacional são os textos das professoras Mary Anne Junqueira (2000, 2001, 2003)

---

<sup>43</sup> Boyer (1992) adverte que a crença nas profecias bíblicas relativas ao fim dos tempos tem, na cultura norte-americana, mais importância do que historiadores das ideias e da cultura têm, de fato, reconhecido.

e Cecília Azevedo (2001, 2007, 2009), que trabalharam diretamente com questões relacionadas às relações entre protestantismo, política e identidade nacional nos Estados Unidos. Nesse sentido, Azevedo (2001, p. 112) fala da importância, no contexto norte-americano, de se observar

como determinadas correntes filosóficas e ideológicas impulsionaram certas práticas políticas e religiosas e, também, por outro lado, como as opções religiosas influenciaram o comprometimento com determinadas causas políticas. Nos rumos do protestantismo nos Estados Unidos [...], o surgimento de novas denominações e a transformação das doutrinas e práticas mais antigas, inúmeros fatores devem ser considerados (AZEVEDO, 2001, p. 112).

Na historiografia norte-americana, uma das principais referências no estudo da história do protestantismo no século XX e, mais especificamente, do fundamentalismo, são os trabalhos de George Marsden (1977, 2001, 2006), que buscou, a partir de uma perspectiva da história cultural, analisar o surgimento e as características assumidas pelo movimento fundamentalista. Ainda sobre as relações entre religião e imaginário político norte-americano, é importante citar os trabalhos de Sacvan Bercovitch (1975, 1978, 1988), em especial suas discussões sobre a permanência de elementos do puritanismo nas perspectivas norte-americanas de identidade nacional. Por fim, nesse breve apanhado sobre as principais discussões teóricas e obras que ajudaram a nortear as discussões do presente trabalho, destacamos a noção de *culture wars* trabalhada pelo sociólogo James Davison Hunter (1991). De acordo com Hunter, a sociedade norte-americana vem sendo marcada, nas últimas décadas, por um conflito cultural advindo de diferentes visões sobre o fundamento da autoridade moral e das ideias mais centrais da identidade dos norte-americanos. Essa divisão da sociedade norte-americana, de acordo com Hunter, se daria entre dois polos que ele denomina como *impulse toward orthodoxy* e *impulse toward progressivism*, ou poderíamos dizer, entre uma perspectiva mais conservadora e voltada para valores tradicionais (entre eles a religião) e outra de caráter mais progressista e secularizado.

Em relação às fontes pesquisadas, conforme exposto anteriormente, buscamos delimitar nossas análises principais a quatro obras: duas de Hal Lindsey e duas de Tim LaHaye. Dessas, duas são da primeira metade da década de 1970 e as outras duas foram publicadas pela primeira vez em 1980. O período de nosso recorte é extremamente rico, como já demonstrou Boyer, em termos de literatura e outros suportes (filmes, programas de televisão e até mesmo revistas em quadrinhos) de disseminação de crenças pré-milenaristas. O

material que poderia ser utilizado é muito vasto. Se ampliássemos demais o escopo das fontes a serem analisadas, poderíamos cair em uma “compilação de curiosidades” sobre as crenças pré-milenaristas/dispensacionalistas. Outro fator relevante em relação à nossa opção de trabalhar com textos de Lindsey e LaHaye é a imensa repercussão e popularização dos seus livros no período pesquisado. Lindsey foi o principal responsável pela disseminação das ideias dispensacionalistas junto ao grande público nos Estados Unidos. De acordo com Klein (2011, p. 141), “*The Late Great Planet Earth*, do evangélico de direita Hal Lindsey foi, de longe, a obra mais lida nos anos 1970”.<sup>44</sup> Segundo Woljck (1997, p. 37), “desde o início da década de 1970 até os anos 1990, o principal responsável pela promoção das crenças dispensacionalistas sobre a iminência e a inevitabilidade do fim do mundo tem sido Hal Lindsey”.<sup>45</sup> Ele foi um dos poucos autores que conseguiram a proeza de ter três livros ao mesmo tempo na lista de mais vendidos do *The New York Times*. Os pesquisadores divergem nos números totais de vendas de *The Late Great Planet Earth*, mas todos estimam algo em torno dos 30 milhões. *The 1980s: Countdown to Armageddon* de 1980, embora não tenha tido a mesma repercussão do primeiro livro, permaneceu por mais de 20 semanas na lista do *New York Times* de livros mais vendidos (BOYER, 1992, p. 5).

Tendo tido formação no seminário teológico de Dallas, um dos principais centros de propagação das doutrinas pré-milenaristas/dispensacionalistas, Lindsey iniciou seu ministério pregando ao ar livre para jovens universitários na região de Los Angeles. Ele se tornou bastante popular por suas palestras a respeito de questões relativas ao fim dos tempos. Segundo ele, em sua experiência como pregador/palestrante, as milhares de pessoas para as quais ele havia ministrado suas mensagens sobre o fim dos tempos estariam “sedentas” por saber o que a Bíblia teria a lhes dizer sobre o futuro. Haveria uma intensa busca por respostas “para os grandes problemas do mundo, respostas para as condições de nossa nação e, acima de tudo, respostas para nós em particular” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 7).<sup>46</sup> Apesar de todo o impacto de seus livros, Hal Lindsey foi objeto de pouquíssimos estudos acadêmicos.<sup>47</sup> Ele quase sempre é citado de maneira periférica por autores que trabalham com a história norte-americana durante a década de 1970, em curtos parágrafos ou notas de rodapé que

---

<sup>44</sup> No original: “*The Late Great Planet Earth*, by the right-wing evangelical Hal Lindsey, was far and away the most widely read piece of literature in the 1970s”.

<sup>45</sup> No original: “from de early 1970s through the 1990s, the individual most responsible for promoting dispensationalist beliefs about the imminence and inevitability of the end of the world has been Hal Lindsey”.

<sup>46</sup> No original: “to the larger problems of the world, answers for the condition in our nation, and most of all, answers for ourselves”.

<sup>47</sup> Um dos poucos exemplos é: SWEETNAM, Mark S. Hal Lindsey and the great dispensational mutation. *Journal of Religion and Popular Culture*, 23 (2), 2011. p. 217-235.

mencionam o sucesso de *The Late Great Planet Earth* como reflexo de um recrudescimento de perspectivas religiosas conservadoras e/ou do interesse das pessoas a respeito do fim do mundo em tempos de Guerra Fria. Apesar de ser ridicularizado por vários teólogos e por setores da mídia – seja por suas interpretações literalistas dos textos bíblicos ou por suas tentativas de prever possíveis datas para o retorno de Jesus<sup>48</sup> –, Lindsey, de fato, foi uma figura extremamente importante na cultura popular norte-americana ao longo das décadas de 1970 e 1980, tendo um papel importante na construção do imaginário em relação ao futuro de vários norte-americanos. Seus textos popularizaram as crenças pré-milenaristas e dispensacionalistas e, também, criaram um grande e rentável filão editorial. Escrevendo no final da década de 1970, ainda sob o impacto e repercussão de *The Late Great Planet Earth*, Timothy Weber (1979, p. 5) afirmou que:

A importância do livro de Lindsey não está tanto em sua tese. Como veremos, sua forma de interpretação já existia há muito tempo. De fato, o livro é realmente notável porque tem sido capaz de alcançar muitas pessoas que não fazem parte dos grupos tradicionalmente receptivos à sua mensagem.<sup>49</sup>

Tim LaHaye foi um dos autores que fez sucesso entre o público cujo interesse sobre as teorias dispensacionalistas havia sido despertado por Lindsey. Logo em 1972 ele publicou *The Beginning Of The End*, que, de acordo com Boyer (1992, p. 188), foi “outro *best seller* do início dos anos 1970”.<sup>50</sup> Na década de 1990 – período já fora de nosso recorte –, LaHaye tornar-se-ia o mais bem-sucedido autor desse seguimento com sua série de “ficção apocalíptica” *Left Behind*, com vendas superiores a 40 milhões de cópias. Entretanto, mais do que Lindsey, LaHaye unia o sucesso de vendas no terreno da literatura escatológica – no período trabalhado ainda inferior aos números de Lindsey – ao seu importante papel na mobilização do conservadorismo religioso da virada dos anos 1970 para 1980.

Segundo Urban (2006), nas últimas décadas do século XX, Tim LaHaye surgiu não apenas como o teólogo responsável pela disseminação das crenças dispensacionalistas, mas,

---

<sup>48</sup> Em uma reportagem sobre crenças relativas ao fim do mundo da revista *Time*, o seguinte comentário é feito em relação a Lindsey: “If you follow Hal Lindsey, you’ve probably changed the ‘end of the world’ date in your calendar several times”. Porém, mais adiante, é dito que “Lindsey did more than just wrongly predict the end of days; he popularized a genre of prophecy books.” Disponível em: <[http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2072678\\_2072683\\_2072696,00.html](http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2072678_2072683_2072696,00.html)>. Acessado em 14 de abril de 2017.

<sup>49</sup> No original: “The significance of Lindsey’s book is not so much its thesis. As we shall see, his interpretive approach has been around for a long time. Rather, the book is noteworthy because it has been able to reach many people who are outside of those groups traditionally receptive to its message”.

<sup>50</sup> No original: “another best-selling popularization from the early seventies”.

também, como uma das figuras mais influentes na Direita Cristã norte-americana. Quando o *Institute For The Study Of American Evangelicals* decidiu eleger o mais influente líder evangélico dos últimos 25 anos, eles não escolheram Billy Graham, Pat Robertson ou Jerry Falwell, mas sim Tim LaHaye, em grande parte por causa de sua participação na política norte-americana. LaHaye era pastor de uma grande igreja batista no subúrbio de San Diego e foi também responsável pela fundação e administração de uma série de escolas cristãs no sul da Califórnia. Em uma reportagem sobre o recente falecimento de LaHaye – ocorrido em julho de 2016 – a revista *Time* dizia que o velho pastor de 90 anos havia sido um dos grandes pilares da politização das lideranças fundamentalistas no final da década de 1970 e na fundação da Maioria Moral, inclusive citando o fato de que “Falwell foi inspirado a dar início ao grupo em 1979 após ver como LaHaye havia organizado vários colegas pastores para trabalharem a favor de causas conservadoras na Califórnia durante a década de 1970”.<sup>51</sup> Além disso, especialmente através de seu livro *The Battle For The Mind* de 1980, LaHaye tornou-se um dos principais articuladores do discurso do conservadorismo religioso norte-americano.

Apesar dos mencionados trabalhos de Lindsey e LaHaye serem as fontes privilegiadas neste trabalho, uma série de fontes complementares foram consultadas e auxiliaram na escrita do texto. Além de outras obras de Lindsey, LaHaye e outros autores dispensacionalistas e lideranças político-religiosas da década de 1970, alguns textos fundamentais para a história do fundamentalismo protestante e das crenças pré-milenaristas e dispensacionalistas nos Estados Unidos também foram utilizados na confecção deste trabalho, como a coleção *The Fundamentals* (1910-1915) e a Bíblia de estudos com os comentários de Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921). A chamada Bíblia Scofield, publicada inicialmente em 1909, conta com comentários sobre os textos bíblicos relacionando-os a uma espécie de grande Plano de Deus para a humanidade que daria sentido aos eventos históricos, além de analisar o conteúdo escatológico de vários trechos do texto sagrado e ajudar a sistematizar e divulgar as ideias dispensacionalistas nos Estados Unidos.

## **Estrutura do trabalho e divisão dos capítulos**

---

<sup>51</sup> No original: “Falwell was inspired to start the group in 1979 after seeing how LaHaye had organized scores of fellow pastors to work for conservative political causes in California in the ‘70s”. Disponível em: <[http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1993235\\_1993243\\_1993291,00.html](http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,1993235_1993243_1993291,00.html)>. Acessado em 14 de abril de 2017.

A tese foi dividida em cinco capítulos. No primeiro, discutimos a escatologia cristã e as diferentes apropriações que as crenças em relação ao fim dos tempos receberam em diferentes épocas e entre diferentes grupos. Mesmo não tendo a intenção de traçar um quadro minucioso do desenvolvimento histórico das concepções escatológicas no Ocidente cristão, entendemos que alguns períodos da história podem vir a tornar mais claras as relações que as crenças escatológicas estabeleceram com a vida política e social. Além disso, numa perspectiva comparativa, que não tem nenhuma pretensão de criar “regras universais”, tais períodos históricos podem vir a iluminar outros e ajudar a compreender a permanência da mentalidade milenarista no decorrer da história e, até mesmo, na contemporaneidade. Inicialmente, analisamos as origens judaicas das crenças e discursos apocalípticos e, posteriormente, a importância de tais crenças dentro do cristianismo. Em seguida, fizemos uma breve síntese dos principais elementos, imagens e personagens das crenças apocalípticas dentro do cristianismo. Entre tais elementos, destacamos a crença no Milênio: um período de “mil anos de felicidade” sob o reinado de Cristo na Terra no fim dos tempos. Discutimos também as diferentes interpretações que tal Milênio recebeu nas reflexões teológicas e o poder mobilizador que tal crença demonstrou na história ocidental. Por fim, fizemos uma breve reflexão sobre a presença e a influência de perspectivas escatológicas e milenaristas na história norte-americana num período que vai do século XVII até, aproximadamente, a Guerra Civil no século XIX. Buscamos demonstrar como o imaginário milenarista marcou os primeiros séculos da história norte-americana e está na base dessa identidade nacional norte-americana – ou o “mito da América” – que se consolidou no século XIX em torno de noções como Destino Manifesto, Nação Redentora, Povo Eleito etc.

No segundo capítulo, analisamos o movimento fundamentalista, surgido no seio do protestantismo norte-americano, suas características e desenvolvimentos iniciais, bem como suas relações com o também nascente pré-milenarismo dispensacionista. No nosso entendimento, esse recuo no tempo é fundamental para se entender o que estava em “jogo” nos textos de LaHaye e Lindsey na década de 1970. Vários dos conflitos e controvérsias religiosas, políticas e culturais da década de 1970 possuíam raízes que remontavam às primeiras décadas do século XX. Primeiramente, buscamos discutir o conceito de fundamentalismo e demonstrar que seu surgimento e configuração, na contramão da banalização recente do termo, seria indissociável da conjuntura social, política e teológica dos Estados Unidos na virada do século XIX para o XX, conjuntura essa de profundas transformações. Em seguida, analisamos as dimensões teológicas da polêmica entre

fundamentalistas e liberais no protestantismo norte-americano nesse período, especialmente entre o apego do conservadorismo teológico dos fundamentalistas a uma interpretação literal dos textos bíblicos em contraste com a tentativa dos liberais de compatibilizar a fé cristã com o “espírito do tempo” e os valores da ciência e da modernidade. Paralelamente ao fundamentalismo, ganhou popularidade nos setores mais conservadores do protestantismo norte-americano o pré-milenarismo dispensacionalista que havia aportado nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX. Apresentamos as principais características dessa perspectiva escatológica e buscamos demonstrar como as suas mais importantes lideranças também eram figuras de destaque dentro do movimento fundamentalista norte-americano. Por fim, buscamos analisar as dimensões sociais desses conflitos teológicos, entendendo o discurso fundamentalista como uma espécie de reação à “crise de valores” instalada pelo que chamavam de modernismo (na teologia, nos costumes, na vida urbana etc.). Com o passar dos anos, as polêmicas fundamentalistas deixaram de tratar apenas de temas teológicos e morais. O movimento fundamentalista ingressou numa “luta pela alma da nação”, incluindo aí discussões no campo da educação, da política e do direito. O ápice dessa luta no espaço público se deu no famoso *Scopes Trial* de 1925. Por fim, fizemos uma reflexão sobre os elementos que iriam caracterizar o fundamentalismo norte-americano posterior. O dispensacionismo, e seu discurso sobre a proximidade do fim dos tempos e a impossibilidade do surgimento de uma sociedade verdadeiramente cristã na Terra antes do retorno de Cristo, foi considerado, por muitos autores, como um elemento fundamental para o distanciamento da vida pública e das discussões políticas que caracterizou o fundamentalismo até meados da década de 1970.

O terceiro capítulo tratará da relevância que as interpretações de profecias apocalípticas ganharam no fundamentalismo e, de certa forma, na sociedade norte-americana, no início da década de 1970. Para entender adequadamente o conteúdo e a repercussão de *The Late Great Planet Earth*, de Lindsey, e de *The Beginning Of The End*, de LaHaye, faz-se necessário compreender o conflituoso contexto da década de 1960 nos Estados Unidos e a percepção que os fundamentalistas tinham da situação do país. Inicialmente fizemos uma breve reflexão sobre os desenvolvimentos e transformações do campo protestante norte-americano no período que vai do fim do *Scopes Trial* até o final da década de 1960. Apesar de certos momentos de euforia religiosa e de grande corrida às igrejas e às grandes cruzadas evangelísticas de figuras como Billy Graham, a percepção de um progressivo processo de secularização da sociedade e das instituições governamentais dos Estados Unidos marcou o

período, aumentando o sentimento de distanciamento do *mainstream* cultural norte-americano nutrido pelos fundamentalistas. Em seguida, traçamos um breve panorama de conflitos sociais e ideológicos que marcaram a década de 1960. Nos anos 1960, um discurso de crise e de saturação do *American Way of Life* começou a se espalhar pelo país e entre os mais variados grupos. Dos movimentos de contracultura aos mais extremados conservadores, quase todos apontavam para a necessidade de mudança. Esse pessimismo em relação ao legado da década de 1960 é fundamental para entender a crescente percepção da iminência do fim dos tempos no discurso de lideranças fundamentalistas, para as quais, os anos 1960 teriam sido o período de maior decadência moral e espiritual da história do país. Na sequência, fizemos uma análise pormenorizada de *The Late Great Planet Earth*, sua ligação com a tradição fundamentalista e dispensacionalista do início do século e, também, as inovações na forma e no conteúdo das interpretações das profecias feitas por Lindsey. Entre as principais teses de Lindsey, exploramos o papel atribuído ao comunismo soviético, ao Estado de Israel e à nascente Comunidade Econômica Europeia no cumprimento das profecias bíblicas. O sucesso do livro de Lindsey abriu um grande filão editorial e deu origem a um verdadeiro *boom* da literatura sobre escatologia nos Estados Unidos. Entre vários outros títulos, um dos grandes herdeiros do sucesso de Lindsey foi o já mencionado *The Beginning Of The End*, de LaHaye, o qual buscamos estudar em maiores detalhes na sequência. Por fim, abordamos, a partir dos livros de Lindsey e LaHaye, o papel que é atribuído aos Estados Unidos na “trama do fim” esboçada pelos pré-milenaristas do início da década de 1970. De maneira geral, a perspectiva em relação ao papel escatológico da *Nation Under God* era extremamente pessimista, tanto em relação ao contexto geopolítico do período da Guerra Fria quando à degradação moral e à desordem social interna.

No capítulo 4, fizemos uma análise da politização do fundamentalismo a partir de meados da década de 1970 e as implicações de tal processo para as crenças escatológicas. Durante os anos 1970, uma série de transformações políticas e sociais nos Estados Unidos favoreceram o crescimento de uma nova onda de conservadorismo e alteraram o panorama “sombrio” do país, que era anunciado pelos líderes fundamentalistas e que marcaram as interpretações de Lindsey e LaHaye no início da década. Primeiramente, buscamos entender a emergência da chamada Direita Cristã dentro de um contexto de profundas críticas às políticas públicas, econômicas e militares dos governos norte-americanos, especialmente do Partido Democrata. Enquanto os movimentos contestatórios e progressistas da década de 1960, ligados à luta pelos direitos civis, à ampliação dos direitos das minorias etc., perdiam força,

setores conservadores começavam a se articular para se contrapor ao que consideravam a “herança maldita” da década de 1960, que havia gerado crise econômica, crise de valores e decadência dos Estados Unidos como grande potência militar mundial. Uma das principais forças conservadoras que ganharam terreno nos Estados Unidos, a partir de meados da década de 1970, foram os vários movimentos fundamentalistas politicamente engajados que ficaram conhecidos, de maneira geral, como Direita Cristã. Discutimos as razões que levaram à mobilização de certas lideranças fundamentalistas – destacando-se a figura de Jerry Falwell e sua *Moral Majority* – para interferir na arena política norte-americana em nome, segundo eles, da defesa da família, da moral e da “América Cristã”. Em seguida, analisamos o texto de *The Battle For The Mind*, de LaHaye, uma das mais influentes obras entre as lideranças fundamentalistas da virada da década de 1970 para a de 1980. Escrita no final do criticado governo de Carter, o livro de LaHaye conclamava aqueles norte-americanos que estavam descontentes com os rumos para os quais o país havia sido conduzido pela influência de valores do humanismo secular nas instâncias de poder (Executivo, Legislativo e Judiciário) a se organizarem para “recolocar o país nos trilhos”. Caso essa mobilização “pró-moral” se efetivasse, os Estados Unidos voltariam a ser uma nação cristã, próspera e respeitada em todo o mundo. Também em 1980, Hal Lindsey lançou seu exitoso *The 80's*, no qual as questões internas dos Estados Unidos ganharam muito mais espaço do que tiveram em *The Late Great Planet Earth*, e interpretações das profecias bíblicas apareciam, lado a lado, com críticas às políticas sociais do governo, “louvores” ao sistema capitalista e, no mesmo tom utilizado por LaHaye, com chamados à mobilização dos “verdadeiros cristãos” para uma “verdadeira luta pela alma da nação”. Assim como no capítulo anterior, analisamos, a partir dos dois livros, como o papel dos Estados Unidos no contexto do fim dos tempos era pensado. Lindsey e LaHaye mantiveram uma inabalável crença na interpretação pré-milenarista e dispensacionalista das profecias bíblicas. Entretanto, veremos como o discurso politicamente engajado repercutiu nas publicações de importantes autores dispensacionelistas na tentativa de compatibilizar a crença na proximidade do fim dos tempos com um discurso de necessidade de recristianizar os Estados Unidos e ocupar os espaços de poder.

O quinto e último capítulo é dedicado a uma série de reflexões a respeito das relações entre crenças escatológicas, práticas políticas e convicções a respeito da identidade nacional norte-americana. Inicialmente, retomamos uma discussão iniciada no primeiro capítulo sobre o desenvolvimento de uma noção de identidade nacional hegemônica que se consolidou nos Estados Unidos a partir do século XIX, herdeira de uma percepção pós-milenarista da história,

e que enfatizava o excepcionalismo e a ideia de que possuiriam uma missão redentora em escala mundial a ser desempenhada. Após uma série de questionamentos recebidos durante a década de 1960, essa concepção da identidade nacional, abraçada pelos setores mais conservadores dos Estados Unidos, havia alcançado novamente enorme popularidade na virada da década de 1970 para a de 1980. Na sequência, retornamos nossa discussão para a análise das dimensões políticas do movimento fundamentalista norte-americano. Nesse sentido, desenvolvemos uma discussão sobre a possibilidade da utilização de uma noção de subcultura política fundamentalista. Apesar de guardar características próprias – como a forte influência da Bíblia e um discurso veemente de crítica à secularização do Estado, das leis e da sociedade norte-americana –, os fundamentalistas fariam parte de uma consolidada cultura política conservadora nos Estados Unidos. Em seguida, desenvolvemos uma reflexão sobre as relações que se estabeleceram no fundamentalismo norte-americano, ao longo da década de 1970, entre crenças escatológicas e práticas/discursos políticos. Tal discussão passa pela relativização da noção de que crenças pré-milenaristas determinariam apatia política dos que as confessassem pela percepção de que a mudança nas práticas políticas dos fundamentalistas não foi impulsionada por uma adesão a princípios pós-milenaristas por seus líderes (na verdade, quase todos permaneceram pré-milenaristas convictos). Os setores pós-milenaristas dentro do fundamentalismo – os reconstrucionistas – teriam grande importância na formação do discurso do fundamentalismo engajado, mas suas crenças sobre temas escatológicos não despertaram o interesse da maioria dos fundamentalistas. Por fim, analisamos uma série de contribuições da historiografia – de autores como Reinhart Koselleck, François Hartog e Fernand Braudel – para entender a dinâmica que ocorre nas relações entre crenças escatológicas, noções de identidade nacional e práticas políticas no fundamentalismo pré-milenarista norte-americano na década de 1970. Buscamos entender como, no discurso fundamentalista, diferentes perspectivas escatológicas, elementos do imaginário político norte-americano e valores do conservadorismo político formam uma espécie de amálgama num tipo de discurso que é herdeiro direto da tradição da pregação *jeremiad*.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> A retórica *jeremiad* (cuja referência são as pregações do profeta Jeremias contra a incredulidade e depravação do povo de Israel no período anterior ao cativeiro babilônico) vem da tradição dos pregadores puritanos e é caracterizada pela condenação da degradação moral e da apostasia do povo, anunciando o castigo iminente e, por outro lado, convocando as pessoas para um retorno aos valores sobre os quais o sonho de uma nação cristã havia sido erigido. Entraremos em mais detalhes sobre isso no segundo e no quinto capítulo.

## CAPÍTULO 1

### UMA HISTÓRIA DOS ÚLTIMOS DIAS

*Porque brotará um rebento do tronco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará. E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor. [...] Julgará com justiça aos pobres, e repreenderá com equidade aos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará ao ímpio; e a justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins.*

*Isaías 11:1-5*

*E, interrogado pelos fariseus sobre quando havia de vir o reino de Deus, respondeu-lhes, e disse: O reino de Deus não vem com aparência exterior.*

*Lucas 17:20*

Podemos afirmar que, nos últimos quatro séculos, o imaginário político que foi se consolidando na história dos Estados Unidos é o maior exemplo da permeabilidade das fronteiras entre as dimensões do religioso e do político no mundo ocidental. No mesmo país onde as dinâmicas da modernidade e o avanço da ciência e da técnica se apresentam com todo o seu vigor, mitos e crenças religiosas pautam grande parte dos discursos políticos, mesmo na história recente – vide a retórica utilizada pelo ex-presidente George W. Bush (2001-2009) para legitimar a sua “Guerra ao Terror”.<sup>1</sup> Entretanto, antes de abordarmos diretamente o caso norte-americano, faz-se necessário traçar uma breve introdução a respeito da escatologia cristã e, especialmente, sobre as relações que se estabeleceram entre as crenças escatológicas e as questões políticas e sociais ao longo da história.

A menção ao termo escatologia, doutrina das últimas coisas, ou das coisas relacionadas ao “tempo do fim”, está fortemente associada, no senso comum, às discussões sobre os momentos finais da história humana e às profecias sobre o fim dos tempos. Porém, cabe fazer a ressalva, a escatologia possui um escopo mais amplo e multifacetado. A escatologia está sim ligada ao fim e às últimas coisas, mas não somente na perspectiva do estudo de uma profetizada sequência de eventos que haveriam de marcar os últimos dias. Por

---

<sup>1</sup> Sobre essa discussão, ver: RESENDE, Erica Simone. Americanidade, puritanismo e política externa. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

exemplo, o destino final do homem e os recorrentes questionamentos sobre o que acontece com o ser humano (pensado em termos de espírito e/ou alma) após a morte do corpo físico estão dentro do domínio das discussões escatológicas. Seria, tomando emprestada uma classificação utilizada por Jürgen Moltmann (2003), uma “escatologia pessoal”. Escatologia é, primeiramente, esperança pessoal quanto ao futuro. Além da questão do indivíduo, a escatologia também possui uma dimensão que poderíamos chamar de cósmica, sobre o sentido e destino último do universo e de toda a criação divina. Também podemos pensar na questão da própria divindade criadora. Sua glorificação final e todo o sentido de sua relação com a humanidade se dariam no fim dos tempos. Outra ressalva: trabalhar-se-á, ao longo de todo o texto com a escatologia a partir da tradição judaico-cristã. Embora possa parecer desnecessária tal observação, ela é importante, pois, apesar do surgimento e consolidação do termo na citada tradição, ele acabou sendo “alargado, pelos historiadores das religiões, às crenças sobre o fim do mundo existentes noutras religiões e pelos etnólogos, às crenças das sociedades ditas primitivas relativas a esse domínio” (LE GOFF, 1984, p. 425). Feitos os primeiros esclarecimentos sobre o que não trataremos, passemos agora à dimensão da escatologia que nos interessa diretamente e à forma de abordagem que marcará este trabalho. No compartilhamento das esperanças individuais dentro de uma determinada comunidade, a escatologia ganha outra dinâmica. Torna-se esperança de um grupo, uma comunidade religiosa ou, em algumas interpretações, de uma nação.<sup>2</sup> Seguindo a forma de abordagem proposta por Moltmann (2003), o estudo da escatologia deve tratar tanto do “objeto” pelo qual se espera quanto da própria esperança por ele inspirada.

Antes de prosseguir nessa brevíssima apresentação do desenvolvimento das categorias escatológicas na tradição judaico-cristã, uma premissa essencial – embora, até certo ponto, óbvia em se tratando de um trabalho historiográfico – deve ser colocada: as diferentes interpretações da escatologia, em suas variadas ênfases, precisam ser compreendidas como construções históricas e não podem ser devidamente entendidas se forem isoladas de seu

---

<sup>2</sup> Sobre essa “tensão” entre o foco coletivo ou pessoal da escatologia, é preciso deixar claro que esse aspecto gira em torno da ênfase do discurso escatológico. Não podemos falar em algum tipo de pensamento escatológico que não tenha vestígios desses dois tipos de abordagem simultaneamente. “A escatologia refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, ao da coletividade [...]. A escatologia individual só assume real importância na perspectiva da salvação [...]. Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os dum julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade” (LE GOFF, 1984, p. 426). Porém, a ênfase em algum desses dois polos pode levar a concepções escatológicas bem peculiares. Dobroruka argumenta que esse tipo de análise como primordial para as classificações das concepções escatológicas: “o pensamento escatológico pode ser classificado, genericamente, em coletivo ou individual; a partir daí é que se devem colocar outras taxonomias – militante/quietista, religioso/secular, conservador/revolucionário, etc.” (DOBRORUKA, 2004, p. 206-207).

contexto político, social, econômico etc. É necessário que as diferentes concepções das “últimas coisas” sejam entendidas como elaborações humanas, frutos do encontro dos mitos escatológicos com as esperanças e aspirações das pessoas e grupos ao longo da história. Como discutiremos em várias situações no decorrer do trabalho, tanto os textos escatológicos quanto as interpretações e reinterpretações que eles recebem ao longo da história nos mostram muito mais do que uma forma de narrativa mítica desvinculada da realidade: eles podem nos revelar muito sobre as tensões e peculiaridades do seu contexto histórico-político e as interrogações e expectativas quanto ao futuro do grupo que os produz e/ou os interpreta. Cremos que o melhor caminho a se tomar é trabalhar na perspectiva de uma “história das ideias escatológicas”, na senda aberta por historiadores como Quentin Skinner e J. G. A. Pocock para a renovação da história das ideias políticas. Partamos então de uma análise dos textos escatológicos e suas posteriores interpretações que leve em conta

o que seus autores estavam *fazendo* quando os escreveram. Podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as ideias e convenções então predominantes no debate político.<sup>3</sup> Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos. A fim de percebê-los como respostas a questões específicas, precisamos saber algo da sociedade na qual foram escritos (SKINNER, 1996, p. 13).

Uma última ressalva antes de prosseguirmos: apesar dessa necessidade de não se “descolar” tais crenças de seu contexto histórico, como se dele elas fossem independentes, também não podemos cair em um reducionismo que as vê apenas como narrativas com fins totalmente pragmáticos, utilizadas para a manipulação de determinados grupos. É necessário compreender o sentido que as questões políticas e sociais têm sob o ponto de vista da fé. As crenças religiosas produzem um saber sobre a realidade que se funda em premissas como quaisquer outras formas de saber. Não importa tratar aqui da veracidade de suas premissas. Cumpre-nos constatar que ela é real para aquele que a toma como realidade sagrada. O próprio estudo de movimentos populares messiânico-milenaristas, inclusive na historiografia brasileira, se caracterizou, ao longo do tempo, por pesquisas focadas em questões sociais, quando não em termos de luta de classes, “sem, contudo, considerar a importância da religião, dos símbolos, mitos e ritos para a consecução do imaginário dessas comunidades em tais eventos” (GOMES, 2008, p. 16). Nesse sentido, o anseio por salvação – salvação essa que

---

<sup>3</sup> Nosso argumento é que tais reflexões podem ser “transportadas” para o terreno das discussões teológicas.

pode ter sentidos variados – é a grande “bússola” que ordena os movimentos dos agentes religiosos no terreno da política.

### 1.1 - Escatologia no Primeiro Testamento<sup>4</sup>

Essa “dinâmica” estabelecida entre formulações escatológicas e contexto político-social pode ser percebida nas análises feitas por teólogos e estudiosos do Antigo Testamento a respeito das transformações nas perspectivas escatológicas do judaísmo antigo. Hans Schwarz (1995), tendo por base um modelo proposto inicialmente por Theodore Vriezen, busca deixar claras as dificuldades de se falar em uma única expressão de esperança escatológica no Antigo Testamento e estabelece uma divisão do pensamento escatológico veterotestamentário em quatro diferentes fases. A primeira seria um período “pré-escatológico”. As esperanças do “povo de Deus”, herdeiro da promessa feita a Abraão<sup>5</sup>, não estavam voltadas para um futuro longínquo e o que chamamos anteriormente de escatologia individual não possuía maior destaque. A recompensa do “povo eleito” seria nesta vida e não no pós-morte.<sup>6</sup> A bênção de Deus estaria em morrer “cheio de dias” e com filhos que levariam adiante o nome do pai – como Abraão.<sup>7</sup>

As promessas de Deus eram para a vida presente, não para a futura. E o texto bíblico fala de uma divindade que intervinha de maneira direta na história em favor de seu povo, seja abrindo mares, mandando fogo dos céus, dando força sobre-humana a alguns e sabedoria acima do comum a outros. Javé seria o “Deus da história”, mais precisamente de uma história político-militar<sup>8</sup>, em uma época na qual “os deuses da localidade, tribo e Estado interessavam-

---

<sup>4</sup> Apesar de optarmos pela terminologia Primeiro Testamento e Segundo Testamento, ao longo do texto, especialmente em citações de outros autores, aparecem também as expressões Velho Testamento (ou Antigo Testamento) e Novo Testamento.

<sup>5</sup> “Ora, o Senhor disse a Abrão: Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. E far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma bênção. E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra” (Gênesis 12:1-3).

<sup>6</sup> A própria ideia de vida eterna ou ressurreição dos mortos não era corrente nesse período. A crença sobre a existência pós-morte no *sheol* é algo bem diferente das atuais concepções cristãs em relação ao porvir. Segundo Schwarz (1995, p.485), “como para todos os outros povos conhecidos, estava claro para os israelitas que a morte só era o fim de nosso estado presente de ser individual. Eles imaginavam uma existência sombria, além da morte, no *sheol*. [...] Assim, *sheol* denota não só a existência sombria além da morte, mas, por extensão metafórica, todos os poderes hostis e ameaçadores e a ansiedade produzida por eles. A esperança era em grande parte restrita a este mundo e se centrava na existência contínua da comunidade”.

<sup>7</sup> Cf. Gênesis 25:8

<sup>8</sup> Cf. Weber (1967, p. 224).

se apenas pelas suas respectivas associações. Tinham de lutar contra outros deuses como eles mesmos, tal como suas comunidades lutavam, e tinham de provar seus poderes divinos nessa luta mesma” (WEBER, 1982, p. 382). Além disso, o mesmo Deus que dava força aos seus para destruir os inimigos e atingir a terra prometida mantinha uma relação especial com seu povo, mostrando-lhes, inclusive, de que forma deveriam viver como uma sociedade através de leis divinamente reveladas que os diferenciariam do “mundo promíscuo” que os cercava:

Em Israel, um Deus, governante do mundo todo e não reconhecendo nenhum outro, havia se comunicado a um povo específico na Lei por meio da qual ele o organizava e governava. Governava diretamente por meio da Lei, indiretamente por meio de sacerdotes e reis e, após o misterioso colapso de seu reino, profeticamente por meio de mensageiros que pronunciavam a sua palavra (POCOCK, 2003, p. 402).

De acordo com a narrativa bíblica, esse povo especial que tinha Deus ao seu lado teve seus dias de vitória e expansão com figuras como Josué e, o mais reverenciado de seus líderes, Davi. Se a libertação do cativo egípcio e a conquista de Canaã apontavam para uma primeira ideia quanto à implantação de um reino divinamente ordenado na Terra Prometida, uma série de crises e conflitos na história posterior abalou a confiança do “povo de Deus”. As expectativas estritamente políticas e nacionais foram perdendo fôlego e isso se refletiu no horizonte de esperanças políticas e escatológicas. A segunda fase do modelo proposto por Vriezen/Schwarz é chamada de período “proto-escatológico”, e caracterizaria a época do profeta Isaías e seus contemporâneos (como Amós e Oseias, por exemplo). “A salvação ainda é vista como estando essencialmente conectada com Israel. Não obstante, especialmente em Isaías, ela não se restringe a Israel” (SCHWARZ, 1995, p.489). Os textos desse período apontavam para uma realidade nova – que seria instaurada pela direta intervenção de forças espirituais – e em total ruptura com as fracassadas experiências dos governos e governantes terrenos. Em Isaías, são várias as referências a esse período futuro de paz e justiça<sup>9</sup> nos “últimos dias” – como retratado no trecho citado na epígrafe deste capítulo (11:1-5) – e, também, à figura do Messias, o “inaugurador” dessa nova era, que passou a receber cada vez mais importância.

---

<sup>9</sup> Por exemplo: “E acontecerá nos últimos dias que se firmará o monte da casa do Senhor no cume dos montes, e se elevará por cima dos outeiros; e concorrerão a ele todas as nações. E irão muitos povos, e dirão: Vinde, subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos nas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor. E ele julgará entre as nações, e repreenderá a muitos povos; e estes converterão as suas espadas em enxadões e as suas lanças em foices; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerrear” (Isaías 2:2-4).

Essas transformações se consolidaram na terceira fase, chamada de período escatológico, na qual se destacam os textos de Dêutero-Isaías<sup>10</sup> e seus contemporâneos. Escritos durante o cativeiro babilônico, num período em que os sonhos de glória nacional de Israel haviam sido despedaçados, os textos do período escatológico – que “soam” como uma “consolação” a um povo cativo – falavam da necessidade de uma ação extraordinária de Deus para a restauração de Israel e para a transformação do mundo. O sofrimento seria passageiro. “Javé não purifica seus fiéis como aquele que ‘refina a prata’, mas ele torna-os Seu ‘povo eleito’ através da ‘fornalha das aflições’. Isso, no entanto, não era mais por causa apenas de Israel, como nas outras profecias, mas, também, por causa das outras nações” (WEBER, 1967, p. 371).<sup>11</sup> Em sua obra *Ancient Judaism*, Max Weber via em Dêutero-Isaías a consolidação de um horizonte de esperança cada vez menos nacional e mais universal. O sofrimento não era entendido como um simples castigo ou punição divina, mas como uma experiência necessária para que toda a glória de Javé fosse demonstrada na criação de um “mundo novo”. Inclusive, os principais textos vetero-testamentários que falam de um Messias sofredor – que “era desprezado, e rejeitado dos homens; homem de dores, e experimentado nos sofrimentos [...]” (Isaías 53:3) – que seria castigado injustamente pelos pecados dos homens datam desse período. Contudo, o “servo sofredor” também seria o inaugurador de um novo tempo: “Ele verá o fruto do trabalho da sua alma, e ficará satisfeito; com o seu conhecimento o meu servo justo justificará a muitos, e as iniquidades deles levará sobre si” (Isaías 53:11).

Mas a virada escatológica que caracterizou uma ruptura mais clara com o período pré-escatológico é a fase da apocalíptica judaica, cujos principais textos – como as profecias de Daniel – foram escritos no período intertestamentário. O termo apocalipse, de origem grega, significa revelação, revelação do que antes estava oculto. Mistérios ocultos revelados através de profetas, visionários, seres sobrenaturais etc. O próprio livro bíblico que no Brasil recebe o nome Apocalipse, em outras línguas, inclusive no inglês, é chamado de Livro da Revelação (*Revelation*). A noção contemporânea, especialmente no senso comum, do profeta como um personagem responsável por predizer o futuro é, em grande parte, herdeira da escatologia

---

<sup>10</sup> Há uma série de polêmicas sobre a autoria e datação do livro de Isaías, mas existe um certo consenso na Alta Crítica sobre a existência de, no mínimo, três autores diferentes. O primeiro, normalmente chamado de Isaías (ou Proto-Isaías), teria sido responsável pelos capítulos 1 a 39, o Dêutero-Isaías pelos capítulos 40 a 55 e o Trito-Isaías pelos capítulos 56 a 66.

<sup>11</sup> No original: “Yahwe does not purify his faithful ‘as one refines silver’ but he makes them his ‘chosen people’ ‘in the furnace of afflictions’. This, however, not for the sake of Israel alone, as in all other prophecy, but also for the sake of the other nations”.

transcendental da apocalíptica judaica.<sup>12</sup> De acordo com Silveira (2012, p. 39), a literatura apocalíptica desse período possui certas características – algumas das quais “herdeiras” de processos de aculturação judaica e influências das religiosidades dos “impérios dominantes” do período<sup>13</sup> – que a diferenciam das perspectivas anteriores como o “transcendentalismo, a mitologia, descrição cosmológica, descrição pessimista da história, dualismo, divisão do tempo em períodos, ensino das duas eras, numerologia, pseudo-êxtase, reivindicações artificiais para inspiração, pseudonímia e esoterismo”.

Apesar de, no senso comum, a ideia de apocalipse nos remeter a catástrofes, guerras e eventos trágicos ligados ao fim do mundo, podemos dizer que suas raízes mais profundas estão ligadas à noção de esperança: a revelação do plano de Deus para o futuro e, por fim, a vitória do bem contra o mal, com a punição eterna para os ímpios e a recompensa eterna para os fiéis.<sup>14</sup> No judaísmo, a literatura apocalíptica surgiu com grande força no período intertestamentário, especialmente durante a ocupação selêucida e suas tentativas de helenização da cultura judaica.<sup>15</sup> Com a progressiva descrença no sucesso político-militar de Israel e com a aparente vitória das forças opressoras, a literatura apocalíptica e suas promessas

---

<sup>12</sup> Max Weber é um dos autores que vê uma descontinuidade entre os profetas apocalípticos e os seus antecessores: “The charisma of ecstatic prophecy lived on among Jewry. The visions ascribed to Daniel and Henech were ecstatic in nature as were many experiences of other apocalyptic, even though the psychic states as well as their interpretation, differ sharply from those of ancient prophecy. Above all, literary art forms won dominance over actual emotional experience. The activities of these seers became therewith an affair of sects and mysteries. Likewise, prophecy of timely religious policies lived on into the last period of the second Temple” (WEBER, 1967, p. 380).

<sup>13</sup> Vários historiadores e teólogos têm investigado a influência das religiosidades persa e helênica no judaísmo do período intertestamentário, especialmente nos escritos apocalípticos. No Brasil, o professor Vicente Dobroruka, do departamento de História da Universidade de Brasília, e vários de seus orientandos vêm desenvolvendo uma série de pesquisas sobre a temática. Cf. DOBRORUKA, Vicente. *História e apocalíptica – ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade*. Brasília: Edição do autor, 2009; DOBRORUKA, Vicente. *Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários*. São Paulo: Loyola, 2005; SILVA, Diego Lopes da. *O bestiário apocalíptico como metáfora para a helenização do Oriente próximo: formas possíveis da “quarta besta” de Daniel serem identificadas como Alexandre, o Grande*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília. Brasília, 2010; RAMOS, Marcus Vinícius. *O livro siríaco de Daniel: texto, tradução e comentários*. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

<sup>14</sup> Entre as transformações na religião judaica, após o contato com as crenças dos povos que os dominaram, nota-se o enfraquecimento da noção de um *sheol* “indiferente” e o fortalecimento da crença em um julgamento pós-morte em que os bons serão recompensados e os maus, punidos. A passagem de Daniel 12:2 é um bom exemplo: “E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno”. De acordo com Schwarz (1995, p. 486), “durante o colapso da nação israelita e o cativoiro na Babilônia, a noção de consumação em uma vida coletiva decaiu. Por conseguinte, quando os israelitas entraram em contato com as ideias zoroástricas de uma vida após a morte, estes conceitos encontraram ouvidos abertos entre muitos israelitas. [...] Característica do ensinamento de Zoroastro é a noção do duplo desfecho da história: aos bons será conferida uma eternidade de bem-aventurança, além da sepultura, enquanto que os maus experimentarão uma eternidade de desgraça”.

<sup>15</sup> O período da chamada “Época Helenista” na Palestina de estendeu de 333 a 63 aC. Cf. SOUZA, Joana D’Arc de. *O Movimento Apocalíptico em seu Contexto Sociopolítico e Histórico*. *Fragmentos de Cultura*, v. 21, 2011. p. 69-78.

de um juízo final de Deus sobre a história, com a destruição dos inimigos e a salvação do Seu povo, surgiu como uma resposta aos dramas vividos pelos judeus e, também, como textos de resistência contra os inimigos dos “eleitos de Deus”. A visão em relação a este mundo era extremamente pessimista, mas a convicção e o grande consolo eram de que a “vitória dos maus” seria provisória. Deus haveria de intervir sobrenaturalmente, dando fim a essa sequência de opressões, trazendo a justiça e a paz.

Como afirmamos anteriormente, a literatura apocalíptica é rica em simbolismos e permite diferenciadas leituras por distintas gerações, povos, grupos sociais etc. Entretanto, apesar da longevidade do impacto de tais textos, a compreensão mais profunda de seu significado está diretamente ligada ao seu lugar de produção e ao público-alvo de cada texto. Para os judeus subjugados e oprimidos pelos selêucidas, sendo inclusive vítimas de atentados contra suas mais profundas crenças e tradições, o recém-escrito livro de Daniel estava claramente relacionado ao sofrimento pelo qual estavam passando. O visionário enxerga a revelação com a linguagem própria de seu grupo e revela algo que é compreensível para o seu próprio grupo em seu próprio contexto. As figuras de linguagem e personagens mencionados deveriam ser de pronto reconhecidos pelos contemporâneos. O livramento final prometido com o advento de um reino a ser instituído por Deus era motivo de alegria e esperança frente às agruras do presente. Os mitos escatológicos propagados pelos visionários serviram para fornecer “certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos” (GIRARDET, 1987, p. 13). Apesar do sombrio presente, as últimas linhas da história seriam escritas pelo Deus de Israel, o Deus que “controla” o devir da história. Talvez seja essa a mensagem principal, por exemplo, do livro de Daniel.<sup>16</sup>

O cativo babilônico e as ocupações da Palestina pelos selêucidas e, posteriormente, pelos romanos, jogaram consecutivos “baldes de água fria” nos sonhos de se reviver os dias de glória do rei Davi. Apesar de a revolta dos Macabeus e as esperanças da implantação do reinado de justiça de Deus na Terra através da força terem tido provisória repercussão, a

---

<sup>16</sup> As interpretações das profecias de Daniel serão retomadas mais à frente neste trabalho. É interessante salientar que “of all these later writings only the Book of Daniel won official recognition and compelled inclusion in the canon. All others were tolerated, but were considered unclassical private works or even heterodox” (WEBER, 1967, P. 380). Os textos apocalípticos, tanto os que se tornaram canônicos, quanto os chamados pseudoepígrafos, são normalmente atribuídos a figuras históricas conhecidas do passado. Mesmo sobre o livro de Daniel – “cuja redação final acontece entre os anos de 168 e 164 a.C., no reinado do selêucida de Antíoco IV Epífanes e no início da insurreição dos Macabeus” (PIRES, 2007, p. 25) – pairam seríssimas dúvidas sobre sua autoria e mesmo sobre a existência histórica de Daniel (Cf. SILVA, 2010, p. 16-42).

história posterior de fracassos, invasões estrangeiras e, finalmente, destruição do templo e diáspora só vieram a alimentar cada vez mais esperanças pessimistas quanto a este mundo. O anseio era por um “outro mundo” e a destruição deste, marcado pelo sofrimento e pelo sucesso dos ímpios. Pouco se esperava do presente e do futuro próximo por ele prenunciado. A verdadeira transformação<sup>17</sup> viria através da intervenção direta de Javé, transformação essa que teria na figura do Messias seu principal artífice.

## 1.2 - Escatologia no Segundo Testamento

A escatologia cristã é herdeira direta das transformações ocorridas na escatologia judaica, especialmente da fase apocalíptica, onde se cria que a história (alargando assim o antigo foco em um destino nacional) teria um alvo no sentido do qual ela se movia cada vez mais rápido. O cristianismo guarda da tradição judaica, de onde surgiu, uma ideia diferenciada de história. Embora seja importante levar em conta que, através de sua relação com a filosofia grega, alguns aspectos da concepção helênica de história tenham se imiscuído na teologia cristã posterior,<sup>18</sup> o cristianismo é herdeiro de uma perspectiva de história judaica que é marcada, segundo Moltmann (2003, p. 152), pelo fato de o Deus de Israel ter-se revelado “usando como meio a história experimentada de Israel e não as ordens, os ritmos e as energias fecundas da natureza”. De acordo com Huff Junior (2013, p. 173), “o judeu-cristianismo é [...] uma religião da história. Isso significa que, ainda que de forma variegada, há no cristianismo uma compreensão da história como algo que tem sentido, que ruma a um fim, o que estava evidente já nos escritos vetero-testamentários”. Deus intervém no tempo, dando-lhe sentido. O sentido do presente seria a síntese entre os eventos-exemplos do passado e a esperança de salvação no Reino que haveria de vir. O próprio tempo, inclusive, passa a ser contado antes e depois de Cristo, que se torna o centro e o alvo da história, a qual seguiria

---

<sup>17</sup> Paul Tillich (2005, p. 791) aponta para uma nova perspectiva de “reino” – em que a grandeza político-militar é colocada num segundo plano frente à comunhão plena na união mística com o Criador – fomentada no transcendentalismo da apocalíptica: “No judaísmo tardio e no Novo Testamento, o âmbito do governo divino se torna mais importante: é um céu e uma terra transformados, uma nova realidade num novo período da história. Ele resulta de um renascimento da velha criação numa nova criação, onde Deus é tudo em tudo” (TILLICH, 2005, p. 791).

<sup>18</sup> Segundo Alves (2005, p. 193): “A influência do pensamento grego sobre a teologia cristã eliminou os elementos utópicos do seu conceito de tempo. O tempo grego é circular: o fim desemboca no princípio. Sendo vazio de propósito, o tempo é irredimível. O problema, portanto, é transcender o tempo, salvar-se dele na eternidade. Quando tal concepção se amalgamou com a vertente hebraica do pensamento cristão, obteve-se o seguinte resultado. Contra o espírito grego: o tempo tem um início e um fim. Em harmonia com o espírito grego: o propósito do tempo é a abolição do tempo, a entrada na eternidade”.

rumo à sua consumação final na *parousia*.<sup>19</sup> Embora o significado último do tempo seja a sua consumação no “fim dos tempos” com o retorno de Cristo, o Juízo Final e o reinado eterno de Deus, todos os fatos históricos passariam a ter sentido e significado, pois apontariam para o destino último da comunidade humana. A perspectiva de que existiria um alvo para a história e um sentido para o tempo ajudaram o homem ocidental a lidar com a experiência da transitoriedade. No universo cristão, a história se enche de significado e a expectativa da consumação final ocorreria no mundo, na história, no tempo.<sup>20</sup> “O cristianismo atribui ao tempo o máximo de potencialidades e de significação” (BIGNOTTO, 1992, p. 180). Não se busca um eterno retorno a um passado mítico e a um tempo sem sentido, mas o acontecimento glorioso do passado – o Deus que se fez homem – daria razão de ser aos acontecimentos presentes e às esperanças quanto ao futuro.

Não é nosso interesse aqui aprofundar discussões sobre a busca pelo “Jesus histórico” ou analisar sua autoconsciência (ou falta dela) messiânica.<sup>21</sup> Nosso foco, nesta seção, está nas esperanças escatológicas da comunidade cristã primitiva e suas expressões no Novo Testamento. Aí encontramos uma tensão presente sobre o “já” e o “ainda não”<sup>22</sup> do reino de Deus. A crença em Jesus como o Messias aguardado e, especialmente, a fé em sua ressurreição de entre os mortos teriam demonstrado que “é chegado a vós o reino de Deus” (Lc. 11:20). Cristo teria realizado, em parte, as esperanças antes projetadas para um futuro distante. Entretanto, vários relatos neotestamentários apontam para uma expectativa diferente em relação ao papel do Messias. No texto do Evangelho de Lucas, os próprios discípulos

---

<sup>19</sup> Expressão grega que significa vinda, presença, advento. No Novo Testamento, *parousia* está relacionada, na maioria das suas utilizações, à segunda vinda de Cristo nos últimos dias. Por exemplo: “[...] dize-nos, quando serão essas coisas, e que sinal haverá da tua vinda [*parousia*] e do fim do mundo?” (Mateus 24:3). Cf. Mateus 24:27, 37, 39; I Coríntios 15:23; I Tessalonicenses 2:19, 3:13; II Pedro 1:16; entre vários outros.

<sup>20</sup> Cabe aqui uma breve nota sobre a relação entre as noções de tempo e história. Em muitos estudos sobre o tempo, emergem questões a respeito das relações que ele estabelece com a história, sobre as quais vale recorrer a Bignotto (1992, p. 179): “[...] se trata na verdade de dois problemas distintos, que não mereceram sempre a mesma solução. O tempo é tanto um problema metafísico e cosmológico quanto antropológico, e pode ser pesquisado independentemente da forma como os homens vivem suas vidas em comum. Já a história diz respeito necessariamente à vida em sociedade e guarda laços indissolúveis com a política”. Efetivamente, tempo e história são frequentemente confundidos quando analisados na perspectiva da cultura. Apesar do fato de as reflexões sobre o ser e o sentido do tempo terem precedido o surgimento da historiografia propriamente dita, “na tradição ocidental, herdeira do helenismo, é impossível uma separação rígida entre a reflexão sobre o tempo em sua essência e o fazer historiográfico” (DOBRORUKA, 2004, p. 208): o tempo e seu sentido são elaborados na história dos homens.

<sup>21</sup> Cf. SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005.

<sup>22</sup> Essa tensão é usada recorrentemente entre teólogos e pregadores para falar do que “já” pode ser vivenciado agora pelo cristão, uma experiência presente da graça de Deus; e das coisas que Deus preparou para o futuro, que ainda estão ausentes ou por se cumprir, e só podem ser objeto de expectativa (ainda não). Porém, se seguirmos aqui a percepção de Koselleck, o “ainda não” lança suas luzes no presente vivido e acaba por se tornar, na perspectiva da esperança, parte do presente.

pareciam desconsolados pelo fato de Cristo não ter sido aquele que remiria Israel.<sup>23</sup> Assim como vários de seus compatriotas, eles “havia esperado que ele [Jesus] seria o líder messiânico político que libertaria Israel de seus opressores políticos e militares” (SCHWARZ, 1995, p. 496). Aguardava-se um reino<sup>24</sup> que viesse com “aparência exterior”.<sup>25</sup> A mensagem de Cristo motivava a fé e a comunhão dos primeiros cristãos, mas as agruras do dia a dia e as opressões, perseguições religiosas e políticas das quais eram vítimas colocavam o foco numa esperança que fosse além da salvação da alma e da vida eterna e tivesse implicação na melhoria de sua qualidade de vida na Terra. Essa expectativa pelo Messias que transformaria não só os “corações” das pessoas, mas também que traria paz, felicidade, justiça, etc., provavelmente estivesse na base da esperança pelo retorno iminente de Cristo que marcou a fé dos primeiros cristãos.<sup>26</sup>

Por que esperar pela segunda vinda de Cristo, o Messias? Porque na sua primeira vinda, apesar de ter sido reconhecido como o Messias anunciado e esperado, ele não realizou o que geralmente se espera de um messias: a implantação do Reino de Deus, ou de um mundo de justiça e abundância, sem sofrimentos [...]. O cristianismo, enquanto religião socialmente constituída, teve e tem ainda hoje, como sempre terá, de enfrentar o paradoxo de um Messias fracassado (SUNG, 2001, p. 42).

O próprio texto neotestamentário apresenta vários momentos marcados por ansiedades, esperanças e frustrações em relação à segunda vinda de Cristo. Nas epístolas de São Paulo, encontramos alguns exemplos da sua crença de que “perto está o Senhor” (Fp. 4:5). Talvez o trecho que deixe isso mais claro esteja em sua primeira carta aos tessalonicenses, onde ele dá a entender que a *parousia* ocorreria ainda durante a sua vida: “Porque o mesmo Senhor descera do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro. Depois nós, os que ficarmos vivos, seremos arrebatados juntamente com eles nas nuvens [...]” (I Tessalonicenses. 4: 16-17). Porém, já nos próprios textos neotestamentários, começa-se a perceber uma mudança lenta e gradual nesta perspectiva. As expectativas apocalípticas dos primeiros cristãos não se confirmaram. Jesus não voltou e a história continuou. Logo, um novo discurso se fez

---

<sup>23</sup> Cf. Lucas 24:21.

<sup>24</sup> Aprofundaremos essa discussão sobre o “reino de Deus” na próxima seção deste capítulo.

<sup>25</sup> Cf. Lucas 17:20-21.

<sup>26</sup> De acordo com Daley (1994, p. 15-16), a expectativa pelo retorno iminente de Cristo e o seu reinado junto a seus santos era uma das bases da fé das primeiras comunidades cristãs: “Os primeiros cristãos acreditavam que o fim estava próximo, quase certamente, e esperavam por uma vida radicalmente melhor para si mesmos, porque acreditavam que Jesus tinha ressuscitado dentre os mortos, e estavam convencidos de que a nova experiência dos carismas do Espírito da comunidade era um primeiro aperitivo do reino de Deus”. De acordo com Bultmann (2005, p. 13), os primeiros cristãos se viam como uma “comunidade escatológica” que “esperava o advento do reino de Deus em um futuro imediato”.

necessário. Nos textos de São Paulo vê-se, segundo alguns autores, entre eles Le Goff (1984, p. 438), uma mudança em sua expectativa quanto à segunda vinda de Cristo: “persuadido, de início, que a *parousia* terá lugar ainda durante a sua vida, vê-a depois afastar-se no tempo”.

Segundo Bultmann (1957, p. 37), o que estava em questão era por quanto tempo a expectativa por um iminente fim do mundo permaneceria inabalada. “Obviamente, o fato de que o aguardado retorno de Cristo não haver ocorrido tão imediatamente quanto esperado, deu origem a várias dúvidas e desapontamentos”.<sup>27</sup> As frustrações face ao retardamento da volta de Cristo parecem ter sido algo tão frequente entre os primeiros cristãos que o autor da segunda epístola de São Pedro buscou fortalecer a fé de seus “irmãos” frente aos questionamentos em relação à demora do Seu retorno: “Tendo em conta, antes de tudo, que, nos últimos dias, virão escarnecedores com os seus escárnios, andando segundo as próprias paixões e dizendo: Onde está a promessa da sua vinda?” (II Pedro 3:3-4); porém, “há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia” (II Pedro 3:8). A segunda afirmação abre a possibilidade para um retardamento da *parousia*. O “atraso” foi levando a comunidade cristã primitiva a diminuir o foco na iminência de um reinado de justiça na terra e a buscar bênçãos espirituais e recompensas eternas apenas no “celeste porvir”. De acordo com Le Goff, no final do primeiro século, alguns grupos cristãos passaram a dar maior ênfase a uma forma de fé em que o Messias não traria solução para os problemas que afligiam as pessoas no mundo, mas apenas salvaria as almas, e a justiça seria feita no “fim dos tempos”, no Dia do Juízo. “Vemos o céu tornar-se cada vez mais o objetivo essencial e acentuar-se a oposição entre dois séculos: o presente, cheio de males e provações, e o futuro, renovação do paraíso original. O mundo presente pertence a Satã. O mundo futuro pertencerá a Deus.” (LE GOFF, 1984, p. 439).

Se no período da apocalíptica judaica o desencanto com os sonhos de um poderoso reino de Israel, a opressão de um império invasor externo e um processo persistente de aculturação faziam parte do contexto nos quais os visionários fizeram suas profecias, o mesmo podemos dizer do livro do Apocalipse de João – escrito, de acordo com uma interpretação que vem desde Irineu (130-202), durante o governo de Domiciano à frente do Império Romano entre 81 e 96 d.C.<sup>28</sup> O livro foi endereçado a comunidades cristãs da Ásia

---

<sup>27</sup> No original: “Obviously the fact that the expected coming of Christ failed to take place gave rise to disappointment and doubt”.

<sup>28</sup> Sobre algumas polêmicas relativas à datação e os indicativos que apontam para a última década do primeiro século como o período de produção do Apocalipse de João, ver: COLLINS, Adela Yarbo. *The book of*

Menor<sup>29</sup> em um período de forte dominação romana. Os romanos, que haviam destruído Jerusalém em 70 d.C. e começavam a fazer mártires entre os judeus e cristãos,<sup>30</sup> inclusive alguns que se negavam a prestar culto ao imperador,<sup>31</sup> apareciam como a encarnação dos poderes malignos e como instrumento do próprio Satanás para a destruição dos judeus e a perseguição dos cristãos. Várias das figuras do Apocalipse que vêm engravidando o imaginário ocidental ao longo do tempo, como a besta que emerge da terra, a besta que emerge do mar, o dragão etc. foram imediatamente relacionadas, pelas comunidades cristãs do final do primeiro século, com o Império Romano. Para Paul Tillich (2005, p. 793), a referência aos romanos “mostra que a visão dos poderes demoníacos não é meramente imaginária. Ela está relacionada aos poderes históricos do período em que é concebida”. Dessa forma, a leitura coletiva de tais textos em comunidade (que era a prática da época) provavelmente levava os leitores a se identificar com os perseguidos da revelação, a

---

Revelation. In. COLLINS, John J. *The encyclopedia of apocalypticism*. Vol. 1. New York: Continuum, 1999 (p. 384-414).

<sup>29</sup> De acordo com Jean Delumeau (1997, p. 22), o livro do Apocalipse não só foi endereçado, mas também proveio das “primeiras comunidades cristãs da Ásia”.

<sup>30</sup> Miranda (2014, p. 118-119) afirma que, quando o Apocalipse de João foi escrito, os cristãos já teriam enfrentado experiências traumáticas em sua relação com o Império Romano. No governo de Domiciano, “os discípulos de Jesus já haviam passado por duas grandes crises. A primeira, durante a década de 60, quando o Imperador Nero ordenou a morte de vários de seus membros em função do incêndio de Roma. Tácito (c. 60-c. 120) e Suetônio (c.75-160) são unânimes em descrever a forma violenta como os discípulos foram torturados e mortos nos estádios. Uma segunda crise, nesta mesma década de 60, desabou sobre o berço do movimento, a Judeia, como resultado da guerra judaico-romana, que foi do ano 66 até 70, e teve como clímax a destruição de Jerusalém e do Templo”.

<sup>31</sup> Nos autores pesquisados, especialmente Collins (1999), Ribeiro (2008) e Miranda (2014), transparece a existência de uma grande polêmica entre os pesquisadores do período sobre o “grau de perseguição” e martírios enfrentados pelos cristãos na Ásia Menor na época em que o Apocalipse de João foi escrito. Mas o que pudemos constatar em comum foi que o autor do livro tinha uma percepção pessoal de crise (seja ela referente aos martírios passados, aos problemas presentes ou a uma expectativa de perseguição iminente). O autor também tinha uma concepção extremamente crítica ao Império Romano que não era compartilhada por todos os cristãos do período com a mesma ênfase. De acordo com Collins (1999, p. 396), “by associating the emperor with the beast and the beast with Satan, John argued that honoring the emperor was betrayal of God. This position was not taken by all Christians. Paul instructed the Christians in Rome to be subject to the ruling authorities [...]. The author of 1 Peter similarly advised his audience to be subject to the emperor and to honor him (1 Peter 2: 13-17). [...] So early Christians may have debated with one another whether to honor the emperor and, if so, how to do so. Some, like John, chose to condemn, rather than honor the emperor. Others may have advocated praying for the emperor, as a kind of spiritual sacrifice. Yet others may have seen nothing wrong in pouring a libation to the emperor or in burning incense before his image. For John, however, doing so was idolatry, the worst offense imaginable”. No livro, um martírio é diretamente mencionado. Aparentemente, na carta endereçada à igreja em Pérgamo, onde o culto imperial tinha grande presença, fala-se de Antipas, um mártir que foi morto onde habita Satanás (para vários autores, essa habitação de Satanás refere-se ao local de culto ao imperador, provavelmente Domiciano): “Conheço as tuas obras, e onde habitas, que é onde está o trono de Satanás; e reténs o meu nome, e não negaste a minha fé, ainda nos dias de Antipas, minha fiel testemunha, o qual foi morto entre vós, onde Satanás habita” (Apocalipse 2:13).

identificar as forças satânicas com seus inimigos do presente e a se emocionar com o livramento futuro<sup>32</sup>, com a derrota dos ímpios e a exaltação dos fiéis.

No Segundo Testamento e, mais especificamente, no Apocalipse de João – a principal referência em termos de literatura escatológica neotestamentária –, podemos destacar alguns elementos e figuras que são constantes nos textos que tratam dos tempos do fim. Inicialmente, é recorrente a noção de que existem determinados sinais que indicariam aos fiéis que o tempo do fim estaria próximo. Talvez o texto mais conhecido sobre isso seja a passagem do Evangelho sobre a parábola da figueira:

Da figueira, pois, aprendei a parábola: Quando já o seu ramo se torna tenro, e brotam folhas, bem sabeis que já está próximo o verão. Assim também vós, quando verdes sucederem estas coisas, sabeis que já está perto, às portas. Na verdade vos digo que não passará esta geração, sem que todas estas coisas aconteçam (Marcos 13:28-30).

Vários são os sinais elencados ao longo do Novo Testamento, que seriam indícios da iminência do fim. Alguns são bem gerais, como desastres naturais, esfriamento da fé, pragas, fome, guerras, perseguições etc. Sinais que são recorrentes na história e, portanto, periodicamente e em momentos propícios para tal, dão origem a diferentes ondas de expectativas escatológicas. Outro sinal seria o surgimento do inimigo escatológico que se revelará no fim dos tempos. Ele recebe outros nomes nos textos bíblicos, como a besta ou o homem da iniquidade, mas, no imaginário ocidental cristão, a expressão mais utilizada é Anticristo. Dependendo das interpretações, tratar-se-ia de uma liderança político-militar (para alguns, um homem; para outros, uma instituição ou nação) que haveria de perseguir e fazer guerra contra o “povo de Deus” no final dos tempos. A fonte de seu poder seria o próprio Satanás e este lhe permitiria praticar sinais e prodígios. Alguns colocam ênfase na busca por parte de esse personagem de tentar se colocar no *lugar* de Cristo. Ele seria não tanto um inimigo de Cristo, mas sim uma espécie de falso Cristo, falsa divindade que levaria vários ao engano e ao afastamento das verdades de Deus. Essa figura iniciaria uma série de conflitos que levariam à grande batalha final da história humana, o Armagedom.<sup>33</sup> Tal noção de Anticristo caracterizaria também a batalha entre bem e mal e uma forte perspectiva dualista que marca os textos escatológicos: bem X mal; salvos X condenados; marca do Cordeiro X

---

<sup>32</sup> Segundo o historiador Georges Minois (2011, p. 82), “o Novo Testamento inteiro bate na mesma tecla: a felicidade está na provação [...]. E o Apocalipse acrescenta: ‘felizes os mortos, os que desde agora morrem no Senhor’ (14:13). [...] É preciso sobretudo a convicção de que essa felicidade futura que é prometida supere de longe todos os prazeres terrestres”.

<sup>33</sup> Cf. Ap. 16:16. Aprofundaremos tal discussão ao analisarmos os textos de Hal Lindsey no Capítulo 3.

marca da besta, etc. Também, os inimigos políticos e religiosos de determinados grupos foram pintados com os “chifres” do Anticristo: “Lutero viu o Anticristo sentado em um trono sagrado; para ele, Roma era a Babilônia prostituída, ao passo que os católicos viram, em Lutero, o Anticristo” (KOSELLECK, 2006, p. 24).

Para além dessas figuras que vêm inspirando temor ao longo da história, a revelação do fim e sentido último da história, como dissemos, tem seu foco não no terror, mas sim na esperança: a salvação final e a resolução de todos os problemas e aflições. A condenação final de todo o mal e a recompensa eterna para os que guardaram a sua fé, executadas pelo Justo Juiz. Novos céus e nova terra. Uma nova criação. A promessa de uma cidade santa, onde a relação entre homem e Deus, rompida pelo pecado do homem no Éden, seria novamente restabelecida e o paraíso perdido seria reencontrado no Éden da nova criação.

### **1.3 - Mil anos de felicidade**

Como pôde ser observado até agora, a escatologia histórica (diferenciando-se da escatologia pessoal que mencionamos anteriormente) é um “ponto de encontro” entre crenças religiosas e discursos/posicionamentos políticos e/ou nacionais. Muitas vezes o inimigo político – no caso de Israel, os povos invasores – recebeu um colorido espiritualizado ou mesmo mítico. Os adversários são inimigos do “Deus verdadeiro” e vinculados ao mal. No Apocalipse de João, o Império Romano tornou-se império de Satanás. Muitos dos mitos políticos ocidentais possuem raízes nas imagens de um dualismo apocalíptico. Mas, apesar disso, é a crença no reinado de mil anos de Cristo na Terra e os movimentos motivados por tal crença, os milenarismos, que trouxeram tais imagens sobrenaturais para o chão da política e para dentro da história.

Embora tenha sido utilizado para designar movimentos ocorridos dentro de outras tradições e contextos religiosos, o sentido primeiro do conceito de milenarismo ou quilianismo<sup>34</sup> deve ser buscado na tradição judaico-cristã. De maneira sucinta, Jean Delumeau (1997, p. 19) o define como “a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente”. Se,

---

<sup>34</sup> Segundo Moltmann (2003, p. 165): “A expectativa do reino milenar é designada ‘quilianismo’, conforme a expressão grega, e ‘milenarismo’ conforme a expressão latina”. O termo “quilianismo” é mais utilizado na literatura de origem europeia enquanto “milenarismo” prevalece na norte-americana e inglesa. Neste trabalho, optou-se pelo uso da expressão “milenarismo” por ser mais difundida na literatura brasileira e norte-americana.

como visto anteriormente, já encontramos no Antigo Testamento menções a uma era futura de paz e justiça no fim dos tempos, é apenas no vigésimo capítulo do Apocalipse de João<sup>35</sup> que encontramos uma “delimitação temporal” para esse período: mil anos. Seria um período compreendido entre a vitória de Cristo sobre as forças malignas que atuam no mundo e a última rebelião comandada por Satanás. Após isso, o diabo seria lançado no “lago de fogo e enxofre” (Ap. 20:10) para todo o sempre; haveria o Juízo Final, quando Deus determinaria o destino derradeiro de todos os vivos e mortos (condenação ou bem-aventurança eterna); e, por fim, a “nova criação” estaria completa, com o advento de “um novo céu e uma nova terra” (Ap. 21:1) e a descida dos céus da cidade santa, a Nova Jerusalém, morada final de todos os eleitos de Deus.

Apesar desta certa “tranquilidade” na definição do conceito de milenarismo, desde os primeiros dias do cristianismo a ideia de um Milênio foi alvo de incontáveis interpretações e polêmicas. Segundo Le Goff (1984, p. 427), “este *Millenium* deu o nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a ativação dessa era”. O advento do Milênio, embora seja alvo dessa breve – e pouco detalhada – menção no texto bíblico, adquiriu uma importância muito grande no pensamento cristão e, por que não dizer, ocidental. É importante deixar uma coisa clara: o Milênio não é a “Nova Jerusalém”. E também não seria iniciado após a criação de “um novo céu e uma nova terra”. O Milênio, embora implementado através de uma intervenção divina, seria um prolongamento da história dos homens na terra tal qual a conhecemos. Seria o capítulo final de nossa história. E essa esperança do advento de um reinado de paz e justiça no futuro deu um alicerce religioso para as aspirações e expectativas dos cristãos frente aos conflitos e injustiças do presente. O mal que hoje atua na sociedade e causa tanto sofrimento seria vencido. O reinado de paz e justiça estaria adiante. “Quando o véu se rasgasse, iria descortinar-se um longo período em que os homens viveriam finalmente felizes, na paz e na igualdade” (DUBY, 1998, p.21). O Milênio seria a “redenção” da história.

---

<sup>35</sup> “E vi descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia na sua mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos. E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois importa que seja solto por um pouco de tempo. E vi tronos; e assentaram-se sobre eles, e foi-lhes dado o poder de julgar; e vi as almas daqueles que foram degolados pelo testemunho de Jesus, e pela palavra de Deus, e que não adoraram a besta, nem a sua imagem, e não receberam o sinal em suas testas nem em suas mãos; e viveram, e reinaram com Cristo durante mil anos. [...] Serão sacerdotes de Deus e de Cristo, e reinarão com ele mil anos. E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão” (Apocalipse 20:1-7).

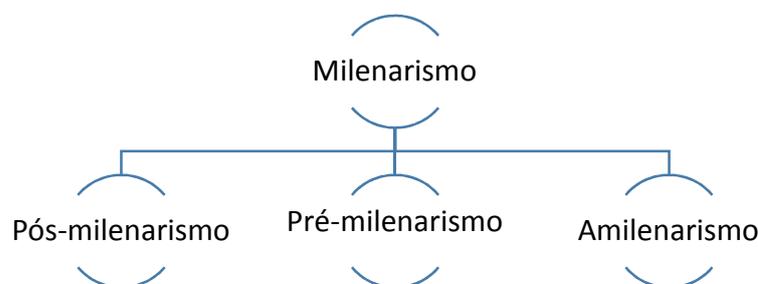
A esperança suscitada pelo Milênio engravidou o espírito de muitos. Os milenarismos tiraram o foco escatológico das questões relativas à salvação individual e à vida eterna e o colocaram sobre a vida terrena – com todas as suas dificuldades, alegrias e contradições. A esperança do Milênio, além de trazer os impactos das crenças escatológicas para as expectativas do dia a dia do crente, também se tornou um catalisador de anseios coletivos, inspirando o surgimento de vários movimentos de fundo milenarista. De acordo com Cohn (1970), os movimentos milenaristas teriam alguns pontos em comum em suas crenças sobre a salvação e o destino final da humanidade: 1. tal salvação teria um caráter *coletivo*, na medida em que seria alcançada pela coletividade dos fiéis; 2. seria *terrena*, pois realizar-se-ia neste mundo e não em uma dimensão espiritual desconhecida; 3. seria também *iminente*, pois consumir-se-ia em breve e de maneira repentina; 4. *total*, pois instalaria uma nova ordem perfeita, livre das consequências do pecado, e transformaria a vida na Terra; e, por fim, 5. miraculosa ou *sobrenatural*, pois seria levada a cabo por forças não humanas, seja na condução dos acontecimentos rumo ao propósito divino, seja através de uma intervenção direta e visível da divindade no mundo dos homens. Como vimos, o Milênio precederia a consumação plena da glória da nova criação de Deus.

Mas, novamente, nos colocamos face a face com as dificuldades proporcionadas por textos altamente simbólicos como os são os escritos apocalípticos. E o Milênio, cujo texto bíblico que o menciona fornece pouquíssimos detalhes, sempre deu margem a várias dúvidas e diferenciadas interpretações. As polêmicas a esse respeito perpassam a história do cristianismo e chegam ao tempo presente. Como veremos adiante neste trabalho, elas estão presentes nas discussões dos fundamentalistas norte-americanos do século XX, mas também marcaram outros períodos como, por exemplo, a efervescente Inglaterra do século XVII, na qual

os homens e mulheres se perguntavam o que exatamente o futuro lhes reservava. Será que os últimos tempos começariam com a descida de Cristo dos céus, para governar pessoalmente ‘com e por seus sacerdotes’, como Tomas Collier colocou em 1647, em um sermão [...]? Ou os sacerdotes iriam reinar sozinhos durante os mil anos do Milênio, preparando o definitivo estabelecimento do reino de Cristo? (HILL, 2003, p. 421).

Várias foram as discussões suscitadas pela ideia do reinado milenar de Cristo no fim dos tempos: Seriam mil anos literais ou o Milênio seria uma expressão utilizada para dar a ideia de um longo período?; Seria um reinado político/administrativo ou apenas espiritual de Cristo?; Jesus reinaria de fato (como um monarca comum) na terra, ou seu reino seria

exercido por seus representantes? Entretanto, dentre as polêmicas teológicas relativas à interpretação e significado do Milênio cristão – e que foi a principal polêmica nas discussões escatológicas nos Estados Unidos ao longo do século XX, como veremos mais adiante –, a que tem tido maiores implicações sobre a relação entre crenças religiosas e discursos políticos é a discussão do “quando” da implantação do reino milenar de Cristo na Terra: antes ou depois da sua Segunda Vinda? Nos debates teológicos, as perspectivas podem ser divididas, de maneira geral, em pré-milenaristas e pós-milenaristas.<sup>36</sup> Há também uma tendência chamada de amilenarismo (ou amilenismo), que nega a existência de um Milênio literal e/ou de um reino pessoal de Cristo na terra nos últimos dias.<sup>37</sup>



Dentro dessas tendências teológicas, existe uma série de correntes e discordâncias sobre certos pontos,<sup>38</sup> mas, de maneira geral, no pré-milenarismo, a implantação do reinado milenar ocorreria após o retorno de Cristo, sendo, portanto, um período posterior à Segunda Vinda. No pós-milenarismo, o reino milenar precederia o retorno de Jesus, cuja vinda marcaria o final do Milênio e o início da eternidade na Nova Jerusalém.

As concepções pré-milenaristas, normalmente advogadas por grupos perseguidos, ou de alguma forma oprimidos por uma sociedade que consideram estar em crise e sem

<sup>36</sup> Tais tendências, em alguns autores, podem aparecer grafadas como pré-milenismo ou pós-milenismo.

<sup>37</sup> Entre os amilenaristas, majoritariamente, crê-se que a “prisão” de Satanás teria se iniciado com a ressurreição de Jesus, e o reinado espiritual de Cristo teria se iniciado com Ele ainda na terra. Não há um governo literal de mil anos, mas, crê-se, que esse milênio simbólico é o período entre as duas vindas de Cristo. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 9), eles interpretam as referências bíblicas ao milênio de forma figurada “and contend that the millennial reign of Christ occurs in the hearts of his followers”.

<sup>38</sup> Veremos alguns desses “conflitos internos”, especialmente entre os pré-milenaristas, mais adiante neste trabalho.

esperança de transformação, foram sendo, cada vez mais, caracterizadas por um profundo pessimismo quanto aos rumos da história e às capacidades humanas para evitar a degradação deste mundo. A ideia era de que o reino de Cristo não seria deste mundo. Os negócios do mundo, entre eles a política, não deveriam estar entre as preocupações centrais da vida do cristão. O seu papel no mundo seria se manter puro e separado frente a um ambiente pecaminoso e, quando muito, evangelizar as multidões de perdidos na tentativa de salvar o maior número possível de almas antes da volta de Cristo. Entre os grupos pré-milenaristas, a insatisfação com o rumo da história e as incertezas de ordem moral, política e econômica se misturam a um fundo de crenças escatológicas que os lançam na esperança e busca por um futuro que redima a atual calamidade histórica. Vemos nessa atitude um paralelo com o caminho místico de “rejeição” do mundo e seus valores – inclusive as questões políticas – discutido por Max Weber em sua *Consideração Intermediária*. “As buscas de salvação reconheceram facilmente a autonomia da ordem temporal, mas o fizeram apenas para deduzir, coerentemente, o seu caráter diabólico, ou pelo menos para tomar o ponto de vista da indiferença absoluta frente ao mundo que foi expresso na frase: ‘Dai a César o que é de César’” (WEBER, 1982, p. 386). É o caminho daqueles grupos – como alguns radicais ingleses do século XVII – nos quais o entusiasmo pelo iminente início do Milênio esfriou e fortaleceu-se a convicção de que “o reino de Cristo não pertencia a este mundo” (HILL, 2003, p. 424).

Se o pré-milenarismo mantém uma ligação próxima com a tradição da apocalíptica judaica da necessidade de uma intervenção sobrenatural de Deus para dar fim à história e instaurar uma nova ordem, perspectivas pós-milenaristas abrem espaço para relações mais “promíscuas” entre poder temporal e poder divino. O reino de Deus já teria vindo e estaria transformando o mundo.<sup>39</sup> De um reino que se efetivaria com a intervenção direta divina, a volta de Cristo e a derrota das forças satânicas que perseguiram os cristãos (podemos dizer que o cristianismo primitivo tinha forte tendência pré-milenarista e aguardava o retorno de Cristo

---

<sup>39</sup> Em certas abordagens, especialmente quando se abre mão de uma noção de milênio literal, o pós-milenarismo tende a se confundir com o amilenarismo (cf. nota 31). Entretanto, vemos no pós-milenarismo uma ênfase maior nas transformações práticas e, em vários casos, políticas, do mundo e não apenas a perspectiva de um reinado espiritual de Cristo advogada por amilenaristas. Embora preceda tais classificações no terreno da escatologia (“pré”, “pós” e “a”), Santo Agostinho poderia, na nossa opinião, ser enquadrado como um amilenarista clássico. Ele condenava, “sem apelo, o Milenarismo que considera uma fábula ridícula” (LE GOFF, 1984, p. 442). De acordo com Pocock (2003, p. 403), Agostinho “negava que o homem fosse um ser político cuja natureza seria consumada governando a si próprio em sociedade ou exercitando o saber com os filósofos. A finalidade da vida humana residia não no autogoverno, mas em uma redenção do eu, que o próprio eu não podia conseguir. [...] A cidade terrena nunca poderia ser a cidade de Deus. Ninguém jamais separou Igreja de Estado com maior objetividade e determinação do que Agostinho” (POCOCK, 2003, p. 403).

muito em breve), começou-se a trabalhar com a possibilidade de que esse reino dos cristãos poderia preceder o retorno de Cristo. Tal perspectiva começou a ganhar força a partir do reconhecimento do cristianismo por Constantino – que posteriormente tornou-se religião oficial do Império Romano através do Édito de Tessalônia decretado por Teodósio I no ano 380. “Eusébio de Cesareia [...] considera que a vitória de Constantino é ‘a demonstração evidente do estabelecimento atual do reino escatológico de Deus no mundo’” (LE GOFF, 1984, p. 442). De outrora perseguidos, os cristãos passaram a fazer parte da *religio ufficiale*. Paralelamente à diminuição do fervor entusiástico em torno do retorno de Cristo, pôde-se observar uma contínua institucionalização da Igreja.

A existência da Igreja não podia ser ameaçada, sua unidade – assim como a existência do Império – era a garantia de ordem até que sobreviesse o fim do mundo. Em consequência disso, o futuro do mundo, assim como o seu fim, foram incorporados à própria história da Igreja, o que fez com que novas e flamejantes profecias fossem necessariamente consideradas heresias. A expectativa do fim do mundo tornou-se parte integrante da própria Igreja como instituição, de tal modo que esta pôde se estabilizar tanto sob a ameaça de um fim do mundo que poderia acontecer a qualquer momento como na esperança da parúsia. O *eschaton* desconhecido deve ser entendido como um fator de integração da Igreja, a qual pôde, dessa maneira, colocar-se temporalmente e moldar-se como instituição (KOSELLECK, 2006, p. 25-26).

Entra em cena o discurso da necessidade de continuar a evangelização e cristianização do mundo. O reino cristão avançava sem a necessidade do retorno de Cristo. Ao invés de serem jogados aos leões, os cristãos, na figura do imperador e da Igreja, passariam a reinar no “já” da história. O “ainda não” se limitaria ao retorno físico de Cristo e à vida eterna. O cristianismo assumiu o papel de “religião oficial”. Se os seguidos fracassos políticos e bélicos de Israel – e a desilusão com as possibilidades em relação ao reestabelecimento de uma imbatível e próspera sociedade composta pelo povo por Deus eleito e protegido – deram espaço para o surgimento de uma tradição escatológica que apontava para a redenção apenas em “outro mundo”, o cristianismo de Estado colocou novamente em cena a ideia de uma sociedade por Deus “chancelada” e que se expandiria pelo mundo até o fim dos tempos.

#### **1.4 - Entre o que se crê e o que se pratica**

Muitas das formulações acima colocadas podem fazer total sentido no “terreno” teológico, entretanto, na nossa tentativa de trabalhar com uma “história das ideias

escatológicas”, o percurso é mais nebuloso. Alguns autores, em certos momentos de seus trabalhos, acabaram caindo em uma “armadilha” da qual pretendemos escapar: a de que uma determinada crença escatológica professada condiciona uma forma específica de atuação política/social daquele que nela crê.<sup>40</sup> Um exemplo muito familiar é pressupor que a crença em uma “vida melhor” no *post mortem*, necessariamente tornaria aceitáveis os sofrimentos e desigualdades do presente e deslegitimaria ações que propusessem uma mudança. Voltemos à nossa discussão sobre as principais correntes escatológicas, para deixar mais claro o nosso ponto aqui. Uma “lógica” que vem sendo seguida em várias pesquisas é a de que o pré-milenarismo – pela sua visão pessimista da história e por apontar para uma “redenção” da sociedade apenas após uma intervenção sobrenatural de Deus e a volta de Jesus Cristo – levaria aqueles que o professam à apatia política. Por outro lado, o pós-milenarismo levaria ao engajamento no sentido de “construir” o reino de Deus na terra, trazendo justiça e paz sem a necessidade de uma intervenção sobrenatural de Deus.

Faz-se necessário observar que tais relações podem ser – e, de fato, são – mais complexas. Se, num primeiro momento, o pós-milenarismo parece levar, inevitavelmente, o cristão ao engajamento político/social na busca de uma sociedade mais justa orientada por valores cristãos, ele pode gerar outros dois tipos de consequências diversas. Em primeiro lugar – como, de certa forma, foi abordado anteriormente –, a crença de se estar vivendo o reino milenar através da atuação da Igreja pode vir a gerar certa acomodação às estruturas sociais geradas por tal reino. Existiria o risco de se cair no “pecado” das esperanças cumpridas prematuramente em um milenarismo presente. Cala-se a voz profética, pois como se questionar o reino milenar de Cristo através de seus representantes? Por outro lado, se se pensa estar vivendo no fim de tal reinado milenar, o otimismo característico do pós-milenarismo pode se reverter em uma expectativa apocalipsista da libertação pós-milenial de Satanás e do final iminente. Por exemplo, alguns reformadores “estavam convencidos de que o Milênio teria sido uma era histórica do passado que teria terminado quando o papa revelou-se como o anticristo” (MOLTMANN, 2003, p. 173). Portanto, não se deve esquecer, que, mesmo no pós-milenarismo, o reino terá um fim.

Por outro lado, o pré-milenarismo não pode ser definido apenas como uma crença que leva, inexoravelmente, à apatia social. A expectativa do retorno iminente, como foi visto no exemplo dos primeiros cristãos, já seria uma condenação e satanização de governos

---

<sup>40</sup> Aprofundaremos essa discussão no capítulo 5.

opressores e iníquos. O pré-milenarismo pode vir a se tornar, em certos períodos, o discurso profético de uma minoria, de uma classe oprimida, de um povo perseguido, etc. Os que esperam o retorno imediato de Cristo e seu reinado pessoal em glória, simultaneamente, condenam a ordem das coisas de então. E tal crença em um reino vindouro de paz e justiça pode sim levar ao quietismo, ao foco nas questões espirituais e à apatia política, mas, também, pode fornecer o “combustível” para movimentos que busquem “acelerar” a “vinda do reino”. Em certos momentos da história, “as expectativas escatológicas de um início imediato e do Milênio de fraternidade flamejam e [...] o místico transforma-se então num salvador e profeta” (WEBER, 1982, p. 389-390). Anabatistas do século XVI, Homens da Quinta Monarquia no século XVII, os seguidores de Antônio Conselheiro e uma série de outros exemplos ao longo da história devem nos fazer repensar a noção de que os que aguardam o retorno de Cristo o fazem apenas com orações e leituras da Bíblia. No caso da Inglaterra do século XVII, grupos que criam no retorno iminente de Cristo (que, teologicamente, poderíamos chamar de pré-milenaristas) e outros que acreditavam num “Milênio temporal próximo, no qual os clérigos iriam governar enquanto se preparava o reino de Cristo” (os quais poderíamos considerar pós-milenaristas) tornaram possível uma série de acontecimentos “sem precedentes, como a execução de um rei considerado um traidor de seu povo. Se o Milênio já está a caminho, não há lugar para a monarquia, menos ainda para uma monarquia anticristã” (HILL, 2003, p. 422).

Outra questão a se ressaltar é a de que as concepções escatológicas nunca foram, em momento algum da história do cristianismo, unânimes. Mesmo com o estabelecimento da Igreja oficial e sua vinculação ao Estado, movimentos de caráter milenarista e ansiosos pela consumação imediata dos tempos permaneceram, mantiveram sua força e atuaram paralelamente à Igreja institucional. Não se deve argumentar que uma forma de crença escatológica foi substituída por outra. As diferentes ênfases escatológicas conviveram, ao longo da história, com predominância de uma ou outra. Dentro de um mesmo grupo ou até mesmo em diferentes textos de um mesmo autor podemos observar “traços” de elementos pré-milenaristas e pós-milenaristas convivendo em permanente tensão. Esperança em um período de paz e justiça e medo/desconfiança em relação a um futuro pouco promissor parecem ser dois lados de uma mesma moeda. Os contextos e/ou eventos podem “desequilibrar” a “balança”, fazendo com que uma tendência abafe a outra. Podemos observar certa dinâmica estabelecida entre expectativas escatológicas e questões políticas e sociais. Um argumento que trabalharemos ao longo do texto é o de que as transformações e reformulações na

escatologia cristã são muito mais respostas a questões políticas e sociais de um determinado grupo em um determinado período do que um fruto do desenvolvimento de discussões teológico-filosóficas entre teólogos cristãos.

Podemos ver um paralelo entre essa dinâmica social das reformulações escatológicas e a discussão de Karl Mannheim (1976) sobre as noções de ideologia e utopia. Para Mannheim, tanto a ideologia quanto a utopia partem de ideias que transcendem o contexto social em que se encontram e apontam para uma nova forma de sociedade. Porém, enquanto as ideologias “jamais conseguem de fato a realização de seus conteúdos pretendidos”, pois “seus significados, quando incorporados efetivamente à prática são, na maior parte dos casos, deformados”, as utopias “conseguem, através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções.” (MANNHEIM, 1976, p. 218-219). Depreende-se, então, que as posturas utópica ou ideológica estão diretamente ligadas à questão da ordem de coisas existente. Em confronto com a ordem vigente, a utopia, necessariamente, precisa romper com ela para instalar uma nova ordem. A ideologia, por outro lado, parece abrir uma espécie de “diálogo” e acaba por incorporar vários valores do *status quo*, diferenciando-se das utopias ao se tornarem aceitáveis e adequadas à visão de mundo reinante. Voltando ao exemplo anterior, a Igreja “vitoriosa” e vinculada ao Estado não poderia permitir a existência de grupos no interior do cristianismo que fizessem apologia a uma subversão da ordem estabelecida da qual ela era um dos pilares.

Embora certas ideias utópicas tenham sido reprimidas com violência ao longo da história, algumas outras acabaram sendo controladas, para não dizer cooptadas, pelos representantes de uma determinada ordem. Alguns ideais transcendentais e com potencial utópico/revolucionário, ao se tornarem aceitáveis para o *status quo*, tornaram-se impotentes e suas ideias ficaram relegadas ao “mundo espiritual”, sem aplicabilidade palpável nas questões colocadas pela realidade histórica. Acabaram por se adequar à cosmovisão da sociedade e do tempo onde se encontravam. Nesse sentido, ganharam um caráter não revolucionário e, de acordo com Max Weber (1982, p. 385), se apoiavam no “voltar a outra face” e no “não resistir ao mal” da “solução antipolítica radical do místico”. Negando, assim, o “estigma da violência de que nenhuma ação política pode fugir”. O milenarismo tem seu potencial revolucionário, mas pode acabar por se tornar uma força conservadora e alienada das questões políticas e

sociais ao ser “domesticado” pela ordem vigente.<sup>41</sup> “Enquanto originalmente a experiência quiliástica manifestava um impulso corpóreo e robusto, ao se ver reprimida tornou-se, pelo contrário, docemente inócua e fluida, liquefez-se em mero entusiasmo” (MANNHEIM, 1976, p. 261). A utopia só pode ser utopia enquanto projeto realizável no tempo e na história.

Porém, como já foi dito, tais ideias reapareceram em vários momentos. Dentro do pensamento escatológico cristão, por diversas vezes, encontramos um embate entre uma concepção escatológica de cunho providencialista, que tende a fazer coincidir a realidade histórica com os desígnios divinos levando a certa anuência com a situação social; e uma escatologia de perfil profético-milenarista de cunho mais popular e abraçado pelos grupos oprimidos pela ordem vigente. O que interessa neste debate é, novamente, a relação que as concepções escatológicas estabelecem historicamente com as circunstâncias sociais nas quais estão inseridas. A visão do sentido da história e da razão das circunstâncias do presente coloca em posições opostas os diferentes grupos cristãos e até dentro do próprio grupo devido à sua colocação no quadro social e político. O discurso escatológico acaba por se moldar aos interesses e conceitos do grupo que o proclama e ao “espírito do tempo”.

## 1.5 - O reino de Deus no Novo Mundo

As discussões iniciais sobre as relações entre elementos escatológicos e políticos na história da América Inglesa estão diretamente vinculadas aos momentos de fervor apocalíptico despertados pela Reforma e seus posteriores desdobramentos, em especial na Inglaterra do século XVII. Se a Igreja Católica, a guardiã dos “valores do reino”, exercia certo controle sobre as expectativas, apontando para uma redenção final no “outro mundo” – e, conseqüentemente, condenando movimentos que propunham a implantação do Milênio a

---

<sup>41</sup> Por exemplo, Christopher Hill, ao analisar as ideias de grupos radicais durante a Revolução Inglesa de 1640, parece enxergar, embora não utilize tais termos, uma passagem da utopia para a ideologia na mentalidade interna desses grupos. Inicialmente, “o milenarismo ativista utópico que floresceu nos anos 40 e inícios dos 50 havia prefigurado uma vida melhor sobre a terra, onde as relações sociais e as condições de vida seriam transformadas. Ideias utópicas semelhantes emergiram em outros períodos de revolução ou crise social. Na Inglaterra, esta parece ser uma visão milenarista preponderantemente de classes baixas” (HILL, 2003, p. 424). Após a derrota no processo político, os radicais membros das seitas inglesas, cuja fé estava mais ligada a ações do que a palavras, desistiram de colocar o “mundo de ponta cabeça”. Foram, gradualmente, se adaptando à ordem vigente. “Assim que um grupo decidia ver as coisas desse modo, toda a sua pressão se dirigia no sentido de só aceitar modos de expressão que não fossem demasiado chocantes para a sociedade na qual os seus membros tinham de viver e ganhar a vida.” (HILL, 1987, p. 352). As motivações religiosas para a subversão do *status quo* também mudaram seu direcionamento: “No momento da derrota, quando a vaga revolucionária recuou, a voz íntima tornou-se quietista, pacifista. Agora apenas essa voz era reconhecida como sendo a de Deus.” (HILL, 1987, p. 352).

partir de uma subversão da ordem vigente –, o “trauma” imposto pela cisão no seio da cristandade foi considerado por alguns de seus contemporâneos como “um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo” (KOSELLECK 2006, p. 25). Via de regra, ao longo da história, as épocas de crise são o terreno ideal para surtos de novas e velhas ideias escatológicas. Como consequência do chamado “livre exame” do texto bíblico proposto pelos reformadores, várias interpretações quanto às Sagradas Escrituras e seus diversos significados ganharam adeptos e deram origem a várias polêmicas e conflitos. E, como mostramos ser algo recorrente, as interpretações dos textos escatológicos ganharam as cores do contexto político, social e religioso de cada período. Luteranos criam estar vivendo no final do período de mil anos de reino da Igreja de Cristo e viam no papa Leão X a manifestação do Anticristo que perseguiria os santos nos últimos dias, mas seria derrotado pela final intervenção divina. Thomas Müntzer se “enxergava” como o “novo Elias” que precederia o “grande e terrível dia do Senhor”<sup>42</sup> e, também, como um “novo Daniel”, ao reinterpretar visões e sonhos sobre o fim dos tempos.<sup>43</sup> Anabatistas radicais criavam suas próprias comunidades aguardando o imediato retorno do Senhor para inaugurar seu reino milenar na terra. De acordo com Christopher Hill (2003, p. 415), “a Reforma protestante estimulou as reflexões quanto ao fim do mundo, até mesmo porque os protestantes identificavam o papa como o Anticristo, que deveria ser derrubado nestes últimos tempos”.

Os milenarismos que surgiam nos variados grupos e seitas pós-Reforma passaram a ser baseados menos em crenças e tradições populares e mais nos então possíveis estudos do texto bíblico e nas interpretações heterodoxas para as quais eles abriam as portas. O convulsionado século XVII inglês<sup>44</sup> foi um terreno fértil para interpretações das profecias do fim dos tempos a partir dos conflitos políticos e religiosos. Várias “figuras apocalípticas” encontraram seu “lugar” naquele ambiente de ideias radicais. Muitos pregadores e, até mesmo, profetisas, como a pentomonarquista<sup>45</sup> Mary Cary,<sup>46</sup> conseguiam identificar

---

<sup>42</sup> Cf. Malaquias 4:5-6.

<sup>43</sup> Cf. MÜNTZER, Thomas. Interpretação do segundo capítulo do profeta Daniel (1524). In: DE BONI, Luis Aberto (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 185-205.

<sup>44</sup> Sobre o panorama político/religioso da Inglaterra no século XVII, ver: HILL, Christopher. *O século das revoluções – 1603-1714*. São Paulo: Unesp, 2012; HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988; HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa: 1529-1642*. Bauru: Edusc, 2000; TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, Reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007; entre outros.

<sup>45</sup> Participante da seita dos Homens da Quinta Monarquia (Fifth Monarchy Men), grupo milenarista que ganhou destaque durante a década de 1650 na Inglaterra.

personagens apocalípticos – como a “besta que emerge do mar”, “a besta que emerge da terra”, “a prostituta Babilônia”, o dragão, o “pequeno chifre”, etc. – no contexto geopolítico do século XVII. A já mencionada identificação do Papa como o Anticristo era uma constante e o combate ao catolicismo, com a vitória da Reforma entre os ingleses, seriam sinais de que a Inglaterra era a “nação eleita” para derrotar o Anticristo e espalhar os valores da Reforma pelo mundo. Mesmo ao governante secular foi conferido “um significado apocalíptico. Como Príncipe Devoto, ele tinha um papel a desempenhar na profetizada guerra entre o Dragão e o Espírito” (POCOCK, 2003, p. 409).<sup>47</sup> Dessa forma, perseguições internas e ameaças externas passaram a ser vistas através de imagens bíblicas e, em alguns casos, como cumprimento das profecias relativas ao fim dos dias. Crenças de cunho escatológico/milenarista sobre a Inglaterra como uma nação eleita,<sup>48</sup> os inimigos da Reforma – especialmente o Papa – como

---

<sup>46</sup> Cf. LOEWENSTEIN, David. Scriptural Exegesis, Female Prophecy, and Radical Politics in Mary Cary. *Studies in English Literature*, v. 46, n. 1, 2006. p. 133-153.

<sup>47</sup> Sobre as reformas do século XVI – e as relações que as “novas igrejas” estabeleceram com os governantes seculares – é importante relembrar o caráter “oficial” e estatal que os mais relevantes movimentos que romperam com a Igreja de Roma assumiram. As “novas igrejas” não se desenvolveram e fizeram novos prosélitos, inicialmente, através de conversões pessoais em um ambiente de “concorrência religiosa”. O que ocorreu na Europa de meados da década de 1530, segundo Lucien Febvre (2003, p. 243), foi que “certo número de soberanos – soberanos coletivos (magistrados e conselhos das cidades, etc.) ou soberanos individuais (reis, príncipes, senhores, etc.) [...] instalaram nos territórios sob sua autoridade Igrejas reformadas nacionais”. A percepção de religião como uma “escolha pessoal” do indivíduo ainda era algo distante. Embora tenham aparecido vários entusiastas das ideias de Lutero, Calvino, Zwinglio etc. entre diferentes nichos da população, as igrejas protestantes e sua “instantânea” membresia surgiram com o apoio e aval dos governantes seculares. Assim se deu em Zurique, Genebra e em vários principados do Sacro Império Romano-Germânico. A Paz Religiosa de Augsburg (1555), estabelecida entre o Imperador Carlos V e os príncipes adeptos das ideias de Lutero, se firmou sobre o princípio de *cujus regio, ejus religio*, onde cada território do Sacro Império – e, obviamente, a sua população – adotaria a religião de seu governante. Inclusive, o tratado estabelecia a possibilidade das pessoas que “insistissem” em seguir uma fé diferente da de seu soberano de se mudarem para outra região onde a sua crença fosse a mesma do seu soberano. Grupos dissidentes viviam sob a constante ameaça de serem punidos por heresia. Talvez o exemplo mais emblemático (e mais conhecido) desse quadro foi o Ato de Supremacia de 1534, que tornou Henrique VIII o “chefe supremo” da Igreja na Inglaterra. Nesse momento inicial – embora ideias protestantes vindas do continente já começassem a ganhar simpatizantes entre os britânicos –, o anglicanismo era um “catolicismo sem Papa”. Questões doutrinárias e teológicas ficaram em segundo plano na discussão e, de fato, só podemos falar de uma “protestantização” da teologia anglicana vários anos após o Ato de Supremacia. Entretanto, é inegável o impacto “corrosivo” que a Reforma teve sobre a cristandade europeia. Alguns grupos “heréticos” se inflamaram com essa nova percepção de que havia um “cristianismo verdadeiro” e vários outros “cristianismos falsos” e advogavam que era mais importante servir a Deus do que aos príncipes. Anabatistas rejeitavam o batismo “obrigatório” realizado pelas Igrejas estatais e rebatizavam os adultos que assim desejassem. De acordo com Weber (2004, p. 230), eles “sempre se ativeram [...] ao princípio de que só os pessoalmente regenerados podiam ser acolhidos na congregação eclesial – daí abominarem todo caráter ‘de instituição’ da Igreja e toda ingerência do poder temporal”. Movimentos calvinistas na França (huguenotes) e Inglaterra (puritanos), ao mesmo tempo em que tentavam influenciar os governantes a aderirem às suas concepções de cristianismo, defendiam o direito à liberdade de consciência e afirmavam que o Estado não poderia governar sobre as convicções pessoais. Com o desenrolar da Reforma, muitas polêmicas e conflitos surgiram, o vínculo entre religião e Estado passou a receber outras interpretações e a lógica do *cujus regio, ejus religio* começou a ser questionada.

<sup>48</sup> Bercovitch (1978, p. 35) ressalta essa crença no papel escatológico da Inglaterra protestante: “Swept up as they were in a high tide of nationalism, they discerned in their own past the dawning of the Reformation, and rewriting Britain’s history to match the apocalyptic timetable, they claimed that their ‘noble and puissant Nation’

hostes satânicas, a iminência do fim do mundo, o fim do Milênio para alguns e o aguardo pelo seu início em breve para outros, etc. se faziam presentes nos discursos de grupos radicais como os *ranters* e os Homens da Quinta Monarquia, e mesmo de grupos mais moderados como os presbiterianos.<sup>49</sup> A batalha final que precederia o fim do mundo estaria às portas. Tais expectativas milenaristas e temores apocalípticos atravessaram o mar rumo à América.

E é nesse contexto – de cristianismo dividido, tensões políticas, contestações das autoridades tradicionais e efervescência escatológica – que os primeiros grupos de puritanos, os “Pais Peregrinos”, embarcaram para a América. O grupo de calvinistas que lutava para “purificar” a Igreja Anglicana de heranças do catolicismo em seus ritos e estrutura e, também, zelava por uma vida “pura”, voltada para a busca da glória de Deus, rejeitando os prazeres mundanos,<sup>50</sup> trouxe para a Nova Inglaterra uma série de esperanças milenaristas na “bagagem”. As expectativas de uma Inglaterra puritana, modelo a ser seguido pelas demais nações do mundo, são transplantadas para o continente americano. A crença no fato de ser um povo escolhido por Deus e a convicção de que deveriam criar um Estado fundamentado nos princípios cristãos, e que serviria de paradigma para a redenção do mundo tenebroso, desembarcou em Massachusetts juntamente com os puritanos. Para eles, a sociedade exemplar deveria ser construída dentro da história. São exemplos da “ambiguidade escatológica” que mencionamos anteriormente: se, por um lado, aguardavam ansiosamente o retorno de Cristo e

---

was destined to head the universal battle against Antichrist. Their millennial fervor spread steadily from the period of the Marian exile to become a motive of revolution”.

<sup>49</sup> De acordo com Hill (2003, p. 421), “a crise intelectual gerada pela guerra civil levou para dentro das casas de todos os homens e mulheres as novas discussões que, até aquele momento, tinham sido mantidas fechadas nos ciclos cultos. Foi calculado que aproximadamente três quartos dos escritos presbiterianos e independentes publicados entre 1640 e 1653 expressavam expectativas milenaristas”.

<sup>50</sup> O calvinismo, apesar de ter se estabelecido como Igreja Reformada oficial em Genebra, na Holanda independente e em alguns poucos territórios e principados, teve, de fato, grande crescimento em lugares onde era uma religião de dissidentes em relação às igrejas oficiais. No caso inglês, os calvinistas estavam sob a égide da Igreja Anglicana, mas, como esta, especialmente no longo reinado de Elizabeth, não conseguiu impor uma uniformidade litúrgica e doutrinária sobre suas paróquias, os puritanos encontraram espaço para organizar suas comunidades dentro dos seus próprios moldes. Os puritanos ingleses viam suas paróquias como comunidades de eleitos, nas quais contava “menos como validação da fé professada a herança religiosa ou ‘linhagem na fé’ do que o ingresso voluntário como ‘born again’ numa congregação de “renascidos”” (PIERUCCI, 2006, p. 120). A verdadeira fé não era herdada e não era demonstrada apenas pela participação nos sacramentos ou pela confissão da doutrina correta. Os membros da igreja, da comunidade da fé, não eram todos os súditos de Sua Majestade. Os grupos calvinistas, segundo Max Weber (1982, p. 363), começaram a se organizar a partir de um “princípio voluntarista, ou seja, a livre admissão dos qualificados, e dos qualificados apenas, como membros da congregação”. As comunidades buscavam autonomia para aceitar ou não seus membros a partir de crenças e práticas que espelhavam a vida de um “verdadeiro cristão”. Essa busca pela soberania das comunidades locais sobre suas questões internas (admissão de membros, disciplina interna, nomeação de párocos etc.). colocou-as em rota de colisão com as ingerências estatais e com tentativas de uniformizar o culto anglicano – tensões que atingiram seu limite durante as tentativas de reforma da Igreja pelo Arcebispo Laud no reinado de Carlos I.

a consumação de todos os eventos apocalípticos,<sup>51</sup> por outro, criam que o experimento no Novo Mundo seria o “projeto-piloto” de um reino milenar de Cristo, através de seu povo, na Terra.<sup>52</sup> Nas crenças escatológicas da Nova Inglaterra puritana, podemos observar algumas imagens que vão reverberar no imaginário político norte-americano posterior, como exposto nessa descrição de Mary Anne Junqueira a respeito das esperanças dos chamados “Pais Fundadores” na virada do século XVIII para o XIX:

Um povo eleito por Deus mostraria para a humanidade como criar um país a partir de princípios éticos e moralmente virtuosos: essa seria sua missão providencial. Tal qual um farol para o mundo, aqueles homens acreditavam que estavam não só criando um sistema inédito, mas de alcance universal. Uma criação única, modelo que eles iniciavam e que a humanidade, inevitavelmente, iria seguir. Na perspectiva deles, era o único caminho moral possível e qualquer outro modelo estaria na direção errada (JUNQUEIRA, 2001, p. 34-35).

Para Bercovitch (1988, p. 142), a “herança” do puritanismo na história posterior dos Estados Unidos “aparece mais claramente na persistência extraordinária de uma retórica assentada na Bíblia e na forma pela qual os americanos retornam recorrentemente a essa retórica, especialmente em épocas de crise, como uma fonte de coesão e continuidade”. Em 1630, dez anos após a chegada dos peregrinos do *Mayflower* ao Novo Mundo, um outro grupo de puritanos ingleses rumava para a América crendo que sua viagem poderia ser comparada à saída dos hebreus do Egito rumo à “Terra Prometida”. Essa leva de peregrinos tinha à sua frente John Winthrop, que seria, posteriormente, o primeiro governador da colônia de *Massachusetts Bay*. A bordo do navio *Arbella*, Winthrop escreveu um famoso texto/sermão chamado *A Modell of Christian Charity*, no qual expôs sua perspectiva do que seria o sentido e a missão histórica desses viajantes em sua nova terra. Dizia Winthrop:

Devemos ter em mente que seremos como uma cidade sobre uma colina. Os olhos de todos estão voltados para nós. De maneira que, se lidarmos com falsidade com nosso Deus, nessa tarefa que empreendemos [...] abriremos a boca dos inimigos para falar mal dos caminhos de Deus [...]. Cobriremos de vergonha os caminhos de muitos dos valorosos servidores de Deus, fazendo com que suas orações se transformem em maldições contra nós, até sermos expulsos da boa terra para a qual nos dirigimos.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Bercovitch (1978, p. 94) diz que alguns pesquisadores enetndem que, observando apenas a questão teológica, os colonos puritanos poderiam ser considerados pré-milenaristas.

<sup>52</sup> “An expectation of the great things they were to do on Earth” (BERCOVITCH, 1978, p. 38).

<sup>53</sup> No original: “For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us. So that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken [...] we shall open the mouths of enemies to speak evil of the ways of God [...]. We shall shame the faces of many of God's worthy servants, and cause their prayers to be turned into curses upon us till we be consumed out of the good land whither we are

Se, por um lado, os “Pais Peregrinos”, os pioneiros puritanos na América, “santificaram sua sociedade através das figuras e dos exemplos da Bíblia” (BERCOVITCH, 1988, p. 145), eles também reiteravam a possibilidade do castigo iminente caso os valores cristãos, concebidos por eles como fundamentos dessa nova sociedade a ser estabelecida em uma nova terra, fossem ignorados e/ou desrespeitados. Nos púlpitos da Nova Inglaterra era recorrente um tipo de retórica conhecida como *jeremiad*, caracterizada pela condenação da degradação moral e da apostasia do povo, anunciando o castigo iminente e, por outro lado, convocando as pessoas para um retorno aos valores sobre os quais o sonho de uma nação cristã dos pioneiros puritanos havia sido erigido. Nas incertezas e desafios do Novo Mundo, o projeto da construção de uma sociedade exemplar e santificada – em termos escatológicos, um reino de “mil anos de felicidade” – sempre era assombrado pelo juízo divino e pelos terríveis males que viriam sobre a terra conforme os relatos apocalípticos. Entretanto, de acordo com a análise de Sacvan Bercovitch (1978), se na “*jeremiad* europeia” o foco estava permanentemente sobre os pecados dos homens e o iminente juízo de Deus, a *jeremiad* dos puritanos da Nova Inglaterra tinha uma característica peculiar. A crença de que eram um “povo eleito” guiado por Deus para a “Nova Canaã” mudou o cerne da mensagem da “vingança” de Deus contra os pecadores para a promessa da bênção de Deus sobre a sua missão.

A missão deles era peculiar, diziam os puritanos, pois eles eram um “povo peculiar”, um grupo de cristãos não apenas chamados mas escolhidos, e escolhidos não somente para o “céu”, mas como instrumentos de um projeto histórico sagrado. Sua Igreja-Estado deveria ser tanto um modelo para o protestantismo reformado quanto uma prefiguração da Nova Jerusalém que estaria por vir. Para este fim, eles fizeram uma revisão da *jeremiad*. Não que eles tenham minimizado a ameaça do castigo divino; ao contrário, eles o afirmavam com uma ênfase sem paralelos nos púlpitos europeus. Mas eles a qualificaram de forma a transformar a ameaça em celebração. No caso dos puritanos, eles criam que os castigos divinos tinham caráter corretivo e não destrutivo (BERCOVITCH, 1978, p. 7-8).<sup>54</sup>

---

going”. O texto completo de *A Modell of Christian Charity* está disponível em: <<https://sites.hks.harvard.edu/fs/phall/03.%20winthrop,%20Christian%20Cha.pdf>>. Acessado em 15 de fevereiro de 2017.

<sup>54</sup> No original: “Theirs was a peculiar mission, they explained, for they were a ‘peculiar people’, a company of Christians not only called but chosen, and chosen not only for heaven but as instruments of a sacred historical design. Their church-state was to be at once a model to the world of Reformed Christianity and a prefiguration of New Jerusalem to come. To this end, they revised the message of the *jeremiad*. Not that they minimized the threat of divine retribution; on the contrary, they asserted it with a ferocity unparalleled in the European pulpit. But they qualified it in a way that turned threat into celebration. In their case, they believed, God’s punishments were corrective, not destructive”.

É interessante observar que o que poderíamos chamar de um pós-milenarismo puritano é um pouco distante daquele do *Imperium Christianum*. O reino não seria implantado de cima pra baixo por meio de um monarca fiel que “cristianizaria” a sociedade. O “Estado-Igreja” puritano deveria zelar pela constituição de uma sociedade distinta do mundo pecaminoso e que funcionaria a partir das leis e instruções divinamente ordenadas e reveladas no texto sagrado – tendo a lei mosaica<sup>55</sup> como principal referência. Os decretos e ordenanças “imutáveis” de um Deus “imutável” deveriam ainda servir como fundamento da organização de uma comunidade.<sup>56</sup> O grande modelo não estava num reino futuro ainda aguardado. O modelo a ser seguido era o do outrora povo eleito: o povo de Israel do Antigo Testamento. Assim como eles, os puritanos sentiam-se como um povo diferenciado e escolhido por Deus para uma missão especial. Apesar da comparação com Israel lembrar da possibilidade do castigo e sofrimento advindos do pecado nacional,<sup>57</sup> o viés positivo desse paralelo prevaleceu: “os Estados Unidos, como a nação favorecida por Deus nos últimos dias, poderiam prosperar assim como os israelitas enquanto andaram nos caminhos do Senhor” (BOYER, 1992, p. 75).<sup>58</sup>

Também é importante destacar algo que pode passar despercebido. Sim, de fato havia uma série de esperanças de fundo milenarista circulando na Europa pós-Reforma e na Inglaterra do início do século XVII. No caso inglês, como vimos anteriormente, existia um recorrente discurso da Inglaterra como a “nação eleita”. Essa perspectiva já era compartilhada e alardeada por vários puritanos e se tornou ainda mais forte após a Revolução de 1640, o regicídio de Carlos I em 1649 e o protetorado de Cromwell.<sup>59</sup> Entretanto, lembremo-nos de que em 1660 os puritanos já tinham perdido boa parte de seu poder político e os Stuart já

---

<sup>55</sup> Série de ordenanças e proibições, segundo o relato bíblico, estipuladas por Deus e transmitidas por Moisés ao povo de Israel.

<sup>56</sup> Max Weber (1982, p. 385) observa que o puritanismo da época interpretava “a vontade de Deus como significando que esses mandamentos devem ser impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência”.

<sup>57</sup> No Antigo Testamento são vários os exemplos dos castigos e sofrimentos que os israelitas sofreram devido à inobservância dos mandamentos divinos. O “ser o povo de Deus” não lhes livrava dos sofrimentos e das consequências de seus pecados.

<sup>58</sup> No original: “the United States, as God’s favored nation in the last days, would prosper just as the Israelites had flourished when they walked in God’s ways”.

<sup>59</sup> De acordo com Bremer (2009, p. 77), “the Puritan Revolution (1642–60) fanned the fires of millennial expectation in England. Many of the sermons that puritan clergy preached to the Long Parliament drew on millennial rhetoric. Opposing and then executing the king was justified as part of God’s plan to establish his kingdom on earth. The move to readmit the Jews to England was another consequence of millenarian beliefs. For those who saw their goal as establishment of the Fifth Monarchy and the direct rule of King Jesus, the Protectorate of Oliver Cromwell was little better than the rule of King Charles. Few puritans went as far as the Fifth Monarchists, but the attempt to bring themselves closer to the thousand-year rule of the saints did influence how puritans ordered their societies and their churches”.

estavam novamente no trono. As esperanças quanto ao papel especial a ser desempenhado pela Inglaterra “revolucionária” na história do mundo começavam a “naufragar”. Neste momento, ganhou ainda mais vigor a noção da América como a “Terra Prometida”. Christopher Hill (2003, p. 367) afirmou que “foi o fracasso da revolução santa na Inglaterra que forneceu aos colonizadores norte-americanos um novo sentido ao seu *status* especial. Em 1702, Cotton Mather falava da Nova Inglaterra como ‘uma descoberta secreta’ de Deus para se tornar a Nova Jerusalém”.

A “saúde espiritual” dos colonos era uma pré-condição essencial para que as bênçãos de Deus fossem derramadas. Embora o destino fosse inviolável, os pecados do povo, assim como acontecia nos arquétipos do Antigo Testamento, faziam com que a mão de Deus pesasse sobre a Nova Inglaterra. Nos sermões dos séculos XVII e XVIII, o atraso no “derramar” das bem-aventuranças divinas sobre o Novo Mundo estava diretamente ligado a períodos de “esfriamento” do fervor religioso dos colonos. Como vimos, na Nova Inglaterra puritana encontramos um grupo que era sectário em seu contexto de origem, mas que buscava, na sua “Nova Canaã”, criar uma sociedade que espelhasse os seus mais profundos valores. Além dessa passagem da rejeição do mundo para a tentativa de criar um mundo à sua imagem e semelhança, vemos outro processo dentro do puritanismo que marcaria uma passagem, na perspectiva weberiana, da seita para a igreja.

Pensando no caso norte-americano, podemos observar a presença de uma devoção religiosa intensa e uma influência marcante dos princípios de fé na organização da sociedade colonial, especialmente na Nova Inglaterra puritana. Grande parte dos puritanos que desembarcaram na América havia passado por um processo de reopção ou, poderíamos dizer, de conversão religiosa pessoal – ou, num espectro um pouco mais amplo, familiar. E tal vínculo se dava não mais por uma relação tradicional de comunidade ou de identificação nacional. Como vimos, a explosão dessa diversidade nas formas de se crer e de se viver o cristianismo na Inglaterra acabou por enfraquecer os vínculos religiosos e comunitários tradicionais e fortaleceu a ideia da escolha individual no processo de filiação religiosa. Colocou-se em destaque a perspectiva da conversão, em que há a passagem “de um *status* (religioso) adscrito para um *status* (religioso) adquirido” (PIERUCCI, 2006, p. 115). Os vínculos do indivíduo com a sua comunidade religiosa tornam-se estritamente religiosos.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> De acordo com Max Weber (1982, p. 377): “Sempre que as profecias de salvação criaram comunidades religiosas, a primeira força com a qual entraram em conflito foi o clã natural, que temeu a sua desvalorização pela profecia. Os que não podem ser hostis aos membros da casa, ao pai e a mãe, não podem ser discípulos de

Por outro lado, as gerações de puritanos que nasceram nos Estados Unidos não passaram, via de regra, a fazer parte da comunidade religiosa por uma experiência de conversão individual. Eles nasceram “dentro” das igrejas. Passaram pelos rituais de batismo e pública profissão de fé, mas o fervor entusiástico era bem menos intenso e os laços entre as gerações futuras e as crenças e práticas dos pioneiros puritanos ficaram cada vez mais “frouxos”. Um pesquisador da Nova Inglaterra puritana, Emory Elliot, sugeriu uma interessante hipótese quanto aos “ciclos de fé” na história norte-americana. Explicando sua proposta, Elliot (1988, p. 114) diz:

Eu sugeria atrevidamente que o quadro que traçara das quatro primeiras gerações de puritanos poderia ser encarado como um paradigma bíblico, repetido nos Estados Unidos sucessivamente na Guerra da Independência, na Guerra Civil e na Segunda Guerra Mundial: uma condição social na qual uma geração patriarcal de fundadores ou heróis militares estabelece um *establishment* político reforçado pela religião que, depois, é liberalizado – considerado pelos fundadores como enfraquecido ou corroído – pela segunda geração e abandonado – visto como traído – pela terceira geração. Segue-se então, frequentemente, uma revivificação religiosa na quarta geração, como ocorrera com o Primeiro Grande Despertar na década de 30 (1730) e o Segundo Grande Despertar nos outros anos 30 (1830).

Os movimentos de despertamento religioso nas Treze Colônias – influenciados pelas transformações ocorridas no protestantismo europeu sob o impacto do pietismo alemão<sup>61</sup> e do metodismo inglês<sup>62</sup> – conseguiriam, de fato, levar o fervor religioso para quase todo o

---

Jesus. ‘Não vim trazer a paz, mas a espada’ (Mateus 10:34), foi dito quanto a isto, e, devemos observar, exclusivamente em relação a isto. [...] O fiel deve, em última análise, aproximar-se mais do salvador, do profeta, do sacerdote, do padre confessor, do irmão em fé, do que dos parentes naturais e da comunidade matrimonial. A profecia criou uma nova comunidade social, particularmente quando ela se tornou uma religião sotieriológica de congregações. Com isso, as relações do clã e do matrimônio foram, pelo menos relativamente, desvalorizadas”.

<sup>61</sup> O século XVIII europeu foi marcado por movimentos que contribuíram para o enfraquecimento dos vínculos religiosos tradicionais/nacionais, tornando a experiência religiosa algo cada vez mais individual, ao enfatizar a necessidade da conversão e “vida santificada” dos fiéis. Dentro do luteranismo, surgiu o movimento pietista. Para os pietistas, a Reforma pode ter reformado a teologia, mas não implicou em transformação da vida das pessoas. Em seu livro *Pia Desideria* (1675), Phillip Jakob Spener (1635-1705) criticou a decadência espiritual e a frouxidão moral dos fiéis; as excessivas ingerências dos nobres sobre as igrejas; e o excesso de formalismo e intelectualismo dos pregadores, que pregavam sobre questões teológicas e filosóficas – inacessíveis à maioria dos fiéis –, não demonstrando interesse pelas necessidades espirituais e materiais dos membros de suas congregações. O pietismo apontava na direção de uma superação do confessionalismo que havia tomado conta do protestantismo. Cristianismo não é apenas conhecimento da doutrina. As pessoas não se “convertem” ou têm as vidas transformadas por confessarem as doutrinas corretas. Dreher (2006) diz que o pietismo contrapunha a necessidade de uma “teologia da experiência” em oposição a uma “teologia do conhecimento”: “vida é melhor que doutrina” e “religião é questão de coração e não de cabeça” estavam entre as “bandeiras do pietismo”. Os grupos pietistas buscaram renovar as práticas religiosas e comunitárias, incentivando e organizando reuniões para orações e estudos bíblicos; enfatizando a necessidade do “novo nascimento” e da “vida santificada”; fortalecendo a noção de igreja como a comunidade dos convertidos; enfatizando uma maior proximidade entre pregadores e fiéis, especialmente através de pregações compreensíveis pela maioria das pessoas; criticando as ingerências dos governantes seculares sobre as questões espirituais; e afirmando que a verdadeira fé cristã deveria ser expressa em práticas piedosas – daí o foco dos grupos pietistas na construção de orfanatos, escolas e hospitais para pessoas carentes e missões.

<sup>62</sup> Os mesmos questionamentos dos pietistas sobre a “frieza” da igreja estatal, o distanciamento entre clero e fiéis e a decadência moral das pessoas começaram a aparecer entre os anglicanos. Havia uma forte crítica em relação

território norte-americano. Muitas vezes o erro de ver os puritanos da Nova Inglaterra como o modelo-padrão dos homens e mulheres de todas as Treze Colônias acaba por fomentar um outro equívoco: o de que seus habitantes eram, em geral, pessoas extremamente religiosas e marcadas pelos traços da moral puritana. O ambiente religioso norte-americano dos séculos XVII e XVIII era muito mais diverso do que a sociedade puritana formada na Nova Inglaterra. Massachusetts podia ser considerado um “terreno” onde os dissidentes congregacionais eram maioria e – apesar de se diferenciarem pela exigência de um padrão de moralidade extremamente rigoroso<sup>63</sup> – ali reproduziram alguns traços da Igreja-Estado europeia: perseguição e banimento aos dissidentes, criminalização de comportamentos considerados “anti-bíblicos”, exclusividade do direito a voto e a exercer cargos públicos para os membros comungantes das igrejas etc. Exceto em alguns locais que foram sendo organizados por dissidentes, onde existiu (não sem vários conflitos internos) certa liberdade religiosa – como a Rhode Island de Roger Williams e a Pensilvânia de William Penn –, a lógica da religião de Estado e dos vínculos religiosos tradicionais prevalecia em boa parte das Treze Colônias. Grande parte dos colonos ingleses espalhados pelo território norte-americano era composta de anglicanos/episcopais de vínculo tradicional – muito pouco afeitos ao fervor

---

ao “excesso de intelectualização” do clero e dos teólogos anglicanos e, também, ao fato da Igreja Oficial haver “virado as costas” aos pobres, não dando suporte espiritual às grandes levas de pessoas que chegavam às principais cidades inglesas – e viviam uma vida de privações, explorações e precariedade. A religião, que fora elemento central na vida inglesa do século XVII, tinha cada vez menos importância na vida das elites – tanto anglicanos quanto dissidentes –, que foram, aos poucos, abandonando a busca de uma “vida piedosa”. Entretanto, já nas primeiras décadas do século XVIII, algumas vozes – clérigos e leigos – se levantaram contra esse quadro de “decadência espiritual”. Formavam o chamado “movimento evangélico” dentro da Igreja Anglicana. Dentre os “evangélicos”, ganhou destaque a figura do ministro anglicano John Wesley (1703-1791), que seria o responsável pelo início do movimento metodista. Wesley enfatizou o papel da subjetividade do fiel na vida espiritual e no processo de salvação. “O ‘sentimento interior’ [...] constituía para ele a mais convincente das provas. Para ele próprio a experiência de fé era uma ‘vivência que aquece o coração’ e que pode ter data e hora, e não apenas o assentimento a uma reta doutrina” (MOLTMANN, 1998, p. 161). Junto com outros pregadores, como George Whitefield, Wesley começou a quebrar certos formalismos e a realizar suas “missões evangélicas” junto aos “excluídos” da Inglaterra pregando ao ar livre – muitas vezes sob vaias e outras formas de hostilidade de membros das camadas privilegiadas –; fazendo longas e desconfortáveis viagens a cavalo; organizando uma rede de pequenos grupos (divididos em turmas, sociedades e circuitos), na qual vários leigos com pouco preparo acadêmico acabaram se tornando pregadores; e, junto com seu irmão Charles Wesley, renovando a hinódia tradicional protestante, com a popularização de vários hinos, tornando a fé das classes populares muito mais “cantada” do que “falada”. O metodismo foi responsável por um intenso despertar espiritual e evangelização da população pobre da Inglaterra. Uma pregação focada no apelo à conversão, na “mudança de vida”, na vida comunitária dos grupos metodistas, na busca da perfeição na vida cristã – com o abandono de vícios e condutas “imorais” –, em exposições simples da “Palavra de Deus” (muitas delas feitas por pregadores com pouco ou nenhum histórico teológico) tornou o metodismo muito mais “assimilável” pelas camadas populares. Wesley buscou ao máximo evitar atritos e polêmicas teológicas. Talvez o principal ponto de ruptura do metodismo com a teologia tradicional da Reforma foi a sua postura arminiana – enfatizando o livre arbítrio humano no processo de salvação e advogando a possibilidade de “perda” da salvação devido a uma vida pecaminosa e impenitente.

<sup>63</sup> Marcado por exigências em relação ao vestuário; à moderação no comportamento; à proibição de certos jogos, danças e teatro; a obrigatoriedade da frequência à igreja; à observação de vários preceitos e proibições da lei mosaica etc.

religioso e às exigências morais dos puritanos. Isso era verdade, especialmente, nas colônias do sul.

Portanto, podemos dizer que o contexto religioso de propagação do primeiro Grande Avivamento do século XVIII<sup>64</sup> não era assim tão diferente da Alemanha dos pietistas e da Inglaterra de John Wesley. O foco inicial dos avivamentos – que tiveram como grandes expoentes o já citado Jonathan Edwards e George Whitefield<sup>65</sup> – foi, seguindo aqui o raciocínio de Emory Elliot, a Nova Inglaterra da terceira geração de puritanos. Os pregadores avivalistas causaram grande impacto, ressaltando a ira vindoura de Deus contra os impenitentes<sup>66</sup> e a necessidade de uma conversão pessoal e genuína para que as pessoas fossem salvas e participassem da Igreja. O movimento gerou uma grande corrida às igrejas e uma série de conversões. Os avivamentos se espalharam pelas colônias, tornando-se um assunto nacional. Por outro lado, momentos de despertar ou avivamento espiritual trouxeram consigo, especialmente entre os religiosos, perspectivas otimistas quanto ao futuro do país – o destino inviolável de que falava a *jeremiad* americana. Em Jonathan Edwards, podemos perceber a presença de fortes traços pós-milenaristas. “Edwards tinha uma perspectiva da história como progresso, um progresso marcado por crescentes avivamentos que culminariam no Milênio” (MARSDEN, 2003, p. 197).<sup>67</sup> E esse futuro reino de Deus na terra teria seu início na “América avivada”:

Esse evento tem sido esperado pela igreja de Deus e pensado como próximo pelos mais eminentes homens de Deus na igreja: e, além disso, considerando o atual estado de coisas e como já tem sido por um bom tempo na igreja de Deus e no mundo inteiro, não é razoável que não entendamos que essa grande obra de Deus deve estar próxima de se realizar. E há muitas coisas que fazem crer que essa obra [a instauração do Milênio] será iniciada na América.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. nota de rodapé 4.

<sup>65</sup> George Whitefield fazia parte do grupo “evangélico” de clérigos anglicanos. Inclusive, inicialmente, foi companheiro de John Wesley. Entretanto rompeu com o pai do metodismo, como calvinista convicto que era, devido à presença de elementos arminianos na teologia de Wesley. Whitefield fez uma série de campanhas evangelísticas nas Treze Colônias e foi o mais conhecido dos pregadores itinerantes do período, tornando-se uma figura muito popular entre os norte-americanos entre as décadas de 1730 a 1750.

<sup>66</sup> Sobre esse tema, é muito conhecido um sermão proferido por Edwards em 1741 numa congregação de Connecticut intitulado “Sinners in the hand of an angry God”. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1053&context=etas>>. Acesso em 15/05/2015.

<sup>67</sup> No original: “Edwards had a more progressive view of history marked by increasing revivals and culminating in the millennium”.

<sup>68</sup> No original: “Event has been expected by the church of God, and thought to be nigh by the most eminent men of God in the church: and withal consider what the state of things now is, and has for a considerable time been, in the church God, and world of mankind, we can't reasonably think otherwise, than that the beginning of this great work of God must be near. And there are many things that make it probable that this work will begin in America”. Essa passagem está presente no texto *Some thoughts concerning the present revival of religion in*

Bercovitch observa em Edwards uma mudança importante nos rumos da escatologia da Nova Inglaterra. Com ele, talvez o pregador mais importante de sua época, torna-se mais clara uma percepção de “história em progresso” (conduzido por Deus, mas com importante participação dos homens), cujo alvo seria o reino de Deus na terra, sem a necessidade de uma intervenção sobrenatural ou um retorno corpóreo de Cristo que o preceda. De acordo com Goen (1959), Edwards teria sido o responsável inicial pela proliferação da perspectiva pós-milenarista nos Estados Unidos. Ainda no século XVIII, Edwards e vários outros avivalistas começaram a disseminar, em seus escritos e pregações, o *New England Way* pelas Treze Colônias, antecipando o culto aos *Pilgrim Fathers* – que ganharia força no século XIX – e fortalecendo uma ainda espiritualizada noção de excepcionalismo. Edwards ajudou a “nacionalizar” a *jeremiad* da Nova Inglaterra: “O pós-milenarismo de Edwards é, de fato, uma grande contribuição para a visão da *jeremiad* norte-americana. Ao abrir o futuro ao controle humano, ele adaptou o conceito puritano de processo para atender as necessidades de um empreendimento que cresceu para além dos limites de uma região ou de uma seita específica” (BERCOVITCH, 1978, p. 108).<sup>69</sup>

## 1.6 - A nação eleita e o Destino Manifesto

Entre “avivamentos” e “esfriamentos” da fé em Deus e, também, da crença no sucesso de sua missão no mundo, caminhou a história norte-americana até a segunda metade do século XVIII. Contudo, a partir, principalmente, do período pré-revolucionário norte-americano, a “fé” no excepcionalismo dos herdeiros dos “Pais Peregrinos” e em seu destino “luminoso” começou, por um lado, 1) a se desvincular de suas raízes estritamente religiosas e, por outro lado, 2) a se impor decisivamente sobre os que tinham dúvidas a respeito da excepcionalidade do novo “povo eleito” em sua “Nova Canaã”.

Se o século XVIII foi marcado por movimentos de despertar espiritual, não podemos nos esquecer de que ele também foi o “século das Luzes”. Entre outras transformações no Ocidente, os ideais iluministas teriam sido fundamentais para o colapso do Antigo Regime, pelos valores proclamados pelas revoluções francesa e norte-americana e, o

---

*New England, and the way in which it ought to be acknowledged and promoted, humbly offered to the public, in a treatise on that subject* (1742) de Edwards. O conteúdo completo do texto pode ser encontrado em: <<https://quod.lib.umich.edu/e/evans/N04004.0001.001?view=toc>>. Acessado em 11 de março de 2016.

<sup>69</sup> No original: “Edwards’s post-millennialism is indeed a major contribution to the vision of the American *jeremiad*. By opening the future to human control, he adapted the Puritan concept of process to the needs of an enterprise that had grown beyond the limits of a particular region or religious sect”

que nos interessa mais propriamente, pela “secularização do Milênio”. Ganhou força entre os pensadores e revolucionários do final do século XVIII uma nova perspectiva em relação ao futuro: ele era visto “como algo aberto, maleável e passível de ser moldado por seus esforços” (BURKE, 2012, p. 212). Os revolucionários afirmavam a possibilidade de uma “nova criação”, de recomeçar o mundo em novos termos, de começar um novo mundo em um novo tempo.<sup>70</sup> As expectativas pelo fim do mundo e a *parousia* foram sendo adiadas para um futuro cada vez mais distante. Koselleck trata esse período como o momento de uma transformação no horizonte de expectativas ocidental.<sup>71</sup> O “porvir” vai se desatrelando das expectativas apocalípticas e do controle da Igreja.

Um texto de Koselleck que deixa bem claro o entendimento do autor sobre a passagem do “fim do mundo” escatológico para a fé no progresso conduzido pela razão humana é *Abreviação do tempo e aceleração – um estudo sobre a secularização*.<sup>72</sup> As Luzes do século XVIII impulsionaram uma série de transformações nas expectativas quanto ao futuro: da interrupção da história através da direta intervenção divina – dando fim a este “velho” mundo – para a esperança na possibilidade da realização dos potenciais humanos neste mundo; da superação das oposições entre tempo /eternidade e vida/pós-morte pela, agora central, oposição entre passado e futuro; da abreviação do tempo apocalíptica<sup>73</sup> para a aceleração do tempo alimentada pela crença no progresso contínuo.<sup>74</sup> “Deus não é mais o senhor da ação: agora o homem provoca os progressos [...]. A abreviação do tempo, que, vindo de fora, impusera à história um fim precoce, agora se transforma em aceleração, registrada na própria

---

<sup>70</sup> Um bom exemplo desse pensamento foi a criação do calendário revolucionário francês pela Convenção Nacional de 1792.

<sup>71</sup> De acordo com Koselleck (2006, p. 322), “na modernidade, a diferença entre experiência e expectativa não para de crescer, ou melhor, [...] a modernidade só pôde ser concebida como um novo tempo depois que as expectativas se distanciaram de todas as experiências anteriores. Esta diferença [...] encontrou sua expressão na ‘história em si’ e sua qualidade específica de tempo moderno no conceito de ‘progresso’”.

<sup>72</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Abreviação do tempo e aceleração – um estudo sobre a secularização*. In: KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2014. p. 145-188.

<sup>73</sup> A noção de abreviação do tempo se refere à esperança dos crentes em uma iminente interrupção dos sofrimentos deste mundo pela direta intervenção divina para antecipar o início de novos céus e nova terra. É a ideia presente nessa passagem do Evangelho de Marcos (13:19-20): “Porque naqueles dias haverá uma aflição tal, qual nunca houve desde o princípio da criação, que Deus criou, até agora, nem jamais haverá. E, se o Senhor não abreviasse aqueles dias, nenhuma carne se salvaria; mas, por causa dos eleitos que escolheu, abreviou aqueles dias”.

<sup>74</sup> É importante que se relativize essa crença no progresso, considerada por alguns críticos como um “otimismo ingênuo”. Essa mudança na expectativa quanto ao futuro, embora tenha se imposto gradualmente no pensamento ocidental, não encontra reflexo tão claro nos escritos de vários *philosophes*, como Rousseau, por exemplo. Sobre essa discussão, cf. DARNTON, Robert. O processo do Iluminismo: os dentes falsos de George Washington. In: DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 17-39.

história, da qual o ser humano dispõe”. O tempo torna-se então medida para os progressos realizáveis (cada vez mais rapidamente) pelos homens na história. A “salvação” não “estava mais no fim da história, mas na realização da própria história” (KOSELLECK, 2014, p. 176). A bem-aventurança aguardada apenas na Nova Jerusalém torna-se *telos* da ação dos homens na história. A realização do progresso torna-se o Milênio aguardado pelo “pós-milenarismo esclarecido”. Um Milênio sem referências a um reinado de Cristo (pessoalmente ou através de seus representantes) na terra.<sup>75</sup>

O espírito das Luzes e a noção de progresso estavam presentes nos Estados Unidos pré-revolucionários. Apesar da força das igrejas, a partir do século XVIII percebiam-se, cada vez mais nítidos, na sociedade norte-americana, traços de um processo de secularização, embalado pelos ideais iluministas. Algumas áreas da vida humana como comércio, guerra e, em parte, a política começaram a se tornar cada vez mais autônomas em relação à influência religiosa. Crescia a percepção, nos Estados Unidos, de que a autoridade da tradição se esvaía em ritmo acelerado. O pensamento da maior parte dos “Pais Fundadores” era mais influenciado pela tradição iluminista do que pelo cristianismo. Por exemplo, Thomas Jefferson e Benjamin Franklin eram muito mais homens das Luzes do que da religião:

Jefferson e Franklin, bem como alguns dos outros líderes revolucionários, eram “deístas”. Acreditavam no que entendiam como “cristianismo racional”. Eles abandonaram aquelas partes da herança cristã que entendiam não ter uma base racional. Entretanto, mantiveram a fé em uma divindade criadora, uma vez que acreditavam não ser razoável pensar que a maravilhosa “máquina do universo” apareceu do nada, sem um autor. Eles também acreditavam em uma ordem moral criada, que refletia a sabedoria do Ser Supremo e era necessária para dar ordem à sociedade. Admiravam os ensinamentos morais de Jesus, mas não o consideravam como o Deus encarnado (MARSDEN, 2001, p. 41).<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> O “descolamento” entre experiências e expectativas na modernidade se reflete, na perspectiva de Koselleck, nas filosofias da história que começam a surgir no período e nas esperanças quanto a formas cada vez mais racionais e justas de organização política, construções utópicas de um futuro em total descontinuidade com as experiências de então, como a noção kantiana de “federação dos povos”. De acordo com Koselleck (2006, p. 324), “nós somos inteiramente transportados para a dimensão do futuro. Trata-se da expressão ‘federação dos povos’ [Völkerbiünd], criada por Kant para transferir o que até então era esperado como o reino de Deus na Terra para uma determinação dos fins morais e políticos. O conceito, a rigor, se converte em uma antecipação. Kant, como vimos, esperava que no futuro viesse a se tornar realidade uma federação republicana de povos, organizada por eles mesmos em sequências temporais cada vez mais breves, isto é, com uma aceleração crescente. Planos de federação supranacionais já haviam sido projetados antes, mas não um esquema de organização global cuja realização fosse uma exigência da razão prática. A ‘federação de povos’ era um conceito de pura expectativa, ao qual não correspondia nenhuma experiência anterior”. Outro exemplo mencionado por Koselleck é Robespierre, para quem “a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado” (KOSELLECK, 2006, p. 24).

<sup>76</sup> No original: “Jefferson and Franklin and some of the other leading revolutionaries were “Deists” Who believed in what they viewed as ‘rational Christianity’. They abandoned those parts of Christian heritage that

Embora os fundadores reconhecessem a importância do legado protestante para a luta pela liberdade – especialmente de pensamento –, havia a consciência de que protestantismo não era igual a liberdade. A jovem nação já havia vivenciado exemplos de “igrejas oficiais” em algumas das colônias – com o acesso ao serviço público sendo permitido apenas para os membros comungantes – e a negação de liberdade religiosa para dissidentes, inclusive com aplicação de pena capital para crimes de blasfêmia e heresia. Tal suporte estatal, na opinião dos fundadores, acabava por perverter o sentido da religião. Os “Pais Fundadores” tinham consciência de que uma aliança entre uma igreja poderosa e um Estado absoluto corromperia as duas instituições. Religião oficial e tirania caminhariam juntas.

No final do século XVIII nos Estados Unidos, muitos valores eram compartilhados entre os religiosos e aqueles que tinham um pensamento mais “secularizado”. No período revolucionário não havia uma separação nítida entre o que era cristão e o que era secular na agenda política.<sup>77</sup> Por exemplo, todos, à sua maneira, entendiam que deviam fidelidade à lei, a um conjunto de princípios e não ao rei ou à tradição. Para Marsden (2001, p. 42), encontramos no pensamento de Jefferson (com grande influência lockeana) várias similaridades com a perspectiva dos primeiros puritanos. Em ambos os casos, a nação e seus governantes estariam unidos por um contrato, cujos termos seriam divinamente ordenados através de uma lei moral. Se os governantes rompessem o contrato violando sistematicamente as leis, então o contrato seria dissolvido. No entanto, enquanto os puritanos enfatizavam que a própria certeza sobre a lei moral veio da Bíblia (embora pudesse ser confirmada pela razão), Locke e Jefferson fundamentavam sua certeza na razão humana (embora eles concordassem que a Bíblia dizia a mesma coisa). Na linha “jeffersoniana”, “o cristianismo podia ser transformado em uma religião puramente civil e razoável, tão antiga quanto a humanidade” (POCOCK, 2003, p. 427).<sup>78</sup> Todas as partes concordaram que a Bíblia e a razão estavam em acordo sobre os princípios morais fundamentais.

---

they though were not based on reason, yet they retained faith in a creator deity since they believed it was unreasonable to think that the wonderful machine of the universe appeared without a designer. They also believed in a created moral order, reflecting the wisdom of the Supreme Being and necessary for the practical ordering of society. They admired the moral teachings of Jesus, but did not consider him to be God incarnate”.

<sup>77</sup> Marsden (1990, p. 313) chega a afirmar que, no período revolucionário, “tudo era cristão, e também nada o era. Os patriotas calvinistas ortodoxos americanos, de maneira concorde, compartilharam de uma única ortodoxia política com os Thomas Paines, Thomas Jeffersons e Ethan Allens de seus dias”.

<sup>78</sup> É importante observar que, apesar de sua perspectiva deísta, Thomas Jefferson afirmou em vários momentos a importância da religião para o bom funcionamento da sociedade e constantemente evocava a proteção de Deus e utilizava a retórica do “povo eleito” e do “Novo Israel” como, por exemplo, no seu segundo discurso inaugural, proferido em 04 de março de 1805: “I shall need, too, the favor of that Being in whose hands we are, who led our forefathers, as Israel of old, from their native land, and planted them in a country flowing with all the necessities

Naquele período, mesmo o mais ortodoxo dos pregadores protestantes concordaria com o “secular” Thomas Paine quando este dizia que “[...] a lei é o rei na América. Assim como nos governos absolutos o rei é a lei, nos países livres a lei deve ser o rei; e não existirá outro” (PAINE, 1979, p. 66). Essa fala evocava entre os religiosos o espírito dos *Pilgrim Fathers* que, acreditando ser o “Novo Israel de Deus”, criam que se obedecessem à lei divina, se não a transgredissem e fizessem para si “bezerros de ouro” que os desviassem do padrão requerido por Deus, seriam abençoados. Afirmavam que, da mesma forma como as Escrituras, os princípios políticos que regiam a nação haviam sido revelados por Deus. Assim, entre os protestantes do período, a liberdade ganhou uma aura sagrada, e, quando a revolução irrompeu, eles estavam entre “os primeiros a identificar os princípios da causa americana com uma revelação divina” (MARSDEN, 1990, p. 313).

No caso norte-americano, a “secularização” do Milênio caminhou lado a lado com a “sacralização” das “verdades autoevidentes” propagadas pela revolução. Havia uma forte retórica milenarista entre os “filhos” dos avivamentos do século XVIII e “alguns clérigos foram mais longe e sugeriram que a Revolução havia sido uma precursora do início do Milênio” (BUTLER, 1992, p. 216).<sup>79</sup> Alguns cristãos conseguiram compatibilizar o otimismo secular no progresso com sua escatologia pós-milenarista – herdeira da influência de Edwards. O progresso era a meta e os Estados Unidos seriam o lugar onde as “bênçãos” espirituais (como os avivamentos já davam indícios), materiais e políticas desse processo haveriam de ser alcançadas. Deus aparecia, sobrepondo-se, no caso norte-americano, ao primado da razão, como o condutor e promotor do progresso. De acordo com Nathan Hatch (1989), se alguns presbiterianos e congregacionais viam com certa reserva o avanço dos ideais democráticos – vinculados ao espírito anticlerical da França revolucionária –, vários outros protestantes entendiam os “sinais dos tempos” numa outra perspectiva. Liberdade, igualdade e a supressão das monarquias eram sinais da proximidade do Milênio. Analisando algumas pregações de Elias Smith na primeira década do século XIX, Hatch afirma que, para esse religioso – bem como para vários outros do período –, as revoluções americana e francesa

---

and comforts of life; who has covered our infancy with his providence, and our riper years with his wisdom and power; and to whose goodness I ask you to join with me in supplications, that he will so enlighten the minds of your servants, guide their councils, and prosper their measures, that whatsoever they do, shall result in your good, and shall secure to you the peace, friendship, and approbation of all nations”. Disponível em: <[http://avalon.law.yale.edu/19th\\_century/jefinau2.asp](http://avalon.law.yale.edu/19th_century/jefinau2.asp)>. Acesso em 25 de fevereiro de 2016.

<sup>79</sup> No original: “some clergymen went further and suggest that the Revolution was a precursor to the beginning of the millennium”.

abririam o caminho para o reino milenar de Cristo.<sup>80</sup> Foi um período no qual “temas religiosos e seculares apareciam cada vez mais misturados nos escritos populares sobre escatologia” (BOYER, 1992, p. 78).<sup>81</sup>

Passada a euforia revolucionária, esse amálgama foi se desfazendo e, de acordo com Marsden (1991), consolidaram-se duas tradições de pensamento sobre as relações entre política e religião nos EUA. De um lado, aquelas da corrente “jeffersoniana”, que viam o sectarismo e os conflitos de fundo religioso como uma ameaça à unidade nacional. O governo deveria manter-se distante dos interesses religiosos. As questões religiosas deveriam ficar relegadas à esfera da sociedade civil e, preferivelmente, à vida privada dos indivíduos. Essa linha de pensamento entendia a aceitação da diversidade como um dever moral.<sup>82</sup> Uma segunda linha, muito forte na Nova Inglaterra, via no cristianismo um elemento essencial e positivo para a vida nacional. Apesar de também temerem os conflitos religiosos, eles criam que a união da nação se daria em torno da obediência a princípios morais divinamente inspirados (e revelados).

Apesar dessa cisão, que vai se tornar mais aguda a partir das primeiras décadas do século XX,<sup>83</sup> a crença no papel diferenciado – e positivo – que os Estados Unidos deveriam desempenhar no mundo era compartilhada pelos dois “partidos”. Mesmo com o surgimento de grupos que aguardavam o retorno iminente de Cristo,<sup>84</sup> a expectativa majoritária norte-americana era de fundo pós-milenarista. A esperança sobre o Milênio foi, em vários momentos, sendo secularizada, embora nunca tenha se apagado do imaginário norte-americano.<sup>85</sup> Para Mannheim (1976, p. 238), existiria uma tendência nas crenças milenaristas

---

<sup>80</sup> Elias Smith, inclusive, era um grande entusiasta da administração de Thomas Jefferson: “firmly grounded on the principles of liberty and equality, Jefferson’s administration seemed to foreshadow the millennium” (HATCH, 1989, p. 184).

<sup>81</sup> No original: “religious and secular themes increasingly intermingled in popular eschatological writings from the Great Awakening to the Revolution”.

<sup>82</sup> É o “espírito” que está presente no Estatuto da Liberdade Religiosa da Virgínia, escrito por Thomas Jefferson. Sobre o Estatuto, cf. POCOCK, J. G. A. A liberdade religiosa e a dessacralização da política: das Guerras Civis Inglesas ao Estatuto da Virgínia. In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 401-433.

<sup>83</sup> Trataremos dessa questão no próximo capítulo.

<sup>84</sup> O grupo que depois ficou conhecido como adventista foi, inicialmente, formado por seguidores das previsões de William Miller, que afirmava que o retorno de Cristo ocorreria entre os anos de 1843 e 1844. Os mórmons também surgiram nesse período como um grupo marcado por uma expectativa intensa de iminência dos fins dos tempos.

<sup>85</sup> Segundo Delumeau, a expectativa pós-milenarista foi ganhando um aspecto cada vez mais “naturalizado” e menos religioso/teológico. A crença era em “um milênio num tempo por vir, mas sem a vinda preliminar de Cristo. Era uma abertura em direção a um milenarismo parcialmente laicizado que se apoiou cada vez mais sobre os acontecimentos” (DELUMEAU, 1997, p. 245). Para Marsden (2006, p. 50), essa tendência se cristalizaria no período pós-Guerra Civil, quando “the more liberal evangelicals, whose basic epistemological categories were

de se “desligar de suas origens e a prosseguir seu próprio caminho independentemente dos motivos que as inspiraram”. Nos Estados Unidos, especialmente após o sucesso da Revolução, os elementos milenaristas se mesclaram a um intenso sentimento nacionalista, dando origem ao “mito de que os Estados Unidos são vencedores e, por isso, têm como ‘dever’ defender a sociedade que construíram por um ‘desígnio ditado pela providência’, em alguns casos, devem também defender a humanidade em geral” (JUNQUEIRA, 2001, p. 10-11). Essa crença pode ser expressa em definições como “nação eleita”, “novo Israel de Deus”, “nação redentora/salvadora”, etc. Entretanto, a expressão mais consagrada na literatura e na história norte-americanas – e que reflete um imaginário profundamente milenarista – é a conhecida noção de *Manifest Destiny* (Destino Manifesto).

Uma importante reflexão – e que estabelece um interessante “diálogo” com a nossa discussão até aqui – sobre a consolidação da crença no Destino Manifesto norte-americano é feita por Arthur Schlesinger Jr. (1992). O autor trabalhou com a ideia de que, a partir de meados do século XIX, houve uma gradual passagem da concepção dos Estados Unidos como uma “experiência” de futuro incerto para a crença no excepcionalismo da nação e na inviolabilidade da missão dos norte-americanos no mundo. A origem das duas ênfases estaria na tradição calvinista. De um lado, as incertezas advindas da crença na “total depravação” do homem, da noção de Deus como o “justo juiz” do mundo (impiedoso em relação ao pecado), da corruptibilidade das instituições criadas pelo homem “pecador”, etc. Do outro lado, a crença na “eleição incondicional” e na “perseverança dos santos”,<sup>86</sup> a certeza da salvação e do destino inviolável do “povo eleito”.

Schlesinger inicia sua discussão a partir dos “Pais Fundadores” que, apesar de serem homens das Luzes, não seriam caracterizados por um otimismo, até certo ponto ingênuo, sobre sua empreitada. O “experimento americano” era rodeado por incertezas. As sombras da depravação humana pregada pelo calvinismo e, também, da história de insucessos das experiências republicanas até então pairavam sobre o projeto da república independente no norte da América. Havia uma consciência sobre os riscos e incertezas quanto ao futuro do

---

profoundly altered by the new naturalism and historicism, began gradually to abandon the dramatically supernatural aspects of the postmillennial view of history”.

<sup>86</sup> As noções de “depravação total”, “eleição incondicional” e “perseverança dos santos” – às quais se somam as de “expição limitada” e “graça irresistível” – estão presentes nas doutrinas formuladas pelo Sínodo de Dort (1618/1619), que ficaram conhecidos, posteriormente, como os “cinco pontos do calvinismo”. Os cânones de Dort foram uma resposta da Igreja Reformada dos Países Baixos aos questionamentos arminianos em relação à doutrina da eleição dos santos.

“experimento”. A citação abaixo é bem eloquente sobre a ausência de uma “ilusão messiânica” consolidada nesse período:

Os Pais Fundadores não tinham ilusões quanto à inviolabilidade dos Estados Unidos à história, supondo todos os Estados, inclusive o americano, imediatos à história, como um calvinista consequente teria todos os Estados como imediatos a Deus. “Já não vimos o bastante”, escreveu Hamilton, “da falácia e extravagância daquelas vãs teorias que nos divertiam como promessas de uma isenção de imperfeições, fraquezas e males inerentes a uma sociedade, qualquer que seja a sua forma? Não será tempo de acordar do sonho enganoso de uma idade de ouro e adotar como máxima prática para a condução da nossa política que estamos, ainda como os demais habitantes do globo, muito longe daquele feliz império da sabedoria perfeita e da perfeita virtude?” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 11).

Entretanto, a experiência “logrou êxito” e a sobrevivência da república norte-americana deu origem a um crescente otimismo e a arroubos nacionalistas.<sup>87</sup> O sucesso do “experimento” fez a balança pender para o outro lado da herança calvinista: o povo eleito, o Novo Israel de Deus.<sup>88</sup> O pós-milenarismo herdeiro de Jonathan Edwards ganhou novo impulso na segunda onda de grandes avivamentos espirituais que se espalharam pelo país no início do século XIX com eloquentes pregadores como Lyman Beecher, Charles Finney e Timothy Dwight (o qual chamava os norte-americanos de “essa raça escolhida”).<sup>89</sup> A independência deu ainda mais força à “nacionalização” do Milênio que já se fazia presente, como vimos anteriormente, no século XVIII. Em *Pogonuc People* (1878, p. 197), Harriet Beecher Stowe<sup>90</sup> – a conhecida autora de *Uncle Tom’s Cabin* – mostra, no conteúdo da oração do personagem Dr. Cushing, a crença no “Milênio americano”:

Após o canto, veio a oração do Dr. Cushing – a qual era um relato da misericórdia de Deus para com a Nova Inglaterra desde o início, e dos livramentos de seus inimigos, e, também, de petições sobre o glorioso futuro dos Estados Unidos da América – que eles deveriam ser vasos escolhidos,

---

<sup>87</sup> Não é nosso foco aqui discutir o surgimento de um sentimento nacionalista entre os norte-americanos, mas podemos dizer que sua consolidação – com a criação de grandes heróis nacionais, locais de memória etc. – fica mais clara a partir do século XIX. Entretanto, como já vimos na retórica de Jonathan Edwards, podemos presenciar discursos “precursores” da noção de *Manifest Destiny* ao longo do século XVIII. Segundo Tuveson (1968, p. 101), “it seems that in the 1760’s, in the nascente nationalism that followed the French and Indian War, there began to emerge a conception of the colonies as a separate chosen people, destined to complete the Reformation and to inaugurate the world regeneration”.

<sup>88</sup> É importante ressaltar que a noção de “povo eleito” como uma nação específica ou a construção de um reino milenar de paz e justiça na terra no fim dos tempos não foram defendidas por João Calvino. De acordo com Tuveson (1968, p. 99), “Calvin, himself, we know, was little impressed by apocalypticism and certainly had no faith in a literal millennium; he remained, apparently, with Augustine. Calvin’s vision extended to protecting the City of God against its enemies only, not to the transformation of the City of the World”.

<sup>89</sup> Cf. Schlesinger Jr. (1992, p. 16).

<sup>90</sup> Harriet era filha de um dos pregadores mais conhecidos dos avivamentos do século XIX: Lyman Beecher. Ela também era irmã de Henry Ward Beecher, pastor da *Plymouth Church of Brooklyn* (Congregacional), e, de acordo com Marsden (1991), o pregador mais conhecido do final do século XIX.

com a missão de levar a luz da liberdade e da religião por toda a terra e iniciar o grande dia do Milênio, quando as guerras cessarão e o mundo inteiro, liberto da escravidão do mal, deve se regozijar na luz do Senhor.<sup>91</sup>

Assim como para os primeiros puritanos, havia a crença de que a missão seria posta à prova. Mas, diferentemente da noção de experiência, essas provações não ameaçavam, nem traziam incertezas sobre o sucesso último do projeto. Na tradição da *jeremiad* americana, reafirmava-se a excepcionalidade e a inviolabilidade da missão. As dificuldades viriam para aperfeiçoar o povo escolhido. “Deus corrige àqueles que ama”.<sup>92</sup> A vitória sobre as provas, como seria encarada a Guerra Civil, só reforçavam a convicção no destino providencial. “Os norte-americanos naturalizaram Deus, como naturalizaram muitos outros conceitos. Como eram otimistas, insistiam em crer na Sua benevolência e encontravam em todos os lugares manifestações de Seu favor (COMMAGER, 1969, p. 175).

A missão da “raça escolhida” não seria mais apenas interna. O “Evangelho americano” ou “credo americano – construído a partir dos mitos da excepcionalidade, virtude transcendente e destino manifesto da nação –” (AZEVEDO, 2009, p. 465) deveria ser levado, inicialmente, a toda a América e, depois, ao mundo inteiro. Junto com a mensagem da salvação em Cristo, os norte-americanos sentiam um “chamado” para também disseminar seus valores políticos e culturais. A “nação eleita” deveria levar a salvação política para os povos que “tateavam em trevas”. As lutas contra as heresias tornaram-se lutas contra a tirania, e os Estados Unidos abraçaram a crença de ter um papel central para a construção de um mundo novo, cristão e democrático. A ideia de um *Manifest Destiny* influenciou de maneira decisiva a política externa norte-americana, “legitimando”, em nome da propagação da “verdade” e da democracia, até mesmo intervenções violentas. As guerras e projetos de expansão norte-americanos tornaram-se “cruzadas modernas”.<sup>93</sup> Já que o “Novo Israel” de Deus luta as “batalhas” do Senhor, seus inimigos são, dessa forma, inimigos de Deus. Daí, como diz Fuller (1995, p. 5), o símbolo escatológico do Anticristo foi recorrentemente acionado ao longo da história norte-americana:

---

<sup>91</sup> No original: “After the singing came Dr. Cushing’s prayer – which was a recounting of God’s mercies to New England from the beginning, and of his deliverances from her enemies, and of petitions for the glorious future of the United States of America – that they might be chosen vessels, commissioned to bear the light of liberty and religion through all the earth and to bring in the great millennial day, when wars should cease and the whole world, released from the thralldom of evil, should rejoice in the light of the Lord.”

<sup>92</sup> Cf. Hebreus 12:5-8.

<sup>93</sup> Sobre o “espírito” das cruzadas, Weber diz que ele seria paralelo à noção de “guerra justa”, aquela que “é travada para a execução dos mandamentos de Deus, ou pela defesa da fé, o que de certa forma significa sempre uma guerra religiosa. [...] Caso os homens violem a vontade de Deus, especialmente em nome da fé, os fiéis chegam a conclusões favoráveis a uma revolução religiosa ativa, em virtude da sentença de que se deve obedecer antes a Deus do que ao homem” (WEBER, 1982, p. 386).

Porque tendem a ver sua nação como abençoada de maneira única por Deus, eles [os norte-americanos] têm sido particularmente propensos a demonizar os seus inimigos. Ao longo da história de seu país, eles têm suspeitado que aqueles que se opõem ao *American Way* deveriam ser aliados da confederação do mal do Anticristo.<sup>94</sup>

Os “ianques” estariam cumprindo uma missão divina. “Assim, a alucinação conduziu a república da ideia originária da América como experiência exemplar à ideia recente da América como juiz, júri e carrasco da humanidade. E nem o Vietnã curou a insensatez” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 18). Apesar das vozes do dissenso e de descrença na “América como destino” terem se levantado ao longo dos anos,<sup>95</sup> o mito da nação salvadora ganhou forma e força – sendo “alimentado” pelos avivamentos espirituais, pela crença no progresso, pelo sucesso da Revolução e da república, pela expansão territorial, pelo poderio bélico e econômico etc.

\*\*\*

Neste capítulo vimos como o “legado” milenarista chegou aos Estados Unidos e como as crenças escatológicas e todo um imaginário bíblico sedimentou-se na autoconsciência norte-americana. Se, seguindo aqui uma lógica weberiana, a ética protestante sobreviveu na sociedade do trabalho, apesar de suas “motivações” religiosas terem sido praticamente esquecidas, poderíamos pensar na persistência de um imaginário milenarista nos Estados Unidos – expresso em sua noção de excepcionalismo e de “missão” no mundo –, mesmo entre figuras muito pouco afeitas a questões religiosas.

Nossa “passagem” pelos textos escatológicos da tradição judaico-cristã não foi uma mera incursão aleatória em temas da História Antiga. Sem sombra de dúvidas, a Bíblia é o livro mais importante e influente no legado cultural ocidental. E aqui não nos interessa entrar nas diversas e profundas discussões sobre a autoria dos textos bíblicos, sua datação, a coerência ou não na formação do cânone, a assimilação de elementos “estrangeiros” nas crenças de judeus e cristãos, etc. Para nossos objetivos, concordamos com a percepção de Northrop Frye (2004, p. 11): “o que importa é que se leu ‘a Bíblia’ tradicionalmente como uma unidade, e foi assim, como uma unidade, que ela pesou sobre a imaginação do Ocidente”.

---

<sup>94</sup> No original: Because they tend to view their nation as uniquely blessed by God, they have been especially prone to demonize their enemies. Throughout their nation’s history, they have suspected that those who oppose the American way must be in league with the Antichrist’s confederation of evil.

<sup>95</sup> O próprio Schlesinger Jr. cita, como exemplos, Reinhold Niebuhr e Henry Adams como contestadores dessa perspectiva. De acordo com o autor, essa tensão entre “experimento” e “destino”, “entre realismo e messianismo, entre experimento e destino manifesto veio até os nossos dias” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 22).

Para além da influência dos referenciais bíblicos sobre o pensamento ocidental e, mais especificamente, norte-americano, outro aspecto dos textos que buscamos explorar foi a relação que estabeleceram com o contexto no qual foram produzidos. Os momentos de esperança ou desesperança em relação ao estabelecimento de um poderoso reino de Israel, à vinda do Messias ou, no caso dos primeiros cristãos, ao retorno de Cristo, expressos nos textos escatológicos não podem ser desvinculados da realidade histórica dentro da qual foram escritos e à qual buscaram dar sentido. Os textos revelam muito sobre seu contexto. E, o que nos interessa mais diretamente, as interpretações e reinterpretações desses textos – considerados como verdades sagradas – também respondem a questões colocadas por contextos específicos.

Entretanto, ao discutirmos questões escatológicas em uma sociedade visceralmente marcada pela fé nas “verdades da tradição judaico-cristã”, não podemos realizar uma operação de esvaziamento do “poder do mito” através de uma crítica que vê a ação dos homens apenas como fruto de interesses – no mais das vezes interesses econômicos e/ou de poder. Seguindo aqui uma conhecida argumentação feita por Mircea Eliade (1972), sobre a força das crenças mitológicas nas sociedades ditas primitivas, pode-se dizer que o mito é, para aquele que nele crê, o conhecimento que dá ao homem a consciência de como as coisas vieram a ser como são. O mito seria, além de verdadeiro, sagrado, revelador da origem das coisas, dos seres, dos ofícios e das sociedades. Relembrando o mito, saímos do tempo profano e mergulhamos no tempo sagrado, no tempo das origens, dos modelos exemplares. De fato, para aquele que crê, o mito é quem confere o real significado à existência do indivíduo e à vida em sociedade. Sem o mito, o mundo perde seu sentido. O mito nada diz a quem não sabe – ou quer – ouvi-lo. Ou, como diria Alejo Carpentier no prólogo de seu *El reino de este mundo*, “os que não acreditam em santos não podem curar-se com milagres de santos” (CARPENTIER, 2009, p. 9). As concepções escatológicas/milenaristas estão carregadas desse “poder” mítico de organizar e dar sentido ao tempo e aos acontecimentos. Mesmo quando essas crenças ganham um contorno claramente político, em figuras como a “nação redentora”, a “idade de ouro” etc., ainda “encontramo-nos em um domínio onde o único verdadeiro conhecimento seria da ordem do existencial” (GIRARDET, 1987, p. 23).

Como dissemos anteriormente, o visionário narra sua revelação dentro de uma linguagem própria e coerente com, nos termos de Koselleck, o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa” dos destinatários de suas “visões do fim”. As figuras e

personagens evocados seriam reconhecidos pelos ouvintes/leitores em seu próprio tempo. Da mesma forma, os que, posteriormente, continuam a crer na sacralidade e propósito divino de tais textos, os leem com as “lentes” de seu espaço/tempo. Voltando à discussão de Schlesinger Jr., as noções de “América como experiência” e “América como destino” estão presentes e em permanente tensão na história norte-americana. A crença mítica dos Estados Unidos como uma nação eleita, excepcional e com um destino predeterminado a cumprir aparece como algo estranho a uma perspectiva realista. Tão impalpável quanto um reinado “físico” e pessoal de Jesus Cristo na terra, com seu trono em Jerusalém. Entretanto, dado que a crença está profundamente arraigada no imaginário norte-americano, em momentos propícios e de “sucesso” nacional, ela se impõe como uma verdade “autoevidente”. Os “sinais” apontariam para a realização da vontade e dos objetivos atemporais de Deus num reinado milenar de paz, justiça, democracia e liberdade a ser iniciado no Novo Mundo – devendo ser exportado para os quatro cantos do planeta. As esperanças dos norte-americanos estavam voltadas, assim como no antigo Israel, para as promessas de Deus dentro da história. Cantavam-se as belezas do celeste porvir, mas aguardavam-se, de fato, os “mil anos de felicidade” na terra, mais especificamente nos Estados Unidos da América. De acordo com Commager (1969, p. 173), “a maioria dos norte-americanos, exceto os escravos negros, acharam este mundo um paraíso e não um purgatório. Apesar do que dissessem ou cantassem, preferiam esta vida à próxima e, quando pensavam no céu, julgavam-no funcionando sob uma Constituição norte-americana”.

Entretanto, especialmente a partir do final do século XIX, a “medição” do sucesso, da missão e do destino da “nação redentora” passou a prescindir, cada vez mais, de um elemento que anteriormente era um dos seus pilares: a “saúde espiritual”. Crescimento econômico, expansão para o oeste, poderio bélico, funcionamento das instituições políticas, benefícios materiais da modernidade (como ferrovias, luz elétrica, desenvolvimento da produção do aço permitindo um surgimento sem precedentes de novas metrópoles) abafaram a importância dos avivamentos religiosos na sociedade norte-americana e abriram o caminho para novos “estilos de vida” que se afastavam cada vez mais de uma moralidade herdeira do puritanismo. Mas novos “jeremias” aparecem de tempos em tempos proclamando:

Contudo o meu povo se tem esquecido de mim, queimando incenso à vaidade, que os fez tropeçar nos seus caminhos, e nas veredas antigas, para que andassem por veredas afastadas, não aplainadas; para fazerem da sua terra objeto de espanto e de perpétuos assobios; todo aquele que passar por ela se espantará, e meneará a sua cabeça; com vento oriental os espalharei diante do inimigo; mostrar-lhes-ei as costas e não o rosto, no dia da sua perdição (Jeremias 18:15-17).

De quando em vez, movimentos de despertar religioso buscaram reavivar – em momentos que consideravam marcados pela “degradação moral” da sociedade – os princípios, valores e verdades dos peregrinos. Em tais períodos, a crença no Milênio presente era abalada e novamente se abria espaço para interpretações escatológicas diferenciadas. O argumento dos religiosos era de que embora a crença da missão religiosa-civilizacional dos Estados Unidos sempre estivesse presente, a “sazonal” decadência moral abria as portas para que a esperança religiosa contestasse a esperança secularizada. Mais eloquentes que o Milênio seriam as passagens que colocam entre os “sinais do fim” a “degradação moral” e o afastamento dos “valores cristãos”.

O final do século XIX viu surgir um movimento religioso – o fundamentalismo – e uma perspectiva escatológica pré-milenarista – o dispensacionalismo – que viriam a colocar em cheque o otimismo norte-americano. Essa perspectiva crítica via, no alvorecer do século XX, a construção não de uma Nova Jerusalém, mas sim de uma nova Sodoma e Gomorra em terras norte-americanas.

## CAPÍTULO 2

### VERDADES ETERNAS EM TEMPOS EFÊMEROS: FUNDAMENTALISMO, PRÉ-MILENARISMO E A LUTA PELA “ALMA DA NAÇÃO”

*Se o chão abriu sob os seus pés  
E a segurança sumiu da faixa;  
Se as peças estão todas soltas  
E nada mais encaixa;  
Oh crianças! Isso é só o fim!  
Isso é só o fim!*

*Camisa de Vênus*

Alguns termos e conceitos vão ganhando, ao longo do tempo, usos e atributos que acabam, especialmente no senso comum, distanciando-os de seus significados originais. Podemos dizer que o fundamentalismo é um desses casos. Especialmente após os atentados contra as “Torres Gêmeas” do *World Trade Center* e o Pentágono, promovido por extremistas islâmicos em setembro de 2001, o termo começou a ter ampla circulação na mídia. Passou a haver, segundo Dreher (2006a), um uso “inflacionário” do conceito. Robert Darnton (2005, p. 17) observou um processo semelhante nas análises que foram surgindo ao longo dos anos sobre o Iluminismo setecentista. De acordo com o autor, “ele tem sido amplificado de tal maneira que não seria reconhecido pelos homens que o criaram” Por sua vez, o fundamentalismo tornou-se quase um sinônimo de intransigência e extremismo, religioso ou não. Religiosos praticantes, pessoas intolerantes e pouco abertas ao diálogo e todos os rotulados como “inimigos do progresso” ganharam a pecha de fundamentalistas.<sup>1</sup> Hoje em dia, fala-se de fundamentalismo ao se tratar de grupos políticos que defendem de forma aguerrida alguns princípios ideológicos considerados inegociáveis; ao se referir a economistas que não abrem mão de certos pressupostos de sua “escola” econômica; da militância de alguns ecologistas considerados “radicais” etc. Seguindo a proposta de Darnton para o caso do Iluminismo, busquemos, também, a “deflação” do conceito.

---

<sup>1</sup> Além disso, ao se pensar o fundamentalismo como sinônimo de intransigência, radicalismo e violência de fundo religioso pode-se levar a uma conclusão, nessa lógica, óbvia: o fundamentalismo sempre existiu. Para alguns, por exemplo, Galileu teria sido vítima da perseguição de fundamentalistas religiosos.

As diversas apropriações e ressignificações do termo acabam por deixar o interessado no tema com uma pergunta bem simples: afinal de contas, o que é o fundamentalismo? Respostas diferentes podem surgir de variadas perspectivas disciplinares e metodológicas. Entretanto, como trabalho historiográfico, este texto buscará entender o fundamentalismo a partir de sua raiz histórica e em diálogo com o contexto religioso, social, econômico etc., no qual o termo surgiu e onde se pode falar de um movimento fundamentalista inicial. Se a pergunta que se procura responder é essa e não outra, deve-se evitar buscar no fundamentalismo original respostas para questionamentos que não eram feitos em seu contexto de surgimento. É importante relembrar que o fato das palavras permanecerem as mesmas não é, “por si só, um indício suficiente da permanência do mesmo conteúdo ou significado por elas designado” (KOSELLECK, 2006, p. 105). O que Curtis Lee Laws, editor do jornal batista conservador *The Watchman-Examiner*, tinha em mente no final da década de 1910 quando começou a chamar de fundamentalista a sua facção na disputa pela condução teológica da Convenção Batista do Norte?

Creemos que, devidamente problematizado, o conceito de fundamentalismo poderia sim ser ampliado para análises que vão além do seu contexto original, um contexto protestante e norte-americano.<sup>2</sup> Koselleck (2006, p. 115) afirma que, “uma vez cunhado, um conceito passa a conter em si, do ponto de vista exclusivamente linguístico, a possibilidade de ser empregado de maneira generalizante, de construir tipos ou permitir ângulos de vista para comparação”. Sim, o conceito não deve ficar preso apenas ao significado que possuía no seu contexto de surgimento. Ao longo do tempo ele vai sendo transformado, aplicado a novas situações e se tornando cada vez mais polissêmico. Entretanto, um dos objetivos deste capítulo é procurar entender o sentido original de fundamentalismo. É necessário que o dispamos de sua atual “carga” semântica e das experiências e expectativas do presente que o circundam. Dessa forma, é necessário “tornar as proposições passadas mais precisas em seus termos próprios, deixando mais claras as ‘circunstâncias intencionais contemporâneas’ em que foram formuladas” (JASMIN, FERES JÚNIOR, 2006, p. 23).

Antes de definirmos o conceito de fundamentalismo, é necessário, portanto, que entendamos o contexto e as razões alegadas para o seu surgimento e, também, em reação a

---

<sup>2</sup> Sobre os usos e limites da noção de fundamentalismo ver, entre outros: PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, 1992. p. 144-156; RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007; PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

que ideias/fatos ele surgiu. Ao longo deste capítulo buscaremos fornecer um panorama, tão breve quanto possível, das transformações na sociedade norte-americana no geral e, mais particularmente, no campo protestante. O nosso recorte se situa entre o final da Guerra Civil em 1865 e o julgamento do caso Scopes em 1925. Entendemos que a análise desse período – embora relativamente distante da nossa proposta de pesquisa sobre as crenças pré-milenaristas na década de 1970 – é fundamental para que o leitor tenha um quadro mais claro dos conceitos, linhas teológicas e dinâmicas que estão presentes nas relações entre crenças escatológicas e identidade nacional nos Estados Unidos no século XX.

## 2.1 - A “América protestante” em meio a transformações

O nosso ponto de partida será, então, o contexto nacional norte-americano do pós-Guerra Civil. Apesar dos traumas da guerra, os protestantes do norte viam a sua vitória como um claro sinal do avanço do reino de Deus. O conhecido *Battle Hymn of the Republic* dizia, em uma das variações de seu refrão: “Glory, glory, hallelujah! His day is marching on”. O “pecado” da escravidão era um dos últimos obstáculos a serem vencidos para a vinda do reino. Em meados do século XIX, especialmente entre os protestantes do norte do país, a perspectiva escatológica dominante era, como visto no capítulo anterior, majoritariamente pós-milenarista.<sup>3</sup> Além disso, esse era um período onde ainda podemos dizer que protestantismo e identidade nacional norte-americana formavam um amálgama onde não se conseguia delimitar claramente o que era religioso e o que era secular. Nas escolas aprendia-se sobre a importância da oração, da religião como “fundamento” da sociedade, da Bíblia como o grande “manual” que deveria orientar a vida das pessoas e do dever de amar o Deus Criador, como aparece nessa passagem do *McGuffey’s Eclectic Readers*:<sup>4</sup> “Você sabe quem fez tudo isso? Foi Deus, minha criança. Deus fez o mundo e tudo o que nele há. Ele fez o sol para iluminar o dia e a lua para brilhar na noite. Deus mostra que ele nos ama através de tudo o que

---

<sup>3</sup> De acordo com Marsden (2001, p. 168), “postmillennialists were thus optimistic about culture and fit with the dominant mood of nineteenth and early-twentieth-century America”.

<sup>4</sup> O *McGuffey’s Eclectic Readers* era o livro mais utilizado nas escolas norte-americanas na época. De acordo com Marsden (1991, p. 10), “between 1826 and 1920 an estimated 122 million of these readers were sold. The series of readers developed by William Holmes McGuffey in the middle of the nineteenth century provide ample evidence of these educational goals. For much of the century, the McGuffey readers were, after the Bible, the most published books in America. In a very real sense, they not only taught several generations of Americans to read: they also were a compass for civic virtue. Stories were composed with a clear eye to their moral content”.

fez por nós. Não deveríamos então amá-Lo?”<sup>5</sup> Embora a legislação e o exaltado princípio da liberdade religiosa pudessem indicar o contrário, na prática, “alguns estados reconheceram o cristianismo como a religião oficial – embora não a estabelecida. Os jurados tinham de crer em Deus; os professores, de ler a Bíblia e, em alguns estados, uma observância religiosa do ‘Dia do Senhor’ era uma obrigação legal” (COMMAGER, 1969, p. 174). Os Estados Unidos do século XIX ainda eram marcados pela força dos avivamentos e a religião tinha um grande poder agregador na sociedade. Entretanto, a partir das últimas décadas do século, o protestantismo da *Nation Under God* passaria a enfrentar uma série de desafios culturais, sociais e teológicos dos quais não sairia ileso.

Nessa época, ocorreu um grande processo de crescimento econômico, industrialização e modernização, especialmente nos grandes centros urbanos norte-americanos. Juntamente com as indústrias e a consolidação do capitalismo moderno, surgiam as grandes metrópoles, aperfeiçoavam-se os meios de transporte, criavam-se novos costumes e práticas no meio urbano etc. É um período de transição em que “o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro” (BERMAN, 1986, p. 16). Na virada do século XIX para o século XX, o país – que algumas décadas antes era predominantemente rural – já estava próximo de ter a maior parte de sua população vivendo nas cidades. Aos poucos foram aparecendo os inevitáveis conflitos entre os valores da moral religiosa e as benesses do desenvolvimento tecnológico e da prosperidade econômica das classes médias urbanas. O desenvolvimento científico e o progresso econômico acarretaram mudanças que extrapolaram os limites da explosão demográfica, evolução tecnológica e arquitetônica etc.

É importante lembrar que o protestantismo norte-americano floresceu em pequenas cidades, onde a congregação religiosa e a comunidade local se confundiam. Grande parte delas possuía apenas uma igreja onde os vínculos religiosos, familiares e comunitários se misturavam. O controle eclesiástico e também da comunidade sobre a vida religiosa e os desvios morais das pessoas era constante. Os excessos com o álcool, a “profanação” do “dia do Senhor”, o uso de vestimentas consideradas “indecentes”, entre outros pecados, eram facilmente identificados nas pequenas cidades e os “pecadores” conviviam com advertências eclesiásticas, censuras familiares, desprezo das pessoas etc. Realidade totalmente diferente do

---

<sup>5</sup> No original (lição L1, p. 59): “Do you know who made it do so? It was God, my child. God made the world and all things in it. He made the sun to light the day, and the moon to shine at night. God shows that he loves us by all that he has done for us. Should we not then love him?”

ambiente das grandes metrópoles norte-americanas que começam a florescer na segunda metade do século XIX.<sup>6</sup> Um grande número de norte-americanos de cidades pequenas mudou-se para os grandes centros em busca de melhores oportunidades e acabaram vendo seus valores e costumes impactados pela dinâmica da vida metropolitana. De fato, alguns religiosos viam no estilo de vida das grandes cidades do norte e na dinâmica do mundo do trabalho um enorme perigo para os valores morais da civilização cristã protestante. Cada vez mais, certas áreas da vida norte-americana ficavam livres das restrições da moral religiosa, que eram bem mais significativas nas pequenas cidades. Desarraigados de suas comunidades religiosas e das relações sociais mais tradicionais, os indivíduos, agora anônimos em meio às grandes multidões, podiam viver suas vidas sem prestar contas à moral religiosa. A ausência no culto dominical ou um “porre” ocasional do indivíduo deixaram de ser assuntos que mobilizavam a “pauta” de toda uma comunidade para se tornarem questões privadas, totalmente insignificantes para as demais pessoas imersas nas multidões dos principais centros urbanos.

Além disso, nas grandes cidades norte-americanas, um novo ingrediente foi adicionado ao caldeirão das transformações: a chegada de enormes contingentes de imigrantes. Cidades como Nova Iorque e Chicago foram expostas muito rapidamente a uma diversidade e pluralidade nunca antes imaginadas. A diversidade cultural, comportamental, culinária e religiosa ganhou proporções inéditas nos EUA daquele período. Se até o século XVIII as grandes levas de imigrantes eram de protestantes,<sup>7</sup> na segunda metade do século XIX houve uma alteração profunda no perfil desses imigrantes. Mesmo com a força do protestantismo norte-americano ainda marcante, a enorme quantidade de estrangeiros não-protestantes que chegava não permitia mais pensar os Estados Unidos como uma “nação

---

<sup>6</sup> Para se ter uma ideia desse crescimento, “em termos populacionais, em 1890, havia 26 cidades com mais de 100 mil habitantes. Em 1900, seis dessas cidades haviam ultrapassado a marca do milhão” (KARNAL, 2010, p. 157).

<sup>7</sup> A partir do século XVIII, junto com os avivamentos, outro fator que ajudou a moldar o cenário religioso norte-americano foram as ondas migratórias. Os imigrantes ajudaram a tornar o protestantismo norte-americano ainda mais plural, criando um ambiente de diversidade religiosa ainda sem precedentes no período, tendo em vista a história de uma Europa que vinha vivenciando uma série de conflitos e guerras religiosas. Apesar do radicalismo de líderes religiosos em algumas colônias – que acabou por criar cisões mesmo entre os puritanos da Nova Inglaterra – as 13 colônias foram vistas como uma opção de esperança para vários grupos de dissidentes religiosos europeus. E, também, como no caso dos holandeses, o interesse na colonização trouxe consigo as igrejas dos interessados na empresa colonial. Assim, vieram para os Estados Unidos a partir do século XVIII, calvinistas da Igreja Reformada Holandesa; vários grupos sectários surgidos no efervescente século XVII britânico, sendo o principal deles os quakers; alemães calvinistas do Palatinado; muitos batistas, inicialmente ingleses, mas depois também vieram suecos, letões etc.; algumas comunidades anabatistas do continente, principalmente, menonitas; pietistas moravianos; vários grupos luteranos etc. Um dos grupos mais destacado e numeroso de imigrantes foi de presbiterianos, principalmente irlandeses e escoceses.

protestante”. Na percepção de vários protestantes a grande “ameaça” eram os católicos, principalmente italianos e irlandeses. Para se ter noção desse crescimento, Marsden (1991, p. 14) afirma que, se entre 1860 e 1900 o número de membros das principais denominações protestantes cresceu de, aproximadamente, 5 milhões para 16 milhões de membros, o número de católicos quadruplicou com a chegada dos imigrantes: de 3 para 12 milhões. As metrópoles, portanto, estavam repletas de pessoas que não falavam inglês, não eram afeitas à leitura da Bíblia, não tinham o costume de “guardar o domingo”, algumas bebiam em excesso, várias gostavam de dançar e da “vida noturna” etc. O impacto dessa pluralidade foi muito forte para uma sociedade que ainda venerava os valores de uma moral herdeira dos puritanos. A própria identificação de valores como democracia, liberdade e igualdade com o protestantismo foi abalada. Tais valores precisavam ser sustentados não mais em um ambiente de brancos, anglo-saxões e protestantes, mas sim em um contexto extremamente plural. A “terra da liberdade” passou a conviver com a presença de discursos anticatólicos, antijudeus e anti-estrangeiros em geral. Muitos viam nos imigrantes uma ameaça à civilização e à herança dos “Pais Peregrinos”. Esses imigrantes também passaram a se identificar com a pobreza nas grandes cidades dos EUA: viviam em condições precárias, alguns recebiam muito pouco e eram explorados em seus empregos enquanto outros nem emprego tinham. O perfil social/religioso das novas metrópoles do norte começou a se desenhar, grosso modo, com uma grande camada de pobres imigrantes, em sua maioria católicos e/ou ortodoxos, e uma classe média/alta anglo-saxã e protestante.

A questão das grandes cidades foi apenas um dos *fronts* no qual a hegemonia da “América protestante” foi atingida. Se até esse período o protestantismo marcava a identidade e herança nacional norte-americana – onde, por exemplo, nas escolas públicas eram ensinados valores cristãos/protestantes juntamente com ideais iluministas sem maiores traumas – aos poucos começou a haver uma separação mais nítida entre o espaço público, o mundo do trabalho e a esfera religiosa. Max Weber (1982, p. 353) – que viveu e escreveu nesse mesmo período da virada do século XIX para o século XX – via o Ocidente moderno ser marcado por um “constante progresso do processo característico de ‘secularização’”, em que a religião perdia seu poder de controle sobre as instituições, sobre a regulação do dia a dia e era substituída por instituições de caráter laico. O Estado, a ciência, a economia, a educação e mesmo as relações familiares ganharam autonomia e não mais precisavam “pedir bênção” às igrejas. A religião perdia espaço e começou a ficar relegada, cada vez mais, ao privado e às

consciências individuais. Ela não era mais a grande narrativa capaz de integrar os diversos setores da atividade humana. De acordo com Pierucci (1997, p. 104),

após a perda de espaço e poder no aparelho de Estado laicizado, que implicou a perda material de uma série de bens e domínios eclesiásticos [...], vieram a galope a perda de chão ou de raízes na sociedade societalizada e a perda de alcance sobre a pluralização das esferas culturais autonomizadas; e daí, perda de influência no espaço público, perda de força e de autoridade sobre a vida cotidiana, perda de prestígio cultural na vida urbanizada [...].

Numa perspectiva weberiana, era o surgimento de uma nova dinâmica social no alvorecer de uma época em que os homens estariam destinados a conduzir suas atividades profissionais, a desfrutar do seu tempo de lazer e a buscar aperfeiçoamento intelectual com total indiferença “a Deus e aos profetas”.<sup>8</sup> Há uma progressiva retirada da presença da religião para fora dos muros das igrejas e um consenso cada vez maior de que o “lugar” dela, num contexto de pluralidade de modos de vida e concepções de mundo, é o da fé pessoal e das relações eclesiásticas e comunitárias. Weber observa, na Europa de sua época – algo que podemos constatar nas grandes metrópoles norte-americanas do início do século XX –, uma perda de “peso cultural” da religião nas sociedades capitalistas modernas. Em uma passagem de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o autor faz uma menção ao “estranhamento” do homem moderno da virada do século XIX para o século XX frente a um passado no qual o “além” ditava a vida das pessoas:

[...] Numa época em que o pós-morte era tudo, em que a posição social do cristão dependia de sua admissão à santa ceia e em que [...] a atuação do líder religioso na cura de almas, na disciplina eclesiástica e na pregação exercia uma influência da qual nós modernos já não somos capazes de fazer a menor ideia [grifo nosso], os poderes religiosos que se faziam valer nessa prática foram plasmadores decisivos do “caráter de um povo” (WEBER, 2004, p. 141).

Além do abalo social proporcionado pelo processo de urbanização e pelo ambiente de pluralidade fomentado pelas imigrações, o papel preponderante do protestantismo na cultura norte-americana também recebeu o impacto de uma série de questionamentos no meio científico/intelectual. É importante relembrar que a segunda metade do século XIX presenciou o surgimento de um conflito aberto entre “visões científicas” e “visões religiosas” de mundo.

---

<sup>8</sup> Em *A ciência como vocação*, é dito: “Os interesses interiores de um homem ‘musical’ verdadeiramente religioso jamais podem ser servidos se lhe ocultarmos, a ele e aos outros, o fato fundamental de que está destinado a viver numa época sem deus e sem profetas” (WEBER, 1982, p. 180). Encontramos uma tradução mais clara dessa passagem na epígrafe de um artigo de Antônio Flávio Pierucci (1998): “Estou certo de que não se presta nenhum serviço a uma pessoa que ‘vibra’ com a religião quando se esconde dela, como aliás dos demais homens, que seu destino é viver numa época indiferente a Deus e aos profetas.”

Até meados do século XIX, como bem observou Peter Harrison (2007, p. 6), “‘ciência’ e ‘religião’ não eram entidades independentes que podiam sustentar alguma relação positiva ou negativa entre si, e tentar identificar tais conexões é projetar para o passado um conjunto de preocupações que são tipicamente de nossa própria época”. A concepção de natureza como obra das mãos do Criador, expressa na citação anterior que fizemos do *McGuffey’s Eclectic Readers*, não entrava em choque com o pensamento de uma época onde “história natural e filosofia natural eram frequentemente buscadas por motivos religiosos, baseavam-se em pressupostos religiosos e, à medida que eram consideradas legítimas formas de conhecimento, tiravam suas sanções sociais da religião” (HARRISON, 2007, p. 5). Entretanto, especialmente a partir da publicação de *Origin of Species* de Charles Darwin, em 1859, a harmonia entre as “verdades” bíblicas e as “verdades” científicas foi rompida. A contestação dos primeiros capítulos do livro do Gênesis como sendo o fiel relato do surgimento do ser humano na Terra abriu uma enorme fissura na crença na Bíblia como a grande bússola espiritual, moral e histórica das classes médias urbanas dos Estados Unidos.

Para além das polêmicas desencadeadas pela biologia darwinista, a influência da tradição bíblica e das igrejas protestantes no ensino superior também entrou em decadência. Antes da Guerra Civil, os sacerdotes protestantes constituíam a grande maioria dos diretores dos *colleges* e, também, uma boa parte do corpo docente. Os cursos superiores contavam com disciplinas como “*moral science*” e “*evidences of Christianity*”. “Em meados do século [XIX], cientistas evangélicos proclamavam confiantemente as confirmações científicas da verdade bíblica. No final do século tudo isso parecia tão distante como a era dos dinossauros” (MARSDEN, 1991, p. 15).<sup>9</sup> Recorrendo novamente ao “olhar de época” de Max Weber, ao comentar sobre a diminuição do número de obras teológicas nas estantes das universidades norte-americanas, ele afirma que isso seria um reflexo de um esforço das direções de tais universidades para negar o seu passado vinculado às seitas protestantes.<sup>10</sup> Em uma passagem quase “profética”, ele diz ser tal processo

um traço singular daquela tendência geral à “secularização” da vida americana, que em prazo não longo terá dissolvido o caráter historicamente transmitido do povo e alterado por completo e em definitivo o sentido de

---

<sup>9</sup> No original: At midcentury evangelical scientists had confidently proclaimed the scientific confirmations of the Bible. By the end of the century all this seemed almost distant as the era of the dinosaurs”.

<sup>10</sup>De acordo com Commager (1969, p. 178), “em 1840, os presidentes de todas as Universidades importantes do país ou era um clérigo ou alguém preparado para a Igreja; um século mais tarde, nenhum clérigo adornava a cadeira presidencial de qualquer das maiores instituições educativas”.

muitas instituições básicas do país. Há que se recorrer aos pequenos *colleges* ortodoxos das seitas no interior (WEBER, 2004, p. 202).

O desenvolvimento da ciência era alardeado pelos iluministas tardios como a vitória do *sapere aude* kantiano contra o pensamento obscurantista e as formas tradicionais de se explicar o mundo. De acordo com Harrisson (2007), os ataques mais veementes à religião por parte dos cientistas datam da metade do século XIX. Se antes Voltaire e Hume criticavam os religiosos em seus escritos filosóficos, no século XIX, na busca de uma total independência da influência clerical em sua área de atuação, biólogos e geólogos afirmavam a necessidade de a ciência se impor a fim de libertar os homens da ignorância e da superstição. Se anteriormente os cientistas buscavam o reconhecimento e as bênçãos da religião e da teologia para seu trabalho, a partir do século XIX, e progressivamente ao longo do século XX, isso mudou. A autoridade dos cientistas se sobrepunha à dos sacerdotes em temas que não diziam respeito à vida espiritual.

Era um quadro que apontava para um incontornável processo de secularização da sociedade norte-americana. As classes médias urbanas precisavam agora compatibilizar seu protestantismo com outras “lógicas” em suas esferas de atuação – profissional, acadêmica, econômica, cultural etc. Apesar do crescimento do número de membros nas igrejas e da popularidade de uma série de pregadores, de fato podemos falar numa crescente autonomização das esferas do saber em relação à tradição religiosa, aos valores cristãos e ao protestantismo. Referências à Bíblia e à moral cristã tornavam-se cada vez mais “alienígenas” em discussões que não se referissem estritamente à vida espiritual das pessoas. A presença da religião e suas restrições morais nas práticas seculares das pessoas era progressivamente questionada. Por exemplo, a “guarda” do domingo – algo tão fundamental na tradição calvinista/puritana – foi sendo ignorada pelos comerciantes e o “dia do Senhor” foi se transformando no “dia do lazer”.

Entretanto, nas últimas décadas do século XIX os “ventos” dos avivamentos ainda sopravam nos Estados Unidos. A frequência às igrejas era alta, a devoção dos fiéis intensa e essa também foi a “época de ouro” das missões protestantes. De acordo com Butler (1992, p. 295), “depois de 1865 e, especialmente, após 1900, apesar das constantes advertências em relação à secularização e decadência [moral], os norte-americanos se voltaram cada vez mais

para as congregações e igrejas cristãs”.<sup>11</sup> Na senda do “protestantismo de consenso” da chamada era metodista,<sup>12</sup> podemos falar da predominância de uma tendência evangelical,<sup>13</sup> que via a experiência emocional individual como sinal de conversão e buscava reafirmar tal conversão num processo contínuo de “santificação”. É o período de declínio da influência da teologia calvinista e do formalismo do culto protestante, por um lado, e da consolidação da crença no livre-arbítrio do homem para “aceitar” ou não a salvação em Jesus, em um formato litúrgico cada vez mais informal e emocional, de outro. Entretanto, além dessas tendências que já vinham ganhando força desde os primeiros avivamentos, uma série de transformações internas estava ocorrendo no universo protestante norte-americano.

Uma alteração importante – e que viria a se tornar ainda mais fundamental no campo religioso norte-americano após o uso intensivo da mídia por lideranças religiosas a partir da

---

<sup>11</sup> No original: “after 1865 and especially after 1900, despite ceaseless warnings about secularization and decline, Americans increasingly turned to Christian congregations and church”.

<sup>12</sup> Se os avivamentos do século XVIII tiveram como centro irradiador a Nova Inglaterra dos congregacionais e seus pregadores calvinistas, o século XIX seria o “século dos metodistas”. De acordo com Reily (2003, p. 40), “quando da pequena criação da Igreja Metodista Episcopal em 1784, havia menos de 15 mil metodistas nos Estados Unidos; nos meados do século XIX, estes já constituíam a maior Igreja do país”. Além da mensagem mais acessível e da sua identidade com a teologia/prática dos avivamentos, o metodismo se adaptou melhor ao período de expansão da “fronteira”, com a expansão do país rumo ao oeste. Diferentemente das engessadas estruturas eclesiais e da pesada instrução teológica dos congregacionais, presbiterianos e episcopais, o pregador metodista itinerante (*circuit rider*), com sua pouca instrução formal e sermões extremamente simples, fazia parte, de maneira geral, da mesma camada social dos grupos da fronteira. Enquanto a expansão para o oeste prosseguiu e as comunidades criadas ainda não haviam se estruturado, os grupos metodistas floresceram com suas já mencionadas organizações em sociedades de leigos – que podiam se reunir na casa de algum dos “irmãos”, sem necessidade de construção de um templo próprio - que contavam com a “orientação espiritual” dos *circuit riders*. Também foi prática corrente a organização de *camp meetings*, espécie de acampamento/retiro espiritual, onde, durante alguns dias, os fiéis se reuniam para uma série de pregações, orações e cânticos – inclusive há uma série de relatos de experiências de êxtase religioso no ambiente informal desses acampamentos. O sucesso dos metodistas durante o século XIX foi muito maior que o simples aumento do número de membros em suas igrejas e grupos. As práticas e doutrinas metodistas começaram a ser assimiladas pelas outras igrejas que “consciente ou inconscientemente, sofriam a influência metodista” (REILY, 2003, p. 40). O chamado Segundo Grande Avivamento, cujo ápice foi em torno da década de 1830, foi profundamente marcado pela “Era Metodista”, mesmo que alguns dos seus principais expoentes, como Charles Finney, fosse de origem calvinista. Finney levou a lógica dos *camp meetings* para as grandes cidades em suas séries evangelísticas que duravam vários dias. Nessa época, ganharam ainda mais espaço as pregações profundamente emocionais; a utilização de novos métodos para levar a mensagem ao público, o uso intensivo da música como ferramenta evangelística e devocional (com ritmo, métrica e letras cada vez mais acessíveis); o foco cada vez maior no indivíduo e em seu livre arbítrio em relação à salvação e o “calvinism was ‘modified’ almost beyond recognition by the emphasis placed on their interpretation of ‘free-will’”. (MEAD, 1954, p. 308). Ainda segundo Mead, as práticas dos avivalistas foi ganhando um aspecto cada vez mais pragmático, deixando a ortodoxia teológica em um segundo plano: “Finney and his friends justified their ‘new measures’ largely on the ground that they got results, namely conversions” (MEAD, 1954, p. 308).

<sup>13</sup> O uso do termo *evangelical* é um pouco controverso e pode levar a certas compreensões equivocadas. O termo em contextos e períodos diferentes pode ter significados diferenciados. Quando utilizamos o termo ou os termos dele derivados neste trabalho, nos referimos a um tipo de protestantismo herdeiro do pietismo e dos avivamentos dos séculos XVIII e XIX cujo foco era a conversão individual e a busca de uma vida santificada. Embora o metodismo seja a denominação mais identificada com essa tendência, ela estava presente em todas as denominações norte-americanas do período e representava uma tendência hegemônica no protestantismo da época.

década de 1920 – foi o fortalecimento da posição dos grandes pregadores em detrimento da força tradicional das denominações.<sup>14</sup> A experiência dos avivamentos tirou o foco das pregações teologicamente densas feitas por sacerdotes com formação intelectual qualificada e passou a valorizar os pregadores que conseguiam fazer uso de “instrumentos e técnicas para levar pessoas a terem uma experiência religiosa que as conduzisse a um estado de êxtase religioso e a um relacionamento imediato com Deus” (VELASQUES FILHO, 2002, p. 82). De acordo com Richard Hofstadter (1963, p. 86), “o trabalho dos ministros tendia a ser julgado em uma única área – a quantidade de almas salvas em números mensuráveis”.<sup>15</sup> Se esse foco nos grandes pregadores é herdeiro da ênfase conversionista dos avivamentos, o crescimento das cidades norte-americanas fez com que tal tendência fomentasse algumas modificações na dinâmica do protestantismo, especialmente no norte do país. A busca das pessoas por “bons pregadores” deu início a uma espécie de “trânsito religioso”, onde a filiação tradicional a uma igreja era trocada, sem “maiores cerimônias”, por congregações dos pastores mais “badalados”. E, por sua vez, as próprias congregações locais procuravam por pregadores avivados que trouxessem “renovação espiritual” para a comunidade e enchessem os bancos dos templos.<sup>16</sup>

No ambiente rural, onde normalmente, como dissemos, havia uma ou poucas igrejas – sendo algumas cidades caracterizadas pela hegemonia de uma determinada denominação –, não existia essa crescente possibilidade de escolha. No máximo, os fiéis podiam pressionar as lideranças das congregações para que buscassem um pastor mais “avivado”, disposto a se instalar na região. Via de regra, as pessoas nasciam e morriam na mesma comunidade religiosa. Por outro lado, no crescente ambiente urbano, os vínculos tradicionais dos

---

<sup>14</sup> Diferenciando-se das já clássicas definições de igreja e seita herdeiras das interpretações de Max Weber e Ernst Troeltsch, a noção de denominação está intimamente relacionada à história do campo religioso norte-americano. De acordo com Cerveira (2011, p. 107): “A denominação se distingue da igreja à medida que não pretende abarcar a totalidade dos cristãos de uma determinada região, mas baseia sua relação com o fiel na adesão voluntária e na exigência da manutenção de determinados comportamentos, crenças e valores que formam a base identitária da denominação. Afasta-se da seita, no sentido comum atribuído ao termo, à medida que não pretende ser a única expressão verdadeira da igreja invisível, embora se considere, geralmente, a melhor e mais correta maneira de vivenciar a dimensão comunitária da religiosidade. Do ponto de vista institucional, é possível dizer que a denominação é tolerante, porém aproxima-se do conceito weberiano de seita, em suas congregações locais, no que se refere à adesão voluntária e à possibilidade da exclusão do membro: caso este não se coadune com algum dos elementos da tradição que a caracterizam, sejam eles teológicos, litúrgicos ou morais”. Sobre o denominacionalismo nos Estados Unidos, ver: SANDEEN, Ernest R. The distinctiveness of American denominationalism. *Church History*, v. 45, n. 2, 1976. p. 222-234; MEAD, Sidney E. Denominationalism: the shape of Protestantism in America. *Church History*, v. 23, 1954. p. 291-320; NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Aste, 1992.

<sup>15</sup> No original: “the work of the minister tended to be judged by his success in a single area – the saving of souls in measurable numbers”.

<sup>16</sup> De acordo com Mead (1954, p. 310), “the stock answer to decline and apathy in a local church was to import a forceful revivalist to ‘revive us again!’”.

indivíduos iam perdendo sua pujança, e a sua “lealdade” a uma determinada comunidade religiosa era transferida para o pregador que mais lhes agradava (não necessariamente da mesma denominação). Portanto, se podemos falar de um fortalecimento das igrejas como um todo, com o crescimento do número de membros, também vai se tornando cada vez mais notório o enfraquecimento das estruturas eclesiásticas tradicionais das denominações protestantes. O final do século XIX foi marcado pelas campanhas evangelísticas nacionais de figuras como Dwight L. Moody, com suas pregações simples e cheias de emocionalismo que cativavam seus ouvintes. Ele foi a mais importante liderança religiosa norte-americana do final do século XIX e conseguiu se colocar acima dos conflitos e divergências denominacionais construindo “seu próprio império evangelístico, livre do controle eclesiástico” (MARSDEN, 1991, p. 23).<sup>17</sup>

Esse período foi marcado não apenas pelos pregadores avivalistas e sua mensagem que apelava para as emoções das pessoas. Foi também uma época de grande engajamento e mobilização. Surgiram diversas iniciativas interdenominacionais e formaram-se várias organizações paraeclesiásticas – algumas em torno de figuras de destaque como Moody e outras menores fundadas por leigos e/ou sacerdotes, no espírito de associacionismo voluntário. Em termos de questões eclesiásticas, essas entidades se formaram para fomentar uma série de atividades: dar suporte a missões; produção e distribuição de Bíblias e livretos evangelísticos; apoio às Escolas Dominicais (*Sunday-school movement*) para a instrução religiosa das crianças etc. Além dessas atividades estritamente “evangelísticas”, grupos religiosos organizaram uma série de “cruzadas” para combater certos “pecados sociais” que estariam degradando a moralidade da nação. Se as organizações que se mobilizaram para condenar as constantes violações do “dia do Senhor” não obtiveram grande êxito, o mesmo não podemos dizer do *temperance movement* para a proibição da venda de bebidas alcoólicas. A bebida era vista, na época, como um grande problema social e moral das grandes cidades. O movimento ganhou força e superou as divisões denominacionais, pois era uma questão que unia liberais e conservadores e até mesmo protestantes e católicos (MARSDEN, 1991, p. 25). Os vários anos de mobilização surtiram efeito com o estabelecimento da chamada “Lei Seca” que passou a vigorar em 1919, sustentando-se até 1933.

---

<sup>17</sup> No original: “his own evangelistic empire, free from ecclesiastical control”.

## 2.2 - Teologia e modernidade

### 2.2.1 - As raízes do liberalismo teológico

Todas essas transformações são importantíssimas para se entender o surgimento e os primeiros desenvolvimentos do fundamentalismo. Entretanto, as questões que deram início à mobilização do movimento que, a partir do final da década de 1910, passou a se identificar com o adjetivo fundamentalista, surgiram no terreno das discussões teológicas. A justificativa inicial dos primeiros passos do que viria a ser chamado de movimento fundamentalista foi uma suposta necessidade de reação da ortodoxia cristã contra as contestações que certas doutrinas bíblicas começaram a sofrer a partir da utilização de métodos científicos na interpretação e análise dos textos sagrados.<sup>18</sup> O conflito que daria início às discussões sobre as questões em torno das quais se uniriam os que viriam a ser chamados fundamentalistas ocorreu dentro dos muros dos seminários e das cúpulas das igrejas protestantes, tendo como ponto de partida a presbiteriana escola teológica de Princeton. Em síntese, contra o que os teólogos conservadores<sup>19</sup> da Escola de Princeton lutavam? O inimigo foi chamado por eles de modernismo teológico (ou liberalismo teológico).

O que os conservadores entendiam (e ainda entendem) como liberalismo ou modernismo teológico, na realidade, era algo extremamente multifacetado e englobava escolas e tradições teológicas que, inclusive, se opunham entre si.<sup>20</sup> Teólogos com influência do romantismo,<sup>21</sup> pensadores da “esquerda hegeliana”, neo-kantianos, liberais propriamente

---

<sup>18</sup> Como veremos a questão da hermenêutica bíblica é fundamental para entender as controvérsias teológicas do século XIX. De acordo com Braaten (2002, p. 43), “Na teologia contemporânea a tarefa da interpretação é comumente designada de hermenêutica. Deve haver um confronto com os textos e tradições da fé cristã por causa de seu sentido, em primeiro lugar em termos de seu contexto original, e, em segundo lugar, em termos do contexto contemporâneo do intérprete. [...] Tradicionalmente, a hermenêutica era definida, num sentido restrito, como o sistema de regras a serem seguidas na exegese bíblica. No debate moderno, a hermenêutica trata mais amplamente de todas as condições implicadas na interpretação da história e de documentos históricos”. Para uma discussão mais aprofundada sobre a hermenêutica teológica, ver: PANASIEWICZ, Roberlei. *A virada hermenêutica da teologia*. In: PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007, p. 19-101.

<sup>19</sup> No sentido aqui colocado, conservadorismo em termos teológicos seria uma defesa da teologia tradicional (no caso calvinista) frente às propostas “modernizantes” da(s) teologia(s) liberal(is).

<sup>20</sup> Apesar de estarmos cientes do equívoco de rotular todas as correntes de renovação da teologia do século XIX como liberais – como se tratasse de uma única escola de pensamento teológico –, ao longo do trabalho utilizaremos a expressão teologia liberal, liberalismo, modernismo etc. para nos referirmos às perspectivas teológicas contra as quais se opunham os fundamentalistas/conservadores.

<sup>21</sup> De acordo com Marsden (2001, p. 88-89), a perspectiva do romantismo (cuja “most important emphasis was the primacy of the spiritual over the material dimension of ordinary reality”) no campo da religião “typically stressed that the superior spiritual dimension of reality could be discovered in ordinary experience only if individuals remained open to the subjective, intuitive, imaginative and emotive dimensions of their experience.

ditos e, posteriormente, neo-ortodoxos, barthianos etc. recebiam o mesmo rótulo: modernistas (ou liberais). Não é nosso objetivo aqui traçar um histórico geral e discutir os argumentos dessas tendências. Nós nos limitaremos a apresentar um breve panorama das principais polêmicas e discussões surgidas no protestantismo alemão do século XIX que, ao chegarem aos seminários das grandes denominações norte-americanas, deram início a uma série de confrontos e debates.

As raízes das novas tendências teológicas na Alemanha devem ser buscadas, por um lado, no iluminismo setecentista e, por outro, nos movimentos de renovação espiritual desse período, mais especificamente no pietismo. Apesar de, num primeiro momento, parecer paradoxal a influência conjunta de um movimento “ultra-espiritualizado” e de outro com tendências racionalizantes, tanto o iluminismo quanto o pietismo se insurgiram contra o dogmatismo da ortodoxia reinante no protestantismo alemão<sup>22</sup> da época e, também, colocavam o indivíduo no centro de suas preocupações. Como dito anteriormente, o pietismo se manifestava contra a frieza das pregações, contra o foco no confessionalismo e advogava uma religiosidade menos “racionalista”, cujo objetivo deveria ser a transformação da vida das pessoas a partir de uma experiência de conversão individual e de busca de “santificação”. O espírito das luzes condenava as crenças que não passassem pelo crivo da razão e conclamava as pessoas a não aceitarem verdades dogmáticas da religião irrefletidamente.

Um bom exemplo dessa síntese entre elementos pietistas e racionalismo iluminista na teologia é a obra do filósofo e teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834).<sup>23</sup> Ao sobrepor a

---

One could intuitively see through the natural to the transcendent. Thus, special revelations became relatively less important, while the creative dimensions of each unique individual became relatively more important”.

<sup>22</sup> Sobre a ortodoxia luterana pós-Reforma, cf. HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Confessionalização e Ortodoxia Luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII. *Ciências da religião* (Mackenzie. Online), v. 7, p. 5-27, 2009.

<sup>23</sup> A mais importante obra de Schleiermacher que gerou uma série de discussões e controvérsias e – concordando-se ou discordando-se dela – deu início a um século de profundas transformações na reflexão teológica foi *Sobre a religião* (1799). *Sobre a religião* apontava no sentido da definição de um campo próprio para a religião, diferenciando-a tanto da moral quanto da metafísica (podemos dizer, também, do pensamento racional e científico moderno). O termo recorrentemente usado por Schleiermacher em sua obra é “metafísica”, mas, como o autor diz que “ela classifica o universo e o divide em tais e quais seres, investiga as causas do que existe e deduz a necessidade do real, ela extrai de si mesma a realidade do mundo e suas leis [...]” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29), podemos alongar essa “lógica” no sentido de uma separação de esferas entre o religioso e o que modernamente chamamos de científico. Em relação às discussões da metafísica, a religião deveria “recusar a tendência de estabelecer seres e a determinar naturezas, a perder-se em uma infinidade de razões e deduções, a investigar as últimas causas e a formular verdades eternas”. E, em relação à moral – que “desenvolve a partir da natureza do homem e de sua relação com o universo um sistema de deveres” e “prescreve e proíbe ações com um poder ilimitado” –, “a religião tão pouco tem de intentar isto; não deve servir-se do universo para deduzir deveres, ela não deve conter nenhum código de leis” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29-30). Não tendo o objetivo nem de explicar o Universo e nem de aperfeiçoar o mundo – estabelecendo direitos, deveres e restrições, a verdadeira “essência” da religião seria um senso de absoluta

experiência religiosa do indivíduo à confissão das “doutrinas corretas”, vemos em Schleiermacher o estabelecimento de um primado da consciência pessoal nas questões religiosas – podemos notar aí um ponto de contato tanto com as ênfases dos movimentos de renovação espiritual quanto com as modernas noções de liberdade e autonomia –; uma superação do confessionalismo e do biblicismo,<sup>24</sup> sendo tal “experiência do divino” algo não limitado ou intermediado pelas formulações de dogmas, doutrinas ou interpretações canônicas de textos sagrados; um impulso à autonomização das esferas do saber ao buscar delimitar áreas distintas de atuação para a religião, a moral e o pensamento científico; e, “esticando” um pouco mais tal percepção, podemos perceber uma abertura para o reconhecimento de religiosidades “autênticas” fora do cristianismo oficial, dado que o cerne do verdadeiro sentimento religioso não é confessar que se crê em “Deus-Pai, todo poderoso, Criador do céu e da terra e em Jesus Cristo, seu único filho [...]”.

Outra obra de grande repercussão no campo teológico foi *A vida de Jesus* (1835) de David Friedrich Strauss (1808-1874). A análise crítica dos Evangelhos feita por Strauss impactou toda uma geração de pensadores alemães.<sup>25</sup> O cerne de seu argumento era a ideia de que o Jesus dos Evangelhos não é histórico e sim mitológico. De acordo com Strauss (1869, p. 11-12):<sup>26</sup>

Um elemento importante em todos os registros religiosos é a história sagrada. Uma história dos eventos nos quais o divino entra, sem intermediários, no humano. O ideal assumiria, assim, uma corporificação imediata. Mas, como o progresso cultural consiste, principalmente, no reconhecimento da existência de uma cadeia de causas e efeitos conectando os fenômenos naturais, a mente humana, em seu desenvolvimento, tem se tornado cada vez mais consciente daquelas conexões que são indispensáveis para a realização do ideal. Portanto, as discrepâncias entre a cultura moderna e os registros antigos, no que diz respeito à sua dimensão histórica, torna-se tão evidente que a crença na intervenção direta da divindade nos assuntos humanos perde sua plausibilidade.<sup>27</sup>

---

dependência do divino e não a crença na verdade de uma série de assertivas teológicas ou a obediência a determinados valores morais. Essa religiosidade filha do romantismo afirma que “o homem pio é aquele capaz de construir um senso pessoal de unidade em relação ao ‘infinito’, o qual é mediado pela intuição e pelo sentimento” (MATA, 2013, p. 141).

<sup>24</sup> Concepção de que apenas o texto bíblico, interpretado literalmente, seria a base da fé e orientadora da prática dos cristãos.

<sup>25</sup> De acordo com Sérgio da Mata (2013, p. 140), “nenhum alemão inteligente daquela época (de Karl Marx a Friedrich Nietzsche) deixou de ler Strauss”.

<sup>26</sup> A publicação original em alemão é de 1835. Utilizamos como fonte a edição norte-americana de 1869.

<sup>27</sup> No original: “A main element in all religious records is sacred history; a history of events in which the divine enters, without intermediation, into the human; the ideal thus assuming an immediate embodiment. But as the progress of mental cultivation mainly consists in the gradual recognition of a chain of causes and effects connecting natural phenomena with each other; so the mind in its development becomes ever increasingly

Portanto, a ideia do Deus encarnado que nasceu de uma virgem, que andava sobre as águas, multiplicava peixes e pães, transformava água em vinho, fazia paralíticos andarem etc. seria uma invenção posterior da Igreja e fruto de uma visão mitológica de mundo. Para o homem moderno, emancipado das superstições e credices pela “luz da razão”, essas crenças não fariam mais sentido. Jesus, de fato, teria sido apenas um homem com uma grande sensibilidade religiosa e que ensinava sobre o amor a Deus e o amor ao próximo. Além disso, Strauss também contestava a autoria dos Evangelhos canônicos pelos apóstolos, o que fortalecia seu argumento de que a vida e os feitos do Jesus das Escrituras seria muito mais fruto das crenças que foram se consolidando entre as primeiras gerações de cristãos do que um relato histórico fiel do que de fato se passou.

A teologia alemã do século XIX tornou-se, cada vez mais, marcada por uma progressiva “humanização” da figura de Jesus.<sup>28</sup> O Cristo dos milagres foi se tornando uma impossibilidade. Para que o cristianismo tivesse alguma relevância no mundo moderno era necessário que ele fosse “despido” de toda a sua carga mítica e sobrenatural. Mas, por outro lado, também havia uma crença de que não se poderia jogar fora o “bebê” junto com a “água do banho”. Acreditava-se na importância do cristianismo como um elemento essencial na formação da cultura ocidental e exaltavam-se os valores considerados como herança da moral cristã, como a fraternidade entre os homens, o amor ao próximo, a justiça, o autocontrole etc.

Na segunda metade do século, o foco numa ênfase contemplativa da “teologia da experiência” de Schleiermacher perde espaço para discussões centradas na relação entre fé e história. Paul Tillich (1986) afirma que a escola teológica “neo-kantiana” (que tinha em

---

conscious of those mediate links which are indispensable to the realization of the ideal; and hence the discrepancy between the modern culture and the ancient records, with regard to their historical portion, becomes so apparent that immediate intervention of the divine in human affairs loses its probability”.

<sup>28</sup> Nesse sentido, é importante mencionar alguns argumentos da tradição da “esquerda hegeliana”, mais precisamente de Ludwig Feuerbach e Karl Marx, que tiveram um grande impacto nas novas concepções sobre o papel da religião na sociedade. O mencionado processo de “humanização” de Jesus ganhou mais um forte impulso com a publicação de *A essência do cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach. De maneira sucinta, o argumento de Feuerbach é o de que a religião é uma espécie de “espelho” dos homens. O pensamento sobre Deus, na verdade, é uma reflexão dos homens sobre si mesmos. Na apresentação que faz na edição brasileira de *Preleções sobre a essência de religião*, Rubem Alves diz que, na ótica de Feuerbach, “a teologia é um retrato do homem” (*In* FEUERBACH, 1989, p. 8). A influência da perspectiva de Feuerbach aparece nas discussões iniciais de Karl Marx sobre a religião. Ao longo de sua obra, Marx foi, progressivamente, se afastando da influência direta de Feuerbach para iniciar uma reflexão própria sobre o papel da religião na sociedade, especialmente ao caracterizá-la como uma forma de ideologia social e materialmente condicionada (sobre a análise marxista da religião, especialmente no pensamento de Marx e Engels, ver: LOWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, n. 43, 1998, p. 157-222. Para Marx, a religião seria uma espécie de escape dos homens oprimidos que, frente às adversidades da vida, buscavam um sentido para o sofrimento presente nas recompensas aguardadas no pós-morte. O homem seria o princípio, meio e fim da experiência religiosa.

Albert Ritschl e Adolf Von Harnack seus principais expoentes) buscou, por um lado, aplicar o método histórico aos textos bíblicos (criticando as fontes, contextualizando as crenças, analisando os acréscimos posteriores aos textos etc.) e, por outro, fundamentar a fé a partir dos resultados dessa pesquisa. Procurava-se pela mensagem do Jesus histórico e não do Jesus da tradição religiosa. Tal enfoque desconstruiu a perspectiva mística, a historicidade dos milagres e a fundamentação dos dogmas. O que restava então do cristianismo? Tillich observa que o resultado foi a conclusão de que a “religião é acima de tudo baseada na moral. A religião seria, pois, a força que nos capacita a ser pessoas morais. A religião fundamentaria o poder do comportamento ético” (TILLICH, 1986, p. 203). Os valores da moral cristã – que agora independeriam da crença na deidade de Cristo – deveriam orientar o homem em sua busca por se impor sobre as pressões da natureza. A “salvação” estaria na “vitória” do espírito (que poderia ser lido como razão) sobre os instintos.<sup>29</sup> Ao contrário da ótica de Schleiermacher, religião seria mais “ação” e menos “sentimento”.

Talvez o principal representante dessa teologia liberal<sup>30</sup> seja Adolf Von Harnack, cuja obra *História do Dogma* teve grande impacto tanto na teologia quanto na pesquisa histórica da última década do século XIX. Na sua busca pela “essência do cristianismo”, Harnack, nos sete volumes de sua obra, procurou denunciar os acréscimos feitos pelas gerações de cristãos que sucederam aos contemporâneos de Cristo<sup>31</sup> e que “transformaram a religião de Jesus, entendida como o Reino do amor de Deus, em religião acerca de Jesus, um ser preexistente que expia vicariamente os pecados. O cerne do cristianismo está envolto em lixo metafísico” (DREHER, 2006, p. 150). O cristianismo que o homem do século XIX conhecia seria algo muito distante da mensagem realmente pregada por Jesus. Os dogmas que foram se afirmando nos primeiros concílios foram construídos a partir de conceitos da filosofia helênica que não faziam sentido para pescadores da Galiléia do início do século I.<sup>32</sup> O Evangelho, despido de

---

<sup>29</sup> Encontrou-se uma espécie de “Jesus kantiano” – “o pico mais alto da grandeza humana” de acordo com Renan (2003, p. 405) – que serviria de “fundamentação teológica” para orientar indivíduos moralmente disciplinados, fortes e ativos – adequados ao espírito liberal da época. “Ligava-se a elementos liberais presentes nas estruturas sociais e políticas; ao pensamento autônomo das ciências e à rejeição de qualquer autoridade” (TILLICH, 1986, p. 205).

<sup>30</sup> Essa seria a escola teológica liberal propriamente dita. Nesse sentido é que afirmamos, anteriormente, que o uso do termo “teologia liberal” por grupos fundamentalistas, na verdade, é uma referência a um grupo extremamente heterogêneo. Há uma distância enorme, por exemplo, entre as perspectivas teológicas de Schleiermacher e Von Harnack.

<sup>31</sup> Harnack e vários outros teólogos, nesse sentido, vêm o surgimento da “religião cristã” baseada mais nas interpretações de São Paulo e seus seguidores sobre a mensagem de Jesus do que na própria mensagem do messias.

<sup>32</sup> Harnack reforçou sua perspectiva numa série de conferências que foram publicadas com o nome de *O que é cristianismo?* (1899), obra que fez um sucesso estrondoso na época, sendo traduzida em vários idiomas. O autor

sua ressignificação feita a partir de uma chave de pensamento helênica, nos mostra “o valor da alma humana, da humildade, da misericórdia, da pureza, da cruz e da insignificância dos bens terrenos e da ansiedade perante as coisas que constituem a vida no mundo” (HARNACK, 2014, p. 111).<sup>33</sup> E é nessa linha que Harnack fala da atemporalidade da mensagem cristã (sobre a paternidade de Deus, a fraternidade entre os homens e o reino de um Deus de amor),<sup>34</sup> em uma época que não mais se acreditava nos milagres:

Não há dúvida de que o mundo e a história onde o Evangelho surgiu eram bem diferentes do que conhecemos, e não podemos trazer de volta o tempo passado e nem mesmo o desejamos. [...] Tenho tentado demonstrar que seus elementos essenciais estão acima do tempo. Não apenas o Evangelho transcende o tempo, mas, também, o homem a quem o Evangelho se dirige. Trata-se do ser humano que, apesar do progresso e do desenvolvimento, nunca muda em sua estrutura interior e nas relações fundamentais com o mundo externo. Sendo assim, o Evangelho continua atual também para nós (HARNACK, 2014, p. 113).

O liberalismo teológico apontava para uma fé “no mundo” e não para experiências místicas ou busca de recompensas na eternidade. A religião como *práxis* moral teria o potencial de tornar o mundo um lugar melhor e mais fraterno. Se, por um lado, seria arriscado considerar autores como Harnack pós-milenaristas ou a-milenaristas – dado que essa

---

reafirma sua visão de que a formação de uma série de “doutrinas corretas” sobre Cristo e seu significado ganhou tanta importância que acabou por perverter a simplicidade e a pureza da verdadeira mensagem do evangelho. Essa mensagem não era “um sistema teórico de doutrinas ou filosofia do universo. É doutrina apenas quando proclama a realidade de Deus Pai”.

<sup>33</sup> Posteriormente, o pensamento de Harnack começou a perder força juntamente com as “desilusões” da Primeira Guerra e, também, com a percepção dos limites de um cristianismo baseado no método histórico-crítico. Veremos mais adiante os ataques dos fundamentalistas a certas concepções da teologia liberal, mas a crítica não veio somente de grupos teologicamente conservadores. Autores como Albert Schweitzer e Ernst Troeltsch criticaram a ideia de que se poderia, através do estudo da história, encontrar a mensagem original de Jesus, a essência do cristianismo, a revelação de Deus ou a confirmação da fé. Esta passagem de *A busca do Jesus histórico* de Schweitzer – publicado originalmente em 1906 – dá uma boa noção da crítica que foi feita às interpretações “liberais” de Jesus de Nazaré: “O estudo da vida de Jesus tem tido uma história curiosa. Esse pôs-se a caminho da questão do Jesus histórico, crendo que quando o tivesse encontrado poderia trazê-lo facilmente para nosso tempo como um Mestre e Salvador. [...] Mas Ele não permaneceu parado; Ele passa por nosso tempo e retorna ao Seu. O que surpreendeu e causou espanto à teologia dos últimos quarenta anos [1860-1900] foi que, a despeito de toda interpretação forçada e arbitrária, ela não poderia mantê-lo em nosso tempo, e teve que deixá-lo partir. [...] O fundamento histórico do cristianismo construído pela teologia moderna, liberal e racionalista, não existe mais [...]. O equívoco foi supor que Jesus pudesse vir a significar mais para nosso tempo ao entrar neste como um homem como nós. Isto não é possível. Primeiramente porque tal Jesus jamais existiu. E segundo porque embora o conhecimento histórico possa, sem dúvida, introduzir maior clareza a uma vida espiritual existente, ele não poderá chamar a vida espiritual à existência” (SCHWEITZER, 2005, p. 480). Não haveria nada de eterno. Os valores “projetados” na figura de Jesus pelos neokantianos o destituíram de sua natureza divina mas, por outro lado, acabaram por “criar” um personagem alemão e iluminista na Palestina do século I (tão mitológico quanto o Deus-homem). De fato, “a partir de uma perspectiva moderna, Jesus não era um *gentleman*, mas um fanático religioso que esperava o fim iminente do mundo” (DREHER, 2006, p. 150).

<sup>34</sup> Harnack dizia que as primeiras gerações de cristãos começaram a elaborar doutrinas que não eram encontradas na mensagem original de Jesus, que era sobre a vinda do Reino. Tillich (1986, p. 209) afirma que, na perspectiva de Harnack, “Reino queria dizer o estado em que Deus e o indivíduo se encontram numa relação de perdão, aceitação e amor”.

classificação não lhe era familiar –,<sup>35</sup> por outro, podemos afirmar que o pré-milenarismo representava a antítese do pensamento liberal. Como herdeira do espírito iluminista e da noção de progresso, a escatologia liberal não aguardava por intervenções sobrenaturais de Deus para o início de um novo tempo.<sup>36</sup> A perspectiva liberal condenava todo escapismo e conclamava os homens a um cristianismo, acima de tudo, prático. A construção do “reino” seria possível, tendo os citados “valores atemporais” do cristianismo como base, numa espécie de “federação dos povos” kantiana.

As transformações e novas perspectivas teológicas que surgiram ao longo do século XIX foram muito mais amplas do que nossa breve abordagem conseguiu apresentar. Mas, de maneira bem sucinta, podemos elencar algumas das principais ênfases e pressupostos. Uma que já mencionamos é a noção de que há uma enorme descontinuidade entre o que Jesus de Nazaré foi (caso ele tenha de fato existido) e o que a Igreja ensinou sobre ele. O diálogo entre a teologia e o espírito das Luzes se refletiu: 1) na aceitação das leis naturais como reguladoras do funcionamento do mundo, negando a veracidade das intervenções sobrenaturais (milagres); 2) na busca de tornar o cristianismo relevante para o homem moderno ao tentar compatibilizá-lo com as verdades científicas; 3) a adoção de métodos e técnicas das ciências (história, antropologia e arqueologia, por exemplo) para a análise dos textos sagrados, contextualizando-os, fazendo a crítica das fontes, utilizando a metodologia da história comparada das religiões (buscando desmistificar certas singularidades afirmadas pelas igrejas) etc.

### ***2.2.2 - Modernidade e teologia nos Estados Unidos***

Como discutido no capítulo anterior, o protestantismo norte-americano do período revolucionário estava longe de partilhar uma raiz comum e um enfoque teológico unificado. Apesar dos consensos em torno de ideais como liberdade e democracia, as percepções de cristianismo de figuras como Jefferson e Franklin estavam bem distantes daquelas da ortodoxia calvinista. O racionalismo iluminista, a visão deísta e mesmo certo ceticismo já se faziam presentes entre as elites intelectuais e políticas da Nova Inglaterra. A ideia de uma

---

<sup>35</sup> Essa divisão entre os assumidamente pré-milenaristas e pós-milenaristas está muito ligada aos conflitos entre teólogos norte-americanos, sendo pouco usual no contexto da teologia europeia.

<sup>36</sup> De acordo com Timothy Weber (1979, p. 40), “because of its evolutionary framework, theological liberalism blurred the distinction between nature and super-nature. It stressed continuity, process, gradual change. Liberalism did not deny the existence of a personal God (though some forms of it did), but it did tend to downplay the supernaturalism of the earlier tradition. Its God was committed to historical development and had decided not to intervene”.

religião racional, livre de superstições e dogmatismos, já tinha precursores no grupo latitudinariano<sup>37</sup> dentro do anglicanismo e era vista com bons olhos por parte da elite. Diferentemente da Europa, onde a renovação teológica surgiu especialmente entre acadêmicos e teólogos luteranos – e alguns reformados – que permaneceram em suas igrejas, nos Estados Unidos as visões “liberais” de cristianismo, num primeiro momento, foram abrigadas dentro de um movimento religioso que veio a se tornar uma igreja: o unitarianismo.<sup>38</sup> Além de uma visão mais aberta de teologia e sua negação da doutrina da Trindade, Butler (1992, p. 220) afirma que as principais características do unitarianismo eram “uma visão extremamente positiva do ser humano, a salvação universal, [...] fascínio com a ciência, e uma tendência à sistematização – em sintonia com o otimismo político da época”.<sup>39</sup> Entusiasmado com o sucesso da nova república que surgia, o unitarianismo se difundiu entre uma parte da elite intelectual e econômica da Nova Inglaterra, especialmente nos arredores de Boston – onde, inclusive, controlavam o Harvard College –, combinando otimismo iluminista e alguns ensinamentos do protestantismo tradicional. Uma figura conhecida dentro do unitarianismo foi Ralph Waldo Emerson (1803-1882), que inclusive chegou a ser um sacerdote unitariano.<sup>40</sup> Apesar de seu tamanho bem reduzido frente às outras denominações, o unitarianismo conseguiu exercer uma grande influência sobre o ambiente cultural das elites norte-americanas de meados do século XIX.

Antes de darmos prosseguimento a este “exercício de contextualização” do surgimento do movimento fundamentalista, façamos um breve apanhado das transformações no campo

---

<sup>37</sup> De acordo com Pocock (2003, p. 418), o objetivo dos latitudinarianos “era estabelecer uma religião racional e sociável que não desse espaço para os padres governarem o mundo em nome de uma autoridade especial, ou para os profetas o iluminarem e o transformarem em nome de uma liberdade especial. Seria uma religião da moralidade prática, mais do que da especulação teológica, eclesiológica ou política – uma religião que se praticaria vivendo e morrendo sacrossantemente neste mundo, e não erigindo princípios para governá-lo ou rebelar-se contra ele”.

<sup>38</sup> É importante ressaltar que o unitarianismo norte-americano representou uma novidade no sentido de se organizar como uma igreja com uma representatividade e influência consideráveis. Ideias antitrinitárias já faziam parte do pensamento de vários “hereges” ao longo da história do cristianismo. O mais conhecido no período pós-Reforma foi Faustus Socinus (1539-1604), que difundiu suas percepções de que Deus é uma única pessoa (o Deus-Pai) e que Jesus Cristo foi um homem. A teologia sociniana (que na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII já era chamada de unitarista) tinha vários simpatizantes dentro das tendências mais racionalistas do anglicanismo e, também, das igrejas dissidentes. Pocock (2003, p. 448) – reforçando aqui nossa percepção da “novidade” do unitarianismo norte-americano como organização eclesial – diz que, no contexto inglês, “uma coisa era sustentar e discutir a opinião de que Cristo era um ser divino em sua missão, mas não em sua natureza, outra professar isso publicamente e dispor-se a se associar e comungar com outros sob esses termos”. Um conhecido adepto das concepções socinianas foi John Locke.

<sup>39</sup> No original: “a largely positive view of man, universal salvation, [...] fascination with science, and a trend toward systematization – closely fitted the political optimism of the times”.

<sup>40</sup> Emerson, posteriormente, adotou uma perspectiva transcendentalista, muito próxima do que chamamos anteriormente de “teologia da experiência”. Emerson foi muito influenciado pelo pensamento de Schleiermacher. Cf. WELLEK, René. Emerson and German philosophy. *The New England Quarterly*, v. 16, n. 1, 1943. p. 41-62.

religioso dos Estados Unidos, que são fundamentais para que entendamos os desdobramentos posteriores de nossa discussão. Como visto, as denominações protestantes tradicionais não estavam perdendo membros, apesar de todo esse ambiente de transformação. Pelo contrário, ainda navegando com o vento favorável do espírito dos avivamentos religiosos, as igrejas continuavam crescendo. Entretanto, as bases desse crescimento mostravam algumas tendências que apontavam para certas rupturas com o protestantismo tradicional. No geral, elas indicavam para o ocaso dos vínculos religiosos baseados na tradição e, também, para o papel cada vez mais preponderante do indivíduo e suas escolhas. É isso que nos ajuda a “amarrar” algumas questões vistas acima: o foco na necessidade da conversão individual e santificação (também individual) da vida; a superação das doutrinas predestinistas pelo foco no livre-arbítrio do indivíduo para “aceitar Jesus” – apesar da alegada “ação do Espírito Santo” no convencimento do homem de seus pecados, a ênfase das pregações era o chamado à ação do indivíduo e sua decisão por Jesus –; a “emocionalização” das pregações e das liturgias, com uma busca intensa por – usando aqui a expressão de John Wesley – um “coração aquecido”; a importância decrescente do preparo intelectual e teológico dos sacerdotes – importante eram boas pregações e não “boa teologia”; e a “personalização” das lideranças religiosas, com os pregadores de destaque se tornando o grande atrativo e alvo da fidelidade dos membros das igrejas, para os quais o vínculo tradicional a uma determinada denominação e suas peculiaridades doutrinárias contava cada vez menos.<sup>41</sup> As emoções despertadas pelos avivamentos do século XIX apontavam para a “liberdade” de ação do Espírito Santo na vida do indivíduo – que não respeitava os limites impostos por confissões de fé e preceitos teológicos. “O vento sopra onde quer, e ouves a sua voz; mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito” (Jo 3:8). Liberdade era um valor presente na retórica sobre religião tanto dos “filhos do avivamento” quanto dos “filhos das Luzes”.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> É importante ressaltar que tal dinâmica levava, cada vez mais, a uma uniformização das mensagens pregadas nas igrejas de denominações diversas – muitas delas com imensas diferenças teológicas, como metodistas e presbiterianos, por exemplo. O estabelecimento de um ambiente de competição entre as igrejas no contexto das grandes cidades, como observado por Machado (1996, p. 203) no caso brasileiro, tende a diminuir as diferenças entre os grupos religiosos, “com cada um deles copiando os elementos atraentes dos concorrentes, numa tendência de homogeneização cristã”. Uma reflexão válida para o nosso caso: o protestantismo norte-americano, em geral, foi se tornando cada vez mais “metodista” e “arminiano” na teologia e avivalista nas práticas.

<sup>42</sup> De acordo com Pocock (2003, p. 450): “O Estatuto da Virgínia para a Liberdade Religiosa produziu ou foi produzido por uma aliança entre deístas e unitaristas, preocupados com a liberdade de opinião, e batistas e evangelistas, preocupados com a liberdade em Cristo. E os ‘humanistas liberais’ e os ‘cristãos renascidos’ têm vivido, desde então, em aliança e em antagonismo nos Estados Unidos – uma situação que não mostra nenhum sinal de enfraquecimento”.

Tanto a tendência à racionalização quanto à “espiritualização” da religião, apesar de, num primeiro momento, parecerem os polos opostos da vida religiosa, ajudaram a transformar o protestantismo e, também, a relação entre protestantismo e sociedade nos Estados Unidos, em dois sentidos. O primeiro, que já mencionamos anteriormente, foi o impulso à secularização que, cada um à sua maneira, produziu. A emancipação das esferas de atuação humana do primado da religião era uma bandeira dos grupos “esclarecidos” e isso se refletia em seus pleitos por liberdade de religião/consciência/opinião, pela separação entre Igreja e Estado, pelo fim dos entraves das crenças religiosas ao desenvolvimento da ciência, pela relativização das restrições da moral cristã às novidades do estilo de vida moderno, pelo fim das limitações religiosas às atividades comerciais etc. A teologia liberal “criou” um espaço próprio para a religião (separado tanto da moral quanto da metafísica) ao mesmo tempo em que reconheceu a autoridade do conhecimento científico, inclusive buscando repensar a teologia a partir das novas descobertas da ciência sobre o homem e sobre o mundo. Os “avivados”, numa tradição herdeira do pietismo, enfatizavam a conversão individual em detrimento da “religião herdada” ou da “religião oficial”; a relativização das barreiras denominacionais em nome da unidade no Espírito; e o foco da vida religiosa na experiência pessoal dos indivíduos.

O segundo ponto de união entre “avivados” e “esclarecidos” era sua aversão ao que entendiam como uma ortodoxia inflexível. A crítica dos movimentos de renovação espiritual à ênfase confessionalista do protestantismo tradicional já vinha desde o século XVII. O argumento pietista de que a Reforma se preocupou em transformar a teologia e não em transformar as vidas das pessoas era resumido em algumas “frases de efeito” como “‘vida é melhor do que doutrina’ e ‘religião é questão de coração e não de cabeça’” (DREHER, 2006a, p. 12). Não se negava o valor das confissões como a sistematização da “teologia correta”. O que se questionava era a ênfase dada a elas pelas igrejas tradicionais: as pessoas não seriam convencidas de seu pecado pessoal pela doutrina da trindade, não se converteriam pelo conhecimento das etapas da *Ordo Salutis*<sup>43</sup> e não santificariam suas vidas ao se posicionarem nas polêmicas soteriológicas entre arminianos e calvinistas. Nos Estados Unidos do final do século XIX, outra acusação feita à preocupação das igrejas a respeito de questões doutrinárias

---

<sup>43</sup> A noção de “ordem da salvação” se refere aos “passos” da atuação do Espírito Santo na vida dos crentes. Existem certas discordâncias sobre a ordem entre diferentes tradições do protestantismo. Entre os calvinistas, por exemplo, crê-se, geralmente que a ordem seria: Predestinação, Eleição, Chamada, Regeneração, Fé, Arrependimento, Justificação, Santificação, Perseverança e Glorificação. Entre os arminianos seria: Presciência, Predestinação, Eleição, Graça Preveniente, Chamada Externa, Arrependimento e fé, Regeneração, Justificação, Santificação e Glorificação.

era que a ortodoxia buscava conter e dar limites à ação do Espírito Santo. Os grupos “ultraespiritualizados”, herdeiros dos avivamentos de Charles Finney e dos êxtases religiosos dos *camp meetings*, foram se afastando de um cristianismo inflexível em suas “verdades eternas” já reveladas em direção às novas revelações e experiências com o Espírito Santo dos movimentos *holiness* e, posteriormente, do pentecostalismo.<sup>44</sup> O espírito “liberal” também se rebelou contra o estabelecimento das “verdades” do cristianismo através de decisões de concílios, de confissões de fé e de tratados teológicos. Dogmatismo e confessionalismo deveriam ser abandonados para que o cristianismo fizesse sentido para o homem moderno. Não havia mais “verdades atemporais”: todas estavam sujeitas ao exame crítico da história e seriam “opiniões” sobre religião de um determinado grupo em uma determinada época.

Essa aversão, ou simples desinteresse, pelas questões doutrinárias passou a ser sentida entre os membros de várias denominações e – em conjunto com as já mencionadas transformações culturais e sociais do período – ajudou a moldar a nova face “moderna” do protestantismo norte-americano. Os valores do liberalismo teológico responderiam aos anseios da nova classe média urbana emergente: individualista, fascinada com o avanço científico e com o desenvolvimento econômico.<sup>45</sup> Entretanto, a grande maioria dos norte-americanos brancos de classe média das grandes cidades não se tornou unitariana, mas permaneceu nas grandes denominações históricas. Mas, como podia ser constatado entre

---

<sup>44</sup> Herdeiro das tendências que já se faziam presentes no tipo de experiência religiosa que marcou os *revivals* (especialmente o do século XIX), o pentecostalismo não colocava seu foco em discussões acadêmicas sobre hermenêutica e exegeses do texto bíblico. O foco estava na experiência, em “sentir Deus”. Se nos acampamentos e nas acaloradas pregações dos períodos dos avivamentos do século XIX já se presenciavam várias experiências de êxtase religioso e de choros, gritos e danças como expressão de um contato direto com Deus, o pentecostalismo levou tais experiências para uma outra dimensão. Para eles, Deus estaria proporcionando aos crentes uma experiência como a que marcou a igreja primitiva, sendo os relatos do Dia de Pentecostes apresentados não mais como um evento único ligado ao período apostólico, mas como uma bênção acessível ao homem moderno através da fé. O pentecostalismo inicial caracterizava-se por uma rejeição ao intelectualismo teológico e pelos cultos pouco formais e mais emocionais, destacando-se as manifestações de glossolalia como sinal do “batismo no Espírito Santo”, exorcismos e, também, experiências de cura divina. O pentecostalismo inicial possuía uma característica *sui generis*: ele atraiu um público que se sentia excluído do intelectualizado protestantismo tradicional. Pobres, negros e imigrantes constituíam a grande massa do pentecostalismo. E, embora tenha tido alguma presença no sul agrícola e em outras regiões mais pobres dos EUA, a explosão do pentecostalismo se deu entre as camadas mais desfavorecidas dos grandes centros urbanos que surgiam, como Los Angeles e Chicago, por exemplo. Entre seus atrativos para tal público, podemos elencar a já citada aversão ao preparo teológico e ao intelectualismo entre suas lideranças, a maior abertura para a participação de mulheres na liderança das comunidades e a criação de um espaço não segregacionista, em um país onde negros e imigrantes sofriam forte discriminação. Inicialmente, a imprensa da época e as igrejas tradicionais ridicularizaram as experiências pentecostais e olhavam o movimento com desprezo.

<sup>45</sup> Niebuhr (1992, p. 57) afirma que “a psicologia da classe média contém traços que se refletem em organizações religiosas e doutrinas. Entre eles os mais importantes são o elevado senso do papel dos indivíduos e o predomínio da atitude ativista diante da vida. A estes fatores primários podem se juntar outros de importância secundária, como o nível geral da educação e cultura, a segurança financeira e o conforto físico que o grupo desfruta, o senso de classe que promove, e o efeito direto do mundo dos negócios e do comércio sobre seu código de ética”.

congregacionais e presbiterianos do norte, havia “poucas coisas tão notáveis como a unanimidade com que os norte-americanos professavam uma fé religiosa, na maior parte calvinista, e a indiferença que demonstravam por sua doutrina” (COMMAGER, 1969, p. 173).<sup>46</sup>

Apesar de os teólogos liberais e alguns proto-pentecostais contestarem abertamente certas doutrinas da teologia “oficial” das denominações, não foi tal crítica teológica que levou o “protestantismo urbano” das grandes cidades a negligenciar as crenças/práticas herdeiras do calvinismo. Não foi a adoção de uma nova perspectiva teológica (no caso, liberal) que deu origem a um cristianismo, na prática, avesso à ortodoxia calvinista e suas restrições morais. Antes de ser negada, a ortodoxia foi ignorada. A teologia das *Institutas*, os ensinamentos da Confissão de Fé e dos catecismos de Westminster, o Catecismo de Heidelberg etc. não foram negados em seu conteúdo pelos norte-americanos das igrejas calvinistas (congregacionais, presbiterianos, reformados, alguns episcopais, entre outros). De fato, o confessionalismo em geral – e o calvinismo em particular – foi sendo ignorado tanto em suas premissas teológicas quanto em suas implicações práticas. Os valores morais dos Pais Peregrinos, a concepção de uma total indignidade do homem, o pecado original, o sabbatismo e outras restrições religiosas às atividades econômicas e políticas<sup>47</sup> etc. se tornaram “alienígenas” em um ambiente secularizado, dinâmico e, cada vez mais, individualista. No caso dos Estados Unidos (mais precisamente nas grandes metrópoles do norte), a pertença a uma determinada denominação protestante – inclusive com grande frequência das pessoas aos cultos – se compatibilizou com o estilo de vida da nova classe média urbana numa espécie de “secularização da vida”.

Quando se percebeu – como os teólogos alemães do século XIX já haviam percebido – que o protestantismo tradicional, os dogmas e a teologia ortodoxa não faziam mais sentido

---

<sup>46</sup> Aproveitando a menção de Commager, algo interessante a se observar nesse contexto é o ocaso da influência do calvinismo nas crenças e práticas dos norte-americanos. Se a Nova Inglaterra puritana era profundamente marcada pela crença na predestinação e na soberania de Deus e por uma ética extremamente restritiva que regulava toda a vida social, no final do século XIX a realidade era outra: “O calvinismo foi modificado a fim de assumir caráter mais definido de classe média através da influência do humanismo, do racionalismo e da ciência do século XIX. [...] Os típicos representantes do espírito burguês, como Franklin e Carnegie, derivam sua ética social mais do Iluminismo que da Reforma. Todavia, as classes médias em geral receberam esta nova influência inconscientemente, sem perceber qualquer antagonismo entre o racionalismo que lhes vinha da educação e dos negócios, e os ensinamentos de suas igrejas. [...] A suprema doutrina da exclusiva soberania de Deus perdeu bastante de seu significado quando a considerável soberania do homem sobre a natureza veio à luz e seus soberanos instintos se manifestaram na competição da vida econômica” (NIEBUHR, 1992, p. 68-69).

<sup>47</sup> Apesar de a relação estabelecida por Weber entre o calvinismo e a ética profissional característica do capitalismo vincular, no senso comum, o pensamento de João Calvino à modernidade e às origens do processo de secularização, na realidade “Calvino era pouco inclinado a abandonar o princípio medieval da supremacia da Igreja sobre todos os outros interesses da vida. Na verdade, a regulamentação eclesiástica da vida econômica era muito mais reforçada em Genebra pela nova Igreja do que fora pela antiga” (NIEBUHR, 1992, p. 68).

para o homem moderno, aí sim abriu-se espaço para a penetração em maior escala de uma perspectiva teológica liberal que estaria em sintonia com esse novo contexto. Retomando o argumento de Schlesinger sobre as noções de “experiência” e “destino” na história norte-americana, podemos ver um ponto de encontro entre o otimismo nacional, a crença no progresso e “culto” do indivíduo com a “liberalização” da teologia:

Por que cargas d’água a crença na corruptibilidade dos homens e na vulnerabilidade dos Estados – e a consequente noção da América como experimento – deram lugar à ilusão de uma missão sagrada e um destino santificado? A ideia primitiva tinha raízes em concepções realistas da história e da natureza humana, que definham à medida que a república prosperava. A intensa perspectiva histórica dos Pais Fundadores não durou. [...] Quando a consciência histórica americana afinou e se diluiu, a esperança messiânica ocupou o vácuo. E como o cristianismo se fez liberal, expurgando doutrinas tão fundamentais quanto o pecado original, mais um impedimento foi removido, e o caminho ficou aberto à crença na virtude e na perfectibilidade dos Estados Unidos. A experiência cedeu lugar ao destino como premissa da vida nacional (SCHLESINGER JR., 1992, p. 19).

Junto com o racionalismo, individualismo, urbanização, desenvolvimento econômico e tecnológico, e “messianismo nacional”, o final do século XIX viu surgir um novo “ingrediente” que viria a repercutir nas discussões teológicas da época: os novos problemas e desafios da vida urbana e a preocupação com as questões sociais. O período da história norte-americana que vai dos últimos anos do século XIX até meados dos anos 1920 ficou conhecido como Era Progressista (*Progressive Era*). Até a década de 1890 o conservadorismo em questões sociais prevalecia, mas os clamores por reformas sociais se tornaram cada vez mais frequentes. Os políticos se viram obrigados a acolher várias demandas por reformas sociais. No final da década de 1890 o *Populist Movement* ganhou força com propostas radicais de reformas sociais.<sup>48</sup> O foco das discussões políticas mudou. Vários questionavam o individualismo e liberalismo econômico radical e pressionavam o governo para que interviesse a fim de aliviar os efeitos perversos das distorções sociais da época, onde os níveis de concentração de renda e desigualdade social eram alarmantes. A partir de 1901, com Theodore Roosevelt na presidência, “pontos de vista ‘progressistas’ prevaleciam mesmo entre as classes médias. Nas eleições de 1916, todos os principais candidatos à presidência se consideravam ‘progressistas’” (MARSDEN, 1991, p. 29).<sup>49</sup> A nova vida urbana trouxe

---

<sup>48</sup> Um dos seus principais representantes foi William Jennings Bryan, cristão devoto, grande orador, combatente ferrenho dos monopólios e candidato à presidência dos EUA pelo Partido Democrata, sendo derrotado em duas oportunidades.

<sup>49</sup> No original: “‘progressive’ views came to prevail even in the middle classes. Through the election of 1916 every major presidential candidate considered himself ‘progressive’”.

consigo uma série de novos problemas e desafios. Se era o “lugar” da modernidade, a grande cidade também era o “lugar” dos vícios e da miséria.

A onda progressista não deixou incólume o protestantismo da virada do século. O já mencionado ativismo das igrejas para a evangelização e combate aos “pecados sociais” gerou a formação de vários grupos voltados à distribuição de comida, roupas, abrigos etc. Mas as críticas às formas “degeneradas” de capitalismo fizeram alguns religiosos passarem do ativismo assistencialista para um discurso mais crítico às “estruturas pecaminosas” da sociedade capitalista. As ideias dos sacerdotes, teólogos e leigos defensores desse engajamento das igrejas no combate às injustiças e distorções sociais ficaram conhecidas como Evangelho Social (*Social Gospel*). A figura mais representativa desse movimento foi o pastor batista, descendente de alemães, Walter Rauschenbusch (1861-1918). Influenciado pelo liberalismo teológico,<sup>50</sup> a teologia orientada pela noção de justiça social de Rauschenbusch era baseada em uma percepção do reino de Deus como aplicação dos princípios éticos do cristianismo nas relações sociais.<sup>51</sup> Embora não negassem a necessidade da evangelização das pessoas, Rauschenbusch e os adeptos do *Social Gospel* afirmavam que o evangelicalismo norte-americano havia perdido o contato com as questões relacionadas ao cotidiano das pessoas e suas comunidades, focando-se apenas em questões ligadas à salvação das almas das pessoas em um viés totalmente individualista. O Evangelho Social, numa perspectiva que poderíamos chamar, grosso modo, de pós-milenarista<sup>52</sup> conclamava a “irmandade do reino” a retirar o foco da noção de reino de Deus como algo relacionado a uma “outra vida” e a trabalhar pela sua implantação neste mundo, através do avanço e aplicação dos valores do cristianismo a fim de promover justiça na terra.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> De acordo com Commager (1969, p. 184), o pensamento de Rauschenbusch foi fortemente influenciado por Schleiermacher, Troeltsch e Ritschl.

<sup>51</sup> Segundo Marsden (2006, p. 92), “the implication was that theological doctrine and affirmation of faith in Christ and his deeds were irrelevant, except as an inspiration to moral action, more specifically social action. The Social Gospel, at least in its classic form as represented by Rauschenbusch, did not deny outright the validity of specific beliefs, but took the pragmatist position that we cannot know anything about their validity until we see what they do”.

<sup>52</sup> É interessante perceber como Rauschenbusch já fazia uma interpretação histórico-crítica da formação das crenças escatológicas cristãs. Ele entendia que elas não poderiam ser devidamente compreendidas se fossem dissociadas do contexto histórico-social. Em certo momento, ele escreve: “our traditional eschatology never was a purely Christian product, growing organically from Christian soil and expressing distinctively Christian convictions. It is more in the nature of an historical mosaic combining fragments of non-christian and pre-christian system with genuine Christian ideas. It took shape under special historical conditions, and was broken up and shaped afresh to express other conditions, but in no case was it shaped to suit our modern needs” (RAUSCHENBUSCH, 1917, p. 209).

<sup>53</sup> Em um texto de 1894, chamado *The Brotherhood of the Kingdom*, Rauschenbusch explicita sua posição: “Because the Kingdom of God has been dropped as the primary and comprehensive aim of Christianity, and

Se o *Social Gospel* não “derrotou” o individualismo da classe média norte-americana, ele, todavia, contribuiu para diminuir ainda mais a importância das doutrinas oficiais das denominações protestantes no dia a dia das pessoas. O cristianismo era algo que se exercia na prática e não um assentimento intelectual às decisões de concílios e preceitos de confissões de fé. A pergunta principal era “Em seus passos, o que faria Jesus?”.<sup>54</sup> Em sintonia com o pensamento da teologia liberal, o cristianismo foi sendo, cada vez mais, assimilado pelas pessoas como um balizador para o comportamento ético e um motivador para a prática do “bem”. E essa percepção do “fazer o bem” era bem ampla: “podia significar salvar homens do alcoolismo; [...] mandar flores para o hospital local; organizar uma equipe de basquete para jovens; [...] organizar seminários para o debate de assuntos correntes” (COMMAGER, 1969, p. 179) etc. A “doutrina correta” importava cada vez menos.

### 2.3 - Do conservadorismo teológico ao fundamentalismo

Dessa forma, não é de se estranhar que a primeira reação mais incisiva à propagação dos questionamentos dos liberais em relação à ortodoxia tenha vindo não de pregadores “avivados” ou de movimentos carismáticos, mas sim do principal bastião do calvinismo mais tradicional: os presbiterianos<sup>55</sup> do Seminário Teológico de Princeton. A maior parte dos presbiterianos norte-americanos era formada por descendentes de escoceses e irlandeses da província de Ulster<sup>56</sup> que emigraram em grande número para os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. A preservação das tradições calvinistas fazia parte da própria “identidade

---

personal salvation has been substituted for it, therefore men seek to save their own souls and are selfishly indifferent to the evangelization of the world. Because the individualistic conception of personal salvation has pushed out of sight the collective idea of a Kingdom of God on earth, Christian men seek for the salvation of individuals and are comparatively indifferent to the spread of the Spirit of Christ in the political, industrial, social, scientific and artistic life of humanity, and have left these as the undisturbed possession of the spirit of the world. Because the Kingdom of God has been understood as a state to be inherit in a future life rather than as something to be realized here and now, therefore Christians have been contented with a low plane of life here and have postponed holiness to the future” (RAUSCHENBUSCH, 1894, p. 207).

<sup>54</sup> Uma referência ao conhecido livro *In His Steps* (1896), escrito pelo pastor congregacional Charles Sheldon, e que se tornou uma das obras mais vendidas da história. Sheldon era reconhecido como um dos expoentes do *social gospel* e seu livro colocava para as pessoas reflexões sobre como o cristianismo tinha o poder de orientar ações cotidianas das pessoas.

<sup>55</sup> Diferentemente dos congregacionais e batistas – que davam total autonomia às congregações locais, que não estariam subordinadas a nenhuma outra autoridade eclesiástica senão à própria assembleia de seus membros, os presbiterianos, como acontece até hoje, são governados por um conselho de presbíteros (anciãos) leigos eleitos pelas assembleias das igrejas locais, onde o pastor seria apenas mais um desses presbíteros. Teria apenas uma função (e uma preparação teológica) diferenciada: seria um “presbítero docente” enquanto os demais seriam presbíteros regentes.

<sup>56</sup> O grupo desses presbiterianos, como um todo, é chamado de *Scotch-Irish* pelos autores norte-americanos.

étnica” dos *Scotch-Irish*. O principal exemplo disso foi a adoção da *Confissão de Fé de Westminster*<sup>57</sup> e seus catecismos maior e menor – cujas perguntas e respostas os pais ensinavam aos filhos para que estes as decorassem.<sup>58</sup> Dentro do presbiterianismo norte-americano da época, o chamado *Scotch-Irish Old School Party* era muito forte na Pensilvânia, nas igrejas presbiterianas do sul e, também, controlava o Seminário Teológico de Princeton. Para eles, a Confissão deveria ser aceita e ensinada como a fiel exposição do ensino bíblico, em oposição a correntes presbiterianas da Nova Inglaterra, influenciadas pela “teologia” dos avivamentos, que defendiam uma interpretação mais “aberta” e menos dogmática dos símbolos de fé de Westminster.

De acordo com Huff Junior (2009, p. 25), “no ápice da modernidade do século XIX, quando as igrejas reagiram aos rumos que tomava a cultura ocidental, precisaram retornar à teologia dos séculos XVI e XVII, a fim de assentar sua identidade confessional sobre bases ortodoxas”. Nesse sentido, Prócoro Velasques Filho (2002, p. 119) afirma que, para os teólogos de Princeton – cujos principais representantes foram Charles Hodge (1797-1878), seu filho Archibald Alexander Hodge (1823-1886), Benjamin B. Warfield (1851-1921) e, posteriormente, John Gresham Machen (1881-1937) –, “João Calvino havia redescoberto e sistematizado [...] a verdadeira doutrina. Por essa razão inovações ou desenvolvimentos teológicos eram prescindíveis. Ao teólogo cabia apenas explicar a teologia calvinista”. Mas a sua base não era apenas um simples apego à tradição teológica calvinista. Os argumentos dos teólogos de Princeton baseavam-se na herança da filosofia do *Common Sense*<sup>59</sup> escocesa, que

---

<sup>57</sup> A Confissão de Fé de Westminster e seus catecismos foram elaborados e tornados oficiais na Igreja da Inglaterra em 1647-1648 durante o protetorado de Oliver Cromwell. Foi abolida quando da Restauração monárquica.

<sup>58</sup> De acordo com Marsden (2006, p. 109-110), “from the day in 1729 when the Presbyterian Church in America first adopted the *Confession* as its official creed, the Scotch-Irish party fought for mandatory loyalty to the detail of its Calvinistic doctrines on the part of the ministry”.

<sup>59</sup> De acordo com Prócoro Velasques Filho (2002, p. 117-118), a filosofia do senso comum poderia ser sintetizada em três afirmações: “a) a universalidade da verdade [...]; b) a capacidade da linguagem de expressar o real [...]; c) a capacidade da memória de conhecer objetivamente o passado [...]. Os três elementos básicos da filosofia do senso comum, aplicados à reflexão teológica, podem assim ser enunciados como universalidade, linguagem e memória: não existem fatores – quer sejam sociais, econômicos, políticos, culturais, étnicos – capazes de alterar a compreensão dos fatos. A verdade é, portanto, *universal*. No caso da Bíblia, suas informações e afirmações são tomadas como verdades universais, independentemente de quaisquer referências ao seu contexto. Quanto à linguagem, não se podem sobrepor interferências e interpretações à intenção dos autores bíblicos a fim de harmonizar o conflito, por exemplo, com as ciências naturais. Isso significa que quando os evangelhos se referem ao nascimento virginal de Cristo ou aos seus milagres estão, efetivamente, se referindo a uma intervenção específica de Deus na história humana. Tais fatos devem gozar, por isso, de um *status* tão histórico quanto os demais [...]. Quanto à memória: a Bíblia se compõe de testemunhos da revelação de Deus [...]. Os escritores sagrados recorreram à sua memória e à memória de outros para o registro desses acontecimentos. O armazenamento das informações colhidas foi fiel à revelação original”. Marsden deixa mais clara essa percepção do passado para os teólogos de Princeton: “Common Sense philosophy, in contrast to most philosophy since Descartes and Locke, held that the immediate objects of our perceptions were not *ideas* of the

teve em Thomas Reid (1711-1776) seu grande expoente. Eles faziam uso dos princípios dessa escola filosófica, aplicando suas concepções de universalidade, linguagem e memória à reflexão teológica e à interpretação dos textos bíblicos. A dimensão do princípio do *Sola Scriptura* foi ampliada no sentido de um “bíblicismo”.<sup>60</sup> A. A. Hodge e B. B. Warfield (1881, p. 26) afirmavam que a Bíblia não apenas *continha*, mas *era* a Palavra de Deus, e todas as suas afirmações eram isentas de erro.<sup>61</sup> Além de inspiradas por Deus<sup>62</sup> e livres de erros, as verdades bíblicas são claras e acessíveis a todos os homens em todos os tempos. Todas as gerações encontrariam as mesmas verdades no texto sagrado. Os relatos presentes nas Sagradas Escrituras não seriam, como alguns teólogos do século XIX poderiam afirmar, interpretações do passado a partir de um ponto de vista datado: eles seriam sim a fiel narrativa do que de fato aconteceu. De acordo com Panasiewicz (2008, p. 9), essa é uma perspectiva que “não aceita que o texto possa ter mais de um sentido, mesmo que seu entendimento não seja claro ou que contenha aparentes contradições. Nesse contexto, a tarefa do teólogo é de ordenar sistematicamente os dados bíblicos e não de interpretá-lo e atualizá-lo”. Além disso, a Bíblia não seria a verdade apenas em questões espirituais: ela também seria a exposição fidedigna da história que relata.

Percebe-se que a “teologia de Princeton” e o método histórico-crítico da teologia liberal tinham divergências praticamente irreconciliáveis. Mas essas oposições dos teólogos conservadores à teologia liberal não estavam apenas no terreno da exegese. A concepção que tinham de que as doutrinas de sua confissão de fé eram baseadas em fatos e não em

---

external world, but (as the *Princeton Review* put it) ‘we are directly conscious of the external objects themselves’. The same principle applied to memory; what we remember is not the *idea* of a past event, but the past event itself” (MARS DEN, 2006, p. 113). Para uma discussão mais aprofundada sobre o impacto do *Common Sense* no campo protestante norte-americano, ver: NOLL, Mark A. Common sense traditions and American evangelical thought. *American Quarterly*, v. 37, n. 2, 1985. p. 216-238.

<sup>60</sup> É importante perceber que a noção de ortodoxia prevalecente no protestantismo até meados do século XIX não pode ser confundida *stricto sensu* com o bíblicismo que passou a marcar o conservadorismo protestante norte-americano a partir da segunda metade do século XIX. Para Velasques Filho (2002, p. 112), ao contrário do que afirmam os teólogos conservadores do final do século XIX, os primeiros reformadores não tinham uma perspectiva literalista ou de inspiração verbal do texto bíblico. Lutero, inclusive, questionou a canonicidade de certos livros, como a carta aos Hebreus e a carta de Tiago. Além disso, “o trabalho bíblico dos reformadores é anterior cronologicamente ao florescimento da investigação científica das escrituras cristãs. Quanto a isso, o máximo que se pode dizer é que os reformadores foram pré-críticos ou acríticos em seus estudos bíblicos”.

<sup>61</sup> No original: “The Scriptures not only contain, but are, THE WORD OF GOD [grifo dos autores], and hence that all their elements and all their affirmations are absolutely errorless”.

<sup>62</sup> Hodge e Warfield (1881, p. 19) se aproximavam de uma noção de “inspiração verbal” do texto bíblico. Os textos dos livros sagrados não eram apenas obras de homens inspirados por Deus que, entretanto, possuiriam certa autonomia na forma de expressar essa iluminação divina. De fato, a própria escrita do texto seria orientada por Deus (o que indica uma certa passividade dos autores no processo): “the divine superintendence, which we call inspiration, extended to the verbal expression of the thoughts of the sacred writers, as well as to the thoughts themselves, and that hence the Bible, considered as a record, an utterance in words of a divine revelation, is the word of God to us”.

especulações filosóficas ou experiências místicas também os afastavam tanto da teologia de Schleiermacher<sup>63</sup> quanto de certos movimentos avivalistas que preteriam as doutrinas em favor das “experiências com o Espírito Santo”. A crítica de Hodge ao darwinismo seguia caminho semelhante: Darwin não partiu dos fatos observados e preservados na memória, mas sim de “especulações filosóficas” para chegar à sua teoria da evolução.<sup>64</sup>

Enquanto a “ameaça” do “modernismo teológico” tinha uma igreja própria (unitariana), que era facilmente identificável, as disputas entre os adeptos do liberalismo e aqueles defensores de uma teologia mais conservadora ou ortodoxa não ganharam maior repercussão. O problema tornou-se mais grave quando, na perspectiva dos teólogos “ortodoxos”, o “veneno” liberal começou a contaminar as grandes denominações do país. Quando a incompatibilidade entre as novas tendências vindas da teologia alemã e a *Old Time Religion* se tornou notória, a “teologia de Princeton” transformou-se na base doutrinária para o contragolpe daqueles que resistiam à “nova teologia”, que enfatizava mais a autonomia do homem que a soberania de Deus.

A mobilização conservadora ganhou força, inicialmente, entre presbiterianos e batistas calvinistas, tendo menor impacto no metodismo – mais focado nas questões éticas e espirituais do que nos aspectos intelectuais e doutrinários do cristianismo. Mas, à medida que as polêmicas internas das denominações foram ganhando destaque, a distância que separava a teologia de Princeton do avivalismo evangélico do século XIX diminuiu e alguns pontos em

---

<sup>63</sup> “In answer to Friedrich Schleiermacher, who argued that true religion was grounded on feelings, Hodge insisted that ‘intellectual apprehension produces feelings, and not feeling intellectual apprehension’. Although certainly not opposing religious feelings per se Hodge attacked all the trends of his day which based knowledge of Christian truth on such experiences” (MARS DEN, 2006, p. 112).

<sup>64</sup> Charles Hodge publicou em 1874 um livro chamado *What is darwinism?* que se tornou uma referência importante nas polêmicas posteriores entre fundamentalistas e darwinistas nos Estados Unidos. Além de sua crítica ferrenha ao que ele chama de caráter especulativo do darwinismo, Hodge também condena a teoria da evolução por uma razão que também é utilizada para as contestações ao liberalismo teológico: partir da pressuposição da ausência de intervenções sobrenaturais de Deus no mundo. “The conclusion of the whole matter is, that the denial of design in nature is virtually the denial of God. Mr. Darwin’s theory does deny all design in nature, therefore, his theory is virtually atheistical; his theory, not he himself. He believes in a Creator. But when that Creator, millions on millions of ages ago, did something, - called matter and a living germ into existence – and then abandoned the universe to itself to be controlled by chance and necessity, without any purpose on his part as to the result, or any intervention or guidance, then He is virtually consigned, so far as we are concerned, to non-existence. It has already been said that the most extreme of Mr. Darwin’s admirers adopt and laud his theory, for the special reason that it banishes God from the world” (HODGE, 1874, p. 173-174). Sua conclusão final repercutiria pelas décadas posteriores e chegaria ao centro dos debates nacionais no “*Monkey Trial*”: “What is darwinism? It is atheism. This does not mean, as before said, that Mr. Darwin himself and all who adopt his views are atheists; but it means that his theory is atheistic” (HODGE, 1874, p. 177). O ensino do darwinismo nas escolas, além de levar os jovens a acreditar em uma “falsa ciência”, também os levaria à descrença no Deus da Bíblia. Para uma discussão mais pormenorizada do tema, ver: CALDEIRA, Henrique Rodrigues. *The Fundamentals e a religião como ciência nos Estados Unidos (1910-1915)*. *Temporalidades*, edição 21, v. 8, n. 2, 2016. p. 346-362.

comum foram aparecendo. Se a valorização das confissões de fé e tratados teológicos, como vimos, perdeu espaço no século XIX, o mesmo não podemos dizer da força da Bíblia. O respeito à Bíblia como Palavra de Deus e guia que deve orientar os homens em suas ações ainda era uma verdade para grande parte dos norte-americanos. “Havia uma forte tradição nos Estados Unidos de que a Bíblia nas mãos das pessoas comuns tinha muito mais valor do que qualquer grau de educação” (MARSDEN, 2006, p. 212).<sup>65</sup> Quando os questionamentos de teólogos liberais sobre autenticidade, autoria e historicidade dos textos bíblicos começaram a chegar aos ouvidos de sacerdotes e leigos ainda alheios a tais debates teológicos, muitos viram na defesa da inerrância<sup>66</sup> do texto bíblico da teologia de Princeton uma causa a ser abraçada.

Algumas “verdades essenciais” que estavam sendo questionadas pelos adeptos do método histórico-crítico de exegese – que já influenciava vários professores nos seminários norte-americanos – precisariam ser “defendidas”. Questões como a infalibilidade e ausência de erros no texto bíblico; a imaculada concepção, o nascimento virginal, a morte expiatória na cruz e ressurreição corporal de Jesus; e a realidade objetiva dos milagres eram fatos que não estavam sujeitos a questionamentos de qualquer ordem. Essa aceitação da realidade de intervenções sobrenaturais na história era outro ponto de consenso entre a teologia de Princeton e o avivalismo. Os limites científicos para a atuação da divindade pressupostos por correntes da teologia liberal eram inaceitáveis para aqueles que acreditavam nos milagres. Viam-se diante de uma “falsa ciência” – que não incluía a “variável” Deus em suas equações – que embasava uma “falsa teologia” que, segundo a percepção de Machen, era uma negação dos pilares da fé cristã. Tais ataques à “sã doutrina” deveriam ser rechaçados e o protestantismo liberal poderia, no entendimento dos conservadores, ser qualquer coisa menos o cristianismo legítimo. A partir daí a “guerra” estava declarada entre liberais e conservadores

---

<sup>65</sup> No original: “There was a strong tradition in America that the Bible in the hands of the common person was of greater value than any amount of education”. Uma das consequências da sofisticada análise que os liberais faziam do texto bíblico era a crise dessa perspectiva de que o “homem comum” poderia examinar e interpretar os textos sagrados sem necessidade de maior preparo intelectual/acadêmico. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 36), “the findings of higher criticism forced many lay people to doubt their ability to understand anything. [...] Questions of authenticity, dating, literary genre, and the influence of other Semitic cultures weighed heavily on anyone trying to read the Bible and come to his own conclusions”.

<sup>66</sup> Analisando a obra de Warfield, Velasques Filho (2002, p. 126, 127) afirma que esse autor, a partir do momento em que a Alta Crítica colocava alguns paradoxos e contradições do texto bíblico de difícil “solução”, passou a afirmar que “inspiração verbal e inerrância não se aplicam à Bíblia como a conhecemos hoje, mas aos seus manuscritos originais, tais como produzidos pelos seus autores”, dado que copistas “não inspirados” podem ter cometido pequenos erros de transcrição. Mas, “uma vez que o destino desses manuscritos é desconhecido – o que impede a comprovação da veracidade ou da falsidade da hipótese –, a afirmação se transforma em matéria de fé [...]”.

pelo controle dos seminários – que significava o controle sobre a escolha dos professores e, conseqüentemente, influência na formação acadêmica dos futuros sacerdotes – e das igrejas. Tais discussões começavam a sair, embora ainda sem maior repercussão, dos muros dos seminários e passavam a despertar certo interesse entre os “de fora”.<sup>67</sup>

A “reação conservadora” não se restringiu aos presbiterianos. Logo, movimentos de contestação ao modernismo teológico e em defesa da inerrância do texto bíblico se alastraram pelas mais diferentes denominações protestantes. O conflito entre as duas correntes se acirrou e vários professores e pastores, de parte a parte, sofreram processos internos, foram destituídos de suas cadeiras nos seminários e muitos deles expurgados de suas igrejas. Ao mesmo tempo, começaram a ocorrer encontros, como a Conferência Bíblica de Niágara em 1878, de cristãos conservadores que empreendiam uma grande cruzada nacional contra a proliferação de interpretações consideradas heterodoxas da Bíblia. Essas lideranças conservadoras, “nesses encontros, cada vez mais concorridos, começaram a criar uma identidade distinta e se conscientizaram de seu potencial como força independente” (ARMSTRONG, 2009, p. 203).

Um marco nessa luta foi o lançamento de *The Fundamentals: a testimony to the truth*,<sup>68</sup> uma coletânea de 12 volumes lançados entre os anos de 1910 e 1915, contendo uma série de artigos de teólogos conservadores refutando os “erros” do modernismo teológico e reafirmando os pontos inegociáveis da fé cristã “autêntica”. O empreendimento foi financiado pelos irmãos Lyman e Milton Stewart – dois cristãos devotos que fizeram fortuna com a indústria do petróleo no sul da Califórnia –, que estavam alarmados com o que ouviam em algumas pregações que condenavam a teologia liberal.<sup>69</sup> Na apresentação de cada um dos volumes dizia-se que “dois inteligentes e devotos leigos cristãos bancaram as despesas [da

---

<sup>67</sup> Por exemplo, “quando Charles Briggs, um presbiteriano liberal, foi acusado de heresia e processado pelo presbitério de Nova Iorque em 1891, por defender publicamente a crítica superior [Alta Crítica], o [*The*] *New York Times* imprimiu a matéria na primeira página” (ARMSTRONG, 2009, p. 202).

<sup>68</sup> Utilizamos as versões originais dos volumes de *The Fundamentals* que se encontram disponíveis no site archive.org. Nas citações diretas, informaremos o volume e a página dos trechos citados, sempre mencionando, no corpo texto, o autor do artigo citado.

<sup>69</sup> Marsden (2006, p. 118) fala do impacto sobre Lyman Stewart de uma pregação de A. C. Dixon, pastor da Moody Church em Chicago, contra a “infidelidade” que estava sendo disseminada por professores de teologia da Universidade de Chicago. Os irmãos Stewart também eram pré-milenaristas e criam na iminência do retorno de Cristo. Viam como seu dever salvar as pessoas dos enganos liberais que poderiam implicar na condenação de suas almas. Além disso, de acordo com Ruthven (2007, p. 8), “theological motives were complemented by business competition. Lyman’s principal agenda in the oil business was fighting his rival John D. Rockefeller’s attempts to monopolize industry. It may or may not be coincidental that one of the first preachers he hired came to his attention after preaching against ‘something that one of those infidel professors in Chicago University had published’. Chicago Divinity School, a hotbed of liberalism, had been founded and endowed by John D. Rockefeller”.

publicação], porque acreditam que é chegada a hora de uma nova afirmação dos fundamentos”.<sup>70</sup> Os irmãos Stewart patrocinaram a publicação de 3 milhões de exemplares<sup>71</sup> dos textos e os enviaram de graça para pastores, evangelistas, missionários, professores e estudantes de teologia, professores de escolas dominicais entre outras pessoas ligadas ao trabalho e às questões eclesiais. Os responsáveis pela edição e seleção dos textos foram importantes lideranças religiosas da época como A. C. Dixon e R. A. Torrey.

O perfil dos autores dos artigos de *The Fundamentals* era bem variado. Boa parte deles, inclusive, era composta por canadenses e britânicos – o que mostrava um perfil ainda não estritamente norte-americano dos textos. Entre os teólogos “nativos”, havia uma variedade dos vínculos denominacionais, apesar de se sobressaírem os batistas e presbiterianos. Também não havia uma unidade doutrinária entre os autores dos textos de *The Fundamentals*. Prócoro Velasques Filho (2002, p. 122-123) afirma que a principal divisão se dava entre adeptos de uma perspectiva teológica mais próxima do pietismo e do que chamamos de evangelicalismo, que “se caracterizaria por enfatizar mais a experiência religiosa que a pureza doutrinária” – cujo principal representante era o teólogo escocês James Orr<sup>72</sup> – e os herdeiros da teologia de Princeton que “priorizavam a pureza doutrinária em relação à experiência religiosa”. O próprio Warfield ainda era vivo quando do lançamento de *The Fundamentals* e foi autor do artigo *The deity of Christ*, publicado no primeiro volume da obra. Apesar desse corpo variado de autores, a ideia parecia ser, de fato, um esforço de uma aliança interdenominacional (teologicamente conservadora) para reafirmar alguns pontos do cristianismo que seriam inegociáveis, ficando, na medida do possível, questões polêmicas – como perspectivas escatológicas, forma de administração dos sacramentos etc. – deixadas de lado.

No geral, a maioria dos textos buscava reafirmar a autoridade da Bíblia e do cristianismo frente aos “ataques” da Alta Crítica e da ciência moderna. Vários artigos tentavam ratificar os dogmas clássicos do cristianismo. Por exemplo, havia uma grande preocupação em confirmar a divindade de Cristo frente às afirmações liberais de que ele seria apenas um “campeão da moral” ou “um homem com um grande senso de dependência de Deus”. No primeiro artigo do primeiro volume de *The Fundamentals*, já aparece uma firme

---

<sup>70</sup> No original: “two intelligent, consecrated Christian laymen bear the expense, because they believe that the time has come when a new statement of the fundamentals”.

<sup>71</sup> Cf. Marsden (2006, p. 119) e Ruthven (2007, p. 8).

<sup>72</sup> Orr foi responsável por quatro artigos de *The Fundamentals*: *The virgin birth of Christ*; *Science and Christian faith*; *The early narratives of Genesis*; e *Holy Scripture and modern negations*.

defesa de James Orr sobre o nascimento virginal de Jesus: essa crença seria “da mais alta importância para a correta compreensão da personalidade única e livre de pecado de Cristo”.<sup>73</sup> Caso tivesse Cristo nascido naturalmente, não se poderia dizer que ele seria livre de pecado e das limitações “adâmicas” da natureza humana (*The Fundamentals*, v. 1, p. 19-20). No mesmo volume, Warfield falava do testemunho das Escrituras, do testemunho interno e do testemunho histórico da divindade de Cristo.<sup>74</sup> No sexto volume, John Stock condenava as visões “modernas” de Jesus como um “mero homem que seria superior às outras pessoas em termos de pureza de vida, de conduta e de sinceridade de propósito”. Não, “Ele é o Deus-homem” (*The Fundamentals*, v. 6, p. 64).<sup>75</sup> No quinto volume, R. A. Torrey defendeu a historicidade da ressurreição corporal de Jesus em *The certainty and importance of the bodily resurrection of Jesus Christ from the dead* e criticou a “cientificidade” de teorias que negavam a realidade dos milagres:

A verdadeira ciência não parte de uma hipótese *a priori* de que certas coisas são impossíveis, mas simplesmente examina as evidências para descobrir o que realmente ocorreu. Ela não distorce os fatos observados para fazê-los corroborar com suas teorias *a priori*, mas busca sim criar suas teorias a partir dos fatos observados – dizer que milagres são impossíveis, não importando a quantidade de provas que os provam, é extremamente não-científico (*The Fundamentals*, v. 5, p. 105).<sup>76</sup>

Observa-se aqui, novamente, que a negação de antemão da possibilidade das intervenções sobrenaturais de Deus na história – milagres – era o grande fosso que separava os autores dos artigos de *The Fundamentals* da teologia liberal e, também, das novas reflexões científicas – que tinham no darwinismo sua expressão mais “eloquente”. Afirmavam os teólogos conservadores que sem essa negativa *a priori* dos milagres, as Escrituras e as novas descobertas da ciência seriam totalmente compatíveis. Vemos ainda a presença da condenação do que o *Common Sense* de Princeton chamava de filosofia especulativa. Como partiam da pressuposição da inerrância do texto sagrado, os teólogos conservadores falavam da

---

<sup>73</sup> No original: “of the highest value for the right apprehension of Christ’s unique and sinless personality”.

<sup>74</sup> “The Scriptures give us evidence enough, then, that Christ is God. But the Scriptures are far from giving us all the evidence we have. There is, for example, the revolution which Christ has wrought in the world. If, indeed, it were asked what the most convincing proof of the deity of Christ is, perhaps the best answer would be, just Christianity. The new life He has brought into the world; the new creation which He has produced by His life and work in the world; here are at least His most palpable credentials” (*The Fundamentals*, v. 1, p. 26).

<sup>75</sup> No original: “mere man, excelling others in purity of life and conduct and in sincerity of purpose”. [...] “He is the God-man”.

<sup>76</sup> No original: “True science does not start with an *a priori* hypothesis that certain things are impossible, but simply examines the evidence to find out what has actually occurred. It does not twist its observed facts to make them accord with *a priori* theories, but seeks to make its theories accord with the facts as observed. - to say that miracles are impossible, and that no amount of evidence can prove a miracle, is to be supremely unscientific”.

necessidade de harmonia entre conhecimento e Bíblia. “A simples instauração do conflito entre fé e ciência já é suficiente para a conclusão de que se está na presença da ciência falsa” (VELASQUES FILHO, 2002, p. 118).

Como visto, o foco principal dos textos de *The Fundamentals* ainda estava na defesa da Bíblia e de sua interpretação “ortodoxa” frente às novas tendências teológicas. É perceptível a presença de um esforço para que os textos não descambassem para argumentos que privilegiassem questões teológicas características de uma ou poucas denominações. A leitura dos artigos, excetuando-se um exagero retórico ou outro, nos apresenta um conjunto de textos relativamente moderados em comparação com o radicalismo que marcaria o movimento nos anos posteriores. Os fios condutores dos textos são, por um lado, a defesa da Bíblia como verdade espiritual e histórica – apoiada na teologia de Princeton – e, por outro, as ênfases herdeiras do espírito dos avivamentos, como a busca pela salvação das almas, a importância da oração e da vida devocional, a experiência individual de salvação e a santificação da vida etc. Assuntos polêmicos, especialmente relacionados a questões éticas, políticas e sociais, parecem ter sido evitados em nome da defesa dos “fundamentos” inegociáveis do cristianismo. De forma geral, vê-se uma tendência a entender que a função da Igreja não seria política, mas sim espiritual. A preocupação não estaria na transformação do mundo, mas na salvação das almas das pessoas – que, regeneradas, poderiam sim contribuir para a melhoria das condições existentes, embora esse não fosse o objetivo central.<sup>77</sup> Charles R. Erdman (*The Fundamentals*, v. 12, p. 115) dizia que “o cristianismo afirma que a sociedade só pode ser aprimorada através da regeneração dos indivíduos”.<sup>78</sup>

O texto de Erdman sobre o socialismo (*The Church and Socialism*)<sup>79</sup> é um exemplo interessante a ser observado. Apesar de ser teologicamente conservador, Erdman é lembrado por ser uma figura conciliatória no presbiterianismo norte-americano, tentando se contrapor ao radicalismo de Machen e outros professores que viriam, posteriormente, a sair do

---

<sup>77</sup> Podemos perceber essa “precedência” da “salvação das almas” sobre a “transformação do mundo” nos argumentos de Robert Speer no seu texto sobre missões presente no décimo segundo volume de *The Fundamentals* (p.73): “for it is only that Gospel that can meet the world's need. Commerce and government, philanthropy and education, deal with it superficially, and in the hands of shallow or evil men only accentuate it. A force is needed which will cut down to the roots, which deals with life in the name and by the power of God, which marches straight upon the soul and reconstructs character, which saves men one by one. Here we are flat upon the issue, and not to evade or confuse it, I will put it unmistakably. It is our duty to carry Christianity to the world because the world needs to be saved, and Christ alone can save it. The world needs to be saved from want and disease and injustice and inequality and impurity and lust and hopelessness and fear, because individual men need to be saved from sin and death, and only Christ can save them.

<sup>78</sup> No original: “Christianity contends that society can be elevated only by the regeneration of individuals”.

<sup>79</sup> *The Fundamentals*, v. 12, p. 108-119.

seminário de Princeton e fundar o ultraconservador seminário de Westminster. Em sua contribuição para *The Fundamentals*,<sup>80</sup> Erdman fez uma análise bastante moderada – em comparação com toda a histeria anticomunista que marcou o fundamentalismo nos anos que se seguiram – da presença de ideias socialistas na Igreja. Apesar de várias ressalvas feitas às características materialistas do que ele chama de “popular socialism”<sup>81</sup> e da transformação da Igreja em organização político/social por teólogos do *social gospel*, Erdman não via incompatibilidade entre alguns valores e lutas do socialismo e a fé cristã.<sup>82</sup> Se, por um lado, Erdman reafirmava a necessidade de separação das esferas de atuação de Igreja e Estado,<sup>83</sup> por outro ele falava da seriedade dos protestos contra a injustiça, desigualdade e pobreza que o socialismo representava e para o qual, numa visão marxista invertida, ele seria o “suspiro do oprimido”.<sup>84</sup> Frente a isso, a Igreja deveria zelar “por uma prática mais consistente com os

---

<sup>80</sup> Além do artigo mencionado, Erdman também é o autor de *The coming of Christ*, presente no volume XI de *The Fundamentals*.

<sup>81</sup> Erdman diferencia os ideais e análises socialistas e sua luta por justiça social do que ele chama de “popular socialism”, que seria “something quite different from a scientific ‘economic theory’. It is a social creed offered as a substitute for religion, promising material benefits to all mankind, and bitterly opposed to Christianity and the Church. Popular Socialism is mistaken in identifying the Christian Church with ‘capital’ and in regarding the Church as responsible for the present social order. It is commonly asserted that the Church is the ‘rich man’s club’; that Christian ministers are controlled by men of wealth and afraid to rebuke social evils, that the Gospel is preached with the purpose of making poor men content with their present conditions and of preventing them from rising to assert their rights” (p. 112-113).

<sup>82</sup> Uma passagem que deixa clara essa percepção de Erdman é a seguinte: “Some are insisting that Jesus Christ was a Socialist and that the early Church was established on Socialistic principles. Others declare that Socialism is merely the application of Christianity to industrial problems, and that it is the duty of a Christian minister to preach Socialism, and the supreme function of the Christian Church to introduce and support Socialism as the one cure for all existing social evils. [...] While Socialists may adopt many of the Christian principles and feel impelled by Christian motives, they must remember that Christianity is something other than a social propaganda and far more than an economic theory. On the other hand, the Church recognizes that it has no right to ally itself with any political party, or to commit itself to any one form of social or industrial organization. The Church leaves its members free to adopt or reject Socialism as they may deem wise. A man may be an ardent Socialist and a sincere Christian, or he may be a true Christian and a determined opponent of Socialism” (*The Fundamentals*, v.12, p. 110-111).

<sup>83</sup> O autor deixa isso bem claro em várias passagens. Na página 111 ele diz que: “It should be recognized that the Church is not to invade the field of political economy, nor is it allied with any political or social order or propaganda”. Erdman reforça sua perspectiva na página 113: “As a matter of fact the Church is committed to no one social order”. Por fim, na página 119, Erdman afirma: “It is for the State to secure social reconstruction when necessary; it is for the State to punish offenders, and to secure by legal enactments and legislative processes the abolition of abuses, and the establishment of justice. When the Church assumes functions belonging to the state, she involves herself in needless difficulties and places herself in a false position before the world”.

<sup>84</sup> Essa aparência de “Marx às avessas” aparece nesse trecho: “Socialism is, however, something else than a scientific economic theory, or a popular materialistic philosophy; it is a serious protest against the social wrongs and cruelties of the age. Its cry is sometimes inarticulate and wild; but it voices the social unrest, the sullen discontent, the bitter envy and sorrow of thousands who are attracted to Socialism merely by its protest against the present social order and its prophecies of a better age to come” (p. 115-116).

ensinamentos sociais de Cristo por parte de seus membros” (*The Fundamentals*, v.12, p. 117).<sup>85</sup>

Apesar desses momentos “conciliatórios”, *The Fundamentals* já contava com alguns (poucos, é verdade) textos que mostravam o início de uma preocupação que ia além da teologia e das controvérsias entre liberais e “conservadores”: o temor em relação à “quebra” do consenso protestante nos Estados Unidos. A “ameaça” interna do liberalismo teológico nas igrejas não seria o único problema. Antigos e novos adversários das denominações protestantes foram alvos de pesadas críticas. Em um artigo sobre os mórmons, o Reverendo McNiece, da igreja presbiteriana de Salt Lake City, dizia que, após estudar o mormonismo e conviver com os mórmons de sua cidade por um longo período, ele chegou à conclusão de que “há algo nessa crença que vai além do poder do homem, algo realmente satânico” (*The Fundamentals*, v. 8, p. 127).<sup>86</sup> Algernon Pollock, em *Modern spiritualism briefly tested by Scripture* (v. 10), condena o que chama de “espiritualismo moderno” – mediunidade, contato com espíritos etc. – como algo totalmente antibíblico e anticristão. A antiga aversão protestante ao catolicismo se faz presente, especialmente em *Is romanism christianity?* do escocês T. W. Medhurst. Os tradicionais argumentos contra a instituição do papado e questionamentos quanto à importância e o papel mediador dado a Maria e outros santos<sup>87</sup> são acionados num contexto no qual, como vimos, o número de católicos crescia de maneira espantosa devido às imigrações.<sup>88</sup>

Contudo, Marsden (2006, p. 119) diz que, ao contrário do que alguns possam pensar, *The Fundamentals* não foi um grande sucesso em seu lançamento e nem causou a repercussão pública esperada pelos irmãos Stewart. Apesar disso, ele teve sua importância ao mobilizar uma série de religiosos por todo o país, incitando-os a tomar posição na polêmica e, observando-se de um recorte temporal mais amplo, ganhou um enorme valor simbólico, tornando-se uma referência para o movimento fundamentalista posterior: quando o “termo

---

<sup>85</sup> No original: “a more consistent practice, on the part of her members, of the social teachings of Christ” (p. 117).

<sup>86</sup> No original: ““there is something in it beyond the power of man, something positively Satanic”

<sup>87</sup> “Mary is everything; that Jesus Christ is nothing. Romanism teaches also that it is right to ask the intercession of all departed saints. How dreadful is it that sinners are thus kept back from Jesus, and are prevented from reaching God through Him” (*The Fundamentals*, v. 11, p. 109).

<sup>88</sup> Embora, como dissemos, Medhurst fosse escocês, os editores de *The Fundamentals* eram norte-americanos e não cremos que a inclusão de tal texto tenha sido aleatória ou não tenha sido motivada pelo crescimento do catolicismo nos Estados Unidos.

‘fundamentalista’ foi cunhado, ele trouxe à memória a ampla frente de oposição ao modernismo que caracterizou esses conhecidos, porém pouco estudados, volumes”.<sup>89</sup>

## **2.4 - O pré-milenarismo dispensacionalista e sua “filosofia da história”**

### **2.4.1 - O “novo” pré-milenarismo**

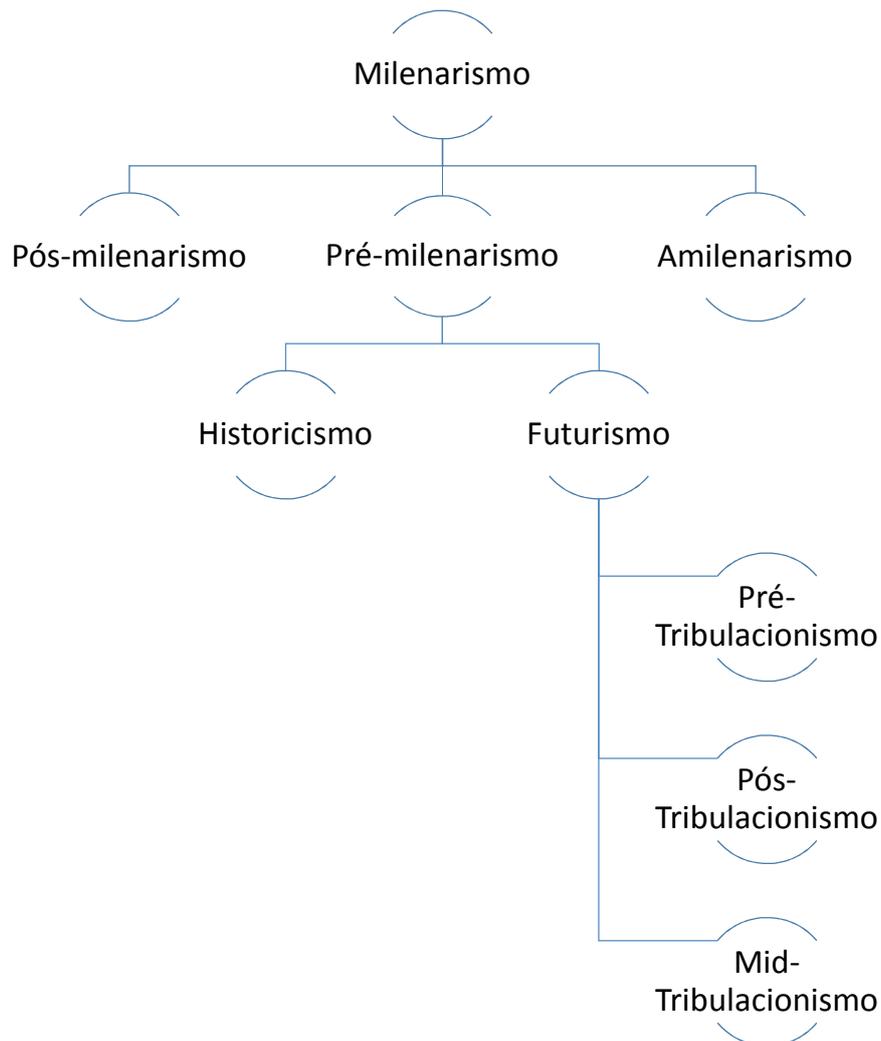
Antes de prosseguirmos com a contextualização do surgimento do fundamentalismo no protestantismo norte-americano, iremos nos deter um pouco na análise da perspectiva escatológica majoritária entre as lideranças fundamentalistas: o pré-milenarismo dispensacionalista.<sup>90</sup> Para esta pesquisa, tal análise se reveste de grande importância, pois Hal Lindsey e Tim LaHaye, autores cujas obras analisaremos nos próximos capítulos, foram os mais influentes dispensacionalistas das últimas décadas do século XX. No capítulo anterior discutimos as raízes e características do pré-milenarismo. Também procuramos demonstrar que tal crença poderia ser abraçada tanto por grupos que advogavam o quietismo quanto por movimentos que assumiram características revolucionárias. As “consequências” da crença na necessidade de o retorno de Cristo preceder a inauguração de um período de justiça e felicidade na terra no fim dos dias, como visto, não são necessariamente as mesmas em diferentes contextos e entre diferentes grupos.

Mas, para além das diferenças que surgem nas consequências práticas do pré-milenarismo, no terreno da teologia podemos dizer que ele também apresenta diferentes interpretações. No nosso caso, é necessário esclarecer que o dispensacionalismo é pré-milenarista, mas o pré-milenarismo não é, necessariamente, dispensacionalista. Observemos no quadro a seguir algumas divisões e ramificações que precisam ser devidamente esclarecidas.

---

<sup>89</sup> No original: “term ‘fundamentalist’ was coined, it called to mind the broad United front of the kind of opposition to modernism that characterized these widely known, if little studied, volumes”.

<sup>90</sup> Como veremos a seguir, o dispensacionalismo não é a única perspectiva escatológica pré-milenarista. Mas, ao longo do texto, exceto quando seja explicitado que se trata de alguma outra corrente, quando tratarmos do pré-milenarismo, estaremos nos referindo ao pré-milenarismo dispensacionalista.



Uma primeira divisão importante no pré-milénarismo é entre historicistas – ou, como alguns autores preferem utilizar, pré-milénaristas históricos – e futuristas. A tradição historicista entende que as profecias bíblicas sobre os últimos dias, como as de Daniel e do Apocalipse de João, já se cumpriram, em sua quase totalidade, na história da Igreja. Timothy Weber (1979, p. 10) diz que os adeptos dessa corrente “olham para o passado e para o presente da Igreja a fim de encontrar o cumprimento das profecias e, assim, saberem onde estão situados no ‘calendário’ profético de Deus”.<sup>91</sup> Por exemplo, vários entendem que os conflitos descritos no livro do Apocalipse se referem a fatos já ocorridos, como a perseguição dos cristãos pelos romanos, a destruição do templo em Jerusalém etc. Muito pouco do predito na Bíblia, excetuando-se a Segunda Vinda de Jesus, ainda está por se cumprir. Sua diferença em relação aos amilénaristas se limita quase que somente à afirmação de que haverá um reinado literal de Cristo na terra e que este será precedido pela *parousia*. Os futuristas, por

<sup>91</sup> No original: “look into the church’s past and present to find prophetic fulfillments and to see where they are in God’s prophetic timetable”.

outro lado, acreditam que as principais profecias escatológicas apontam para um futuro ainda não realizado. Tomando novamente o Apocalipse de João como exemplo, entende-se que o que está ali descrito se refere ao futuro e não ao passado da Igreja: o Império Romano não seria o da Antiguidade, mas um novo império que seria restaurado nos últimos dias, a perseguição aos judeus não se refere ao século I, mas a uma perseguição que ainda há de ocorrer etc.

Entre os futuristas compartilha-se a crença numa progressiva decadência da sociedade, em uma visão pessimista da história, que culminaria no reinado do Anticristo na terra. O período do governo do Anticristo – conhecido como “Tribulação” – chegaria ao fim na Batalha do Armagedom com o retorno pessoal de Cristo. O *script* mencionado no capítulo anterior se desenrola: Cristo derrotaria as forças malignas e reinaria na terra por mil anos – período durante o qual Satanás ficaria preso. Ao fim dos mil anos, ocorreria a rebelião final de Satanás, que seria rapidamente derrotada. Após isso, os mortos ressuscitariam, haveria o julgamento final e a criação de novos céus e nova terra. O desacordo entre os futuristas se dá na questão do momento em que os cristãos irão ao encontro de Cristo nos céus, no que é normalmente chamado “Arrebatamento” (*rapture*). Os pré-tribulacionistas acreditam que o Arrebatamento precederá o governo do Anticristo, portanto, os santos de Deus não passarão pelo período da Tribulação. Os mid-tribulacionistas creem que os verdadeiros cristãos serão arrebatados durante o período da Tribulação. E, por fim, os pós-tribulacionistas acreditam que os crentes enfrentarão todo o período de Tribulação e perseguição das hostes do Anticristo antes de se encontrarem com seu Senhor nos céus. O Arrebatamento ocorreria no exato momento da segunda vinda. Exploraremos as características do dispensacionalismo adiante, mas, previamente, podemos afirmar que os dispensacionalistas são futuristas (todos) e, em sua esmagadora maioria, pré-tribulacionistas.

O dispensacionalismo é um método de interpretar a Bíblia atribuído a John Nelson Darby (1800-1882), um pastor anglicano que deixou a Igreja da Irlanda, tornando-se um dos líderes do movimento “a-denominacional” conhecido como *Plymouth Brethren*. Segundo os adeptos do pensamento de Darby, a Bíblia anuncia uma perspectiva de história dividida em sete eras ou “dispensações” – daí serem chamados de dispensacionalistas – e, em cada uma delas, Deus apresentaria um diferente plano de salvação e, em todas elas, o homem falharia, havendo nova crise e nova intervenção divina na história humana. C. I. Scofield (1967, p. 5), o principal divulgador das crenças dispensacionalistas nos Estados Unidos no início do século

XX, afirmava que “uma dispensação é um período de tempo durante o qual o homem é testado em relação à sua obediência a alguma revelação específica da vontade de Deus”.<sup>92</sup> As dispensações, ou as diferentes formas como Deus teria lidado com a humanidade ao longo do tempo, seriam as seguintes: 1) a “Inocência”, que terminaria com a Queda e a expulsão de Adão e Eva do Paraíso; 2) a “Consciência”, que se findaria com o Dilúvio; 3) “O Governo Humano”, que seria encerrado em Babel; 4) a “Promessa”, que acabaria na escravidão no Egito; 5) a “Lei”, que terminaria com a rejeição e crucificação de Cristo; 6) a “Graça” ou “Período da Igreja”, que se encerraria como governo do Anticristo durante a Tribulação, a Batalha do Armagedom e a Segunda Vinda de Cristo; e, por fim 7) o “Milênio”, no qual Cristo reinaria pessoalmente na Terra junto aos seus santos. Após os mil anos, Satanás iniciaria uma última rebelião que seria aniquilada pela intervenção divina. Com a derrota de Satanás, entrar-se-ia na eternidade da Jerusalém Celeste.

Em termos de doutrinas escatológicas, o dispensacionalismo não apresentava nada exatamente novo. Sua perspectiva pré-milenarista, como vimos, reportava a uma tradição que vinha dos primeiros cristãos, que aguardavam o retorno imediato de Jesus para inaugurar seu reino na terra. Mesmo no caso norte-americano, grande parte dos puritanos cria na volta de Jesus antes do início do Milênio. Isso perdeu espaço, como pudemos observar no capítulo anterior, a partir da disseminação das crenças pós-milenaristas no primeiro Grande Avivamento, especialmente nos escritos e pregações de Jonathan Edwards. A divisão da história em diferentes eras também não era uma novidade. Já havia vários precedentes semelhantes, como a conhecida divisão da história em três eras (do Pai, do Filho e do Espírito) do abade Joaquim de Fiore (1132-1202).<sup>93</sup> Mesmo a exótica crença no Arrebatamento dos cristãos – uma “marca registrada” do dispensacionalismo – já tinha sido afirmada anteriormente pelo importante teólogo da Nova Inglaterra puritana Increase Mather.<sup>94</sup> Entretanto, Darby e seus seguidores trouxeram essas crenças, anteriormente periféricas na história do cristianismo, para o centro do seu sistema interpretativo da Bíblia. Diferentemente de outros grupos milenaristas que apoiavam suas crenças em algumas poucas passagens bíblicas, os dispensacionalistas incorporaram todas as profecias em um complexo, porém bem “amarrado”, sistema de interpretação. Apesar de afirmarem que os “sinais dos

---

<sup>92</sup> No original: “a dispensation is a period of time during which man is tested in respect of obedience to some specific revelation of the will of God”.

<sup>93</sup> Sobre a perspectiva milenarista de Joaquim de Fiore ver: DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore. In. DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e o Milênio*. Brasília: Editora UNB, 2004, p. 77-97.

<sup>94</sup> Cf. Boyer (1992, p. 88).

tempos” apontavam para a iminência da volta de Cristo, os primeiros dispensacionalistas não cederam à “tentação” de marcar datas para tal retorno.

Se podemos observar muitas continuidades entre as crenças dispensacionalistas e a tradição escatológica cristã que as precedeu, há, de fato, certas teorias em seu sistema que indicavam novas tendências interpretativas. As principais são resultado de sua interpretação literalista das profecias bíblicas. No sistema dispensacionalista, não há espaço para alegorias ou sentidos figurados: a não ser que o texto ou contexto indicassem claramente outra coisa, a única maneira adequada de se interpretar as Sagradas Escrituras seria a partir de seu sentido literal (MARSDEN, 2006, p. 60). Dessa forma, várias interpretações de profecias sobre Israel que foram feitas ao longo dos anos por diversos cristãos – como muitos dos puritanos –, que as entendiam como uma referência não ao povo de Israel, mas sim à Igreja (o “novo Israel de Deus”) ou aos Estados Unidos foram rejeitadas. Em seu literalismo, os dispensacionalistas afirmavam que quando a Bíblia fala de Israel ela fala de judeus. Essa perspectiva, somada às diversas profecias sobre Israel ainda não cumpridas – tendo em vista seu futurismo –, levou os dispensacionalistas à conclusão de que existem dois “povos de Deus” com os quais Ele lidaria de modo distinto: o Seu “povo terreno” (*earthly people*) – que seria Israel – e o Seu “povo celestial” (*heavenly people*) – que seria a Igreja.<sup>95</sup>

Ao seu povo terreno, Deus teria se revelado nas primeiras seis dispensações. Durante a quinta dispensação – o período da “Lei” –, há um episódio extremamente importante para entender a lógica dispensacionalista, especialmente em relação à questão dos judeus. O sétimo capítulo do segundo livro de Samuel narra um pacto feito entre Deus e o rei Davi:

Agora, pois, assim dirás ao meu servo Davi: Assim diz o Senhor dos Exércitos: Eu te tomei da malhada, de detrás das ovelhas, para que fosses o soberano sobre o meu povo, sobre Israel. E fui contigo, por onde quer que foste, e destruí a teus inimigos diante de ti; e fiz grande o teu nome, como o nome dos grandes que há na terra. E prepararei lugar para o meu povo, para Israel, e o plantarei, para que habite no seu lugar, e não mais seja removido, e nunca mais os filhos da perversidade o aflijam, como dantes. E desde o dia em que mandei que houvesse juízes sobre o meu povo Israel; a ti, porém, te dei descanso de todos os teus inimigos; também o Senhor te faz saber que te fará casa. Quando teus dias forem completos, e vieres a dormir com teus pais, então farei levantar depois de ti um dentre a tua descendência, o qual sairá das tuas entranhas, e estabelecerei o seu reino. Este edificará uma casa ao meu nome, e confirmarei o trono do seu reino para sempre. Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; e, se vier a transgredir, castigá-lo-ei com

---

<sup>95</sup> Igreja aqui entendida não como uma denominação específica, mas como “igreja invisível”, composta por todos os verdadeiros cristãos de todas as partes do mundo em todos os tempos.

vara de homens, e com açoites de filhos de homens. Mas a minha benignidade não se apartará dele; como a tirei de Saul, a quem tirei de diante de ti. Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será firme para sempre (II Samuel 7:8-16).

A restauração do trono de Davi é uma esperança que aparece nos textos da apocalíptica judaica e entre os profetas. O messias aguardado é visto como o herdeiro da linhagem de Davi que trará um período de paz, justiça e glória para Israel. Em Jeremias (33:15-16), é dito que “naqueles dias e naquele tempo farei brotar a Davi um Renovo de justiça, e ele fará juízo e justiça na terra. Naqueles dias Judá será salvo e Jerusalém habitará seguramente”. O Novo Testamento se inicia, no Evangelho de Mateus, com uma longa genealogia que é chamada de “livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mateus 1:1). A afirmação de Jesus como “filho de Davi” significava o cumprimento do pacto entre Deus e Davi na manutenção de sua linhagem real para todo o sempre. O Messias deveria reinar no trono de Davi, em Jerusalém. Entretanto, Jesus “veio para o que era seu, e os seus não o receberam” (João 1:11). Os judeus teriam rejeitado o pacto da sexta dispensação – período da “graça”. Entretanto, no entendimento dos dispensacionalistas, o pacto de Deus com Davi não foi rompido. Scofield (1967, p. 362) explicava que “a desobediência na família de Davi seria castigada, mas a aliança entre Deus e a descendência de Davi não seria revogada”.<sup>96</sup> O castigo veio com a divisão dos reinos de Judá e Israel, com o cativo babilônico, com a destruição do templo de Jerusalém, com a diáspora etc. Mas o pacto feito com Davi seria imutável. Deus ainda haveria de restaurar seu “povo terreno” no fim dos dias. A sexta dispensação tornou-se, com a rejeição de Jesus pelos judeus, o tempo de um “grande parênteses” na relação entre Deus e Israel. É o tempo dos gentios e o tempo da Igreja.

A interpretação literalista das profecias feita pelos dispensacionalistas se expressa claramente em sua análise dos textos escatológicos do período da apocalíptica. Outra passagem-chave para entender o sistema dispensacionalista é a chamada profecia das 70 semanas de Daniel (9:22-27):

Ele me instruiu, e falou comigo, dizendo: Daniel, agora saí para fazer-te entender o sentido. No princípio das tuas súplicas, saiu a ordem, e eu vim, para to declarar, porque és mui amado; considera, pois, a palavra, e entende a visão. Setenta semanas estão determinadas sobre o teu povo, e sobre a tua santa cidade, para cessar a transgressão, e para dar fim aos pecados, e para

---

<sup>96</sup> No original: “disobedience in the Davidic Family is to be visited with chastisement, but not to the abrogation of the covenant”.

expiar a iniquidade, e trazer a justiça eterna, e selar a visão e a profecia, e para ungir o Santíssimo. Sabe e entende: desde a saída da ordem para restaurar, e para edificar a Jerusalém, até ao Messias, o Príncipe, haverá sete semanas, e sessenta e duas semanas; as ruas e o muro se reedificarão, mas em tempos angustiosos. E depois das sessenta e duas semanas será cortado o Messias, mas não para si mesmo; e o povo do príncipe, que há de vir, destruirá a cidade e o santuário, e o seu fim será com uma inundação; e até ao fim haverá guerra; estão determinadas as assolões. E ele firmará aliança com muitos por uma semana; e na metade da semana fará cessar o sacrifício e a oblação; e sobre a asa das abominações virá o assolador, e isso até à consumação; e o que está determinado será derramado sobre o assolador.

A complexa interpretação feita pelos dispensacionalistas dessa passagem é fundamental para dar sentido a todo o sistema. Seguindo uma linha interpretativa comum a todos os dispensacionalistas, Scofield (1967) afirma que as tais 70 semanas seriam semanas de anos:<sup>97</sup> mais claramente, 70 semanas compostas, cada uma, por sete anos, num período total de 490 anos. As divisões desse período que aparecem no texto seriam assim: 7 semanas (49 anos), 62 semanas (434 anos) e uma semana (7 anos). Os dispensacionalistas argumentam que as 70 semanas teriam tido início em 445 AC, com a autorização dada por Ataxerxes I a Neemias para que este reconstruísse o templo de Jerusalém – “desde a saída da ordem para restaurar, e para edificar a Jerusalém [...]”.<sup>98</sup> Nas primeiras 7 semanas (445 a 396 AC), “Jerusalém deveria ser reconstruída em meio a tempos turbulentos. Isso foi cumprido de acordo com os registros de Esdras e Neemias” (SCOFIELD, 1967, p. 914).<sup>99</sup> As 62 semanas subsequentes representariam o período que iria até a morte do Messias. Partindo de sua interpretação literalista do texto bíblico que, segundo criam, dizia que entre o período da autorização para a reconstrução do templo e a crucificação de Jesus haveria uma diferença de 483 anos, os dispensacionalistas fizeram uma série de cálculos complexos – que levaram em conta anos bissextos, calendário judaico, diferenças entre o calendário juliano e o ano solar etc. – que, segundo eles, comprovariam sua teoria. Como dito por Trevor-Roper (2007, p. 182), em outro contexto, “pressuposto um sistema, um sistema foi descoberto”.

Um ponto *sui generis* da interpretação dispensacionalista dessa profecia é o entendimento de que há um intervalo indeterminado entre o final da sexagésima nona semana e o início da septuagésima (e última) semana. Segundo Timothy Weber (1979, p. 19), na perspectiva dispensacionalista, “quando os judeus rejeitaram a Jesus como seu messias, Cristo

---

<sup>97</sup> A fórmula “dia = ano” é baseada em certas passagens do texto bíblico como Números 14:33-34 e Ezequiel 4:4-6.

<sup>98</sup> Cf. Neemias 2:1-9.

<sup>99</sup> No original: “Jerusalem was to be rebuilt in ‘troublous times’. This was fullfilled, as Ezra and Neemiah record”.

adiou seu aguardado retorno e, inesperadamente, voltou sua atenção para os gentios”.<sup>100</sup> Seria o período no qual Deus interromperia sua relação com seu “povo terreno” e voltaria sua atenção ao seu “povo celestial”, aqueles de fora do “arraial de Israel” que aceitaram o pacto da graça anteriormente rejeitado pelos judeus. Seria, assim, o “grande parênteses” na relação entre Jeová e Israel que mencionamos anteriormente. Esse seria também um período em relação ao qual as profecias diriam muito pouco: não haveria profecias específicas sobre a Igreja. Sinais indicariam a proximidade do fim, mas as 70 semanas não diriam nada a respeito do “povo celestial”. Em *Elements of dispensational truth* (1894, p. 71), o dispensacionalista W. A. Parlene ilustrou a lógica das 70 semanas.

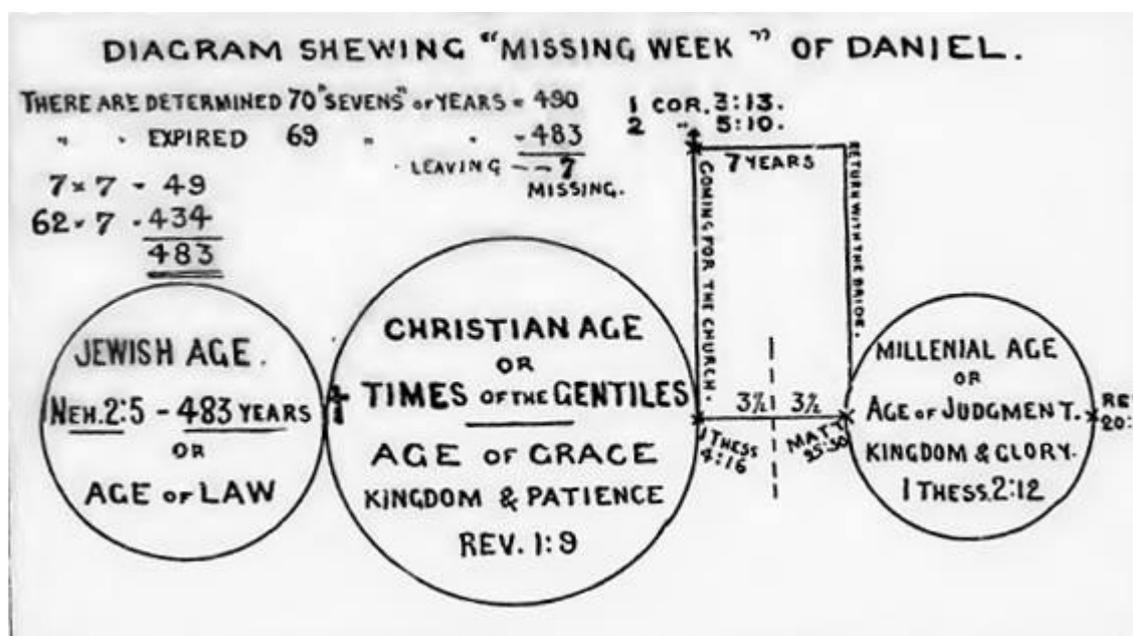


Figura 8 - Perspectiva dispensacionalista sobre as 70 semanas de Daniel. Imagem extraída do livro *Elements of dispensational truth* de W. A. Parlene, publicado em 1894.

As profecias restantes se refeririam à última semana que ainda aguarda seu cumprimento. Na ilustração acima vemos que esse período de 7 anos precede o Milênio e se inicia com o fim da era da Igreja. Mas, mais especificamente, são dois acontecimentos ligados à relação entre Cristo e seu “povo celestial” que delimitam o período dos sete anos: o início com o já mencionado Arrebatamento dos cristãos e o fim com o retorno desses junto com Jesus na *parousia*. No Arrebatamento, Cristo viria somente *para* os seus santos. Na segunda vinda, Cristo viria *com* os seus santos para derrotar o Anticristo e inaugurar o Milênio. Assim,

<sup>100</sup> No original: “When jews rejected Jesus as their messiah, Christ postponed his scheduled return and unexpectedly turned his attention to the Gentiles”

durante a septuagésima semana, os cristãos não estariam mais na terra e não enfrentariam as perseguições e o período de trevas que marcariam esses 7 anos de Tribulação. Na perspectiva pré-tribulacionista dos dispensacionalistas, a Igreja seria removida para que Deus realizasse sua vontade final para o seu “povo terreno”, os judeus.<sup>101</sup> Seria um período de grande perseguição aos judeus e durante esses anos vários deles compreenderiam que Jesus seria, de fato, o messias. De acordo com Boyer (1992, p. 89), “após uma terrível perseguição durante o reinado do Anticristo, um remanescente dos judeus sobreviventes finalmente aceitaria o messias que rejeitara por tanto tempo”.<sup>102</sup> Ao final das 70 semanas, o trono de Davi seria restaurado e o Milênio haveria de ser “um reino judeu, completo com um templo restaurado, sacrifícios diários e um poderoso rei Jesus reinando em Jerusalém e exercendo a hegemonia judaica sobre o resto do mundo” (WEBER, T., 1979, p. 23).<sup>103</sup> Após o reinado de mil anos, como vimos, Satanás seria liberto e incitaria nova rebelião que seria rapidamente derrotada. Após isso, viria a ressurreição dos mortos, o julgamento final e o início da eternidade em novos céus e nova terra. Esse é, de forma bem sucinta, o *script* do pré-milenarismo que ganhou grande aceitação nos EUA após 1875.<sup>104</sup>

#### **2.4.2 - O sucesso do dispensacionalismo nos EUA**

O século XIX norte-americano presenciou o florescimento de uma série de grupos religiosos inspirados por expectativas escatológicas que advogavam a proximidade do fim dos tempos. Talvez o mais conhecido deles tenha sido o movimento pré-milenarista formado pelos seguidores das ideias do batista William Miller (1782-1849). Os escritos de Miller e suas cruzadas pelo norte do país divulgando suas previsões sobre a volta de Cristo começaram a ter repercussão no final da década de 1830, arregimentando um grande número de seguidores,<sup>105</sup> que ficaram conhecidos como mileritas. Miller previu, a partir de uma série de

---

<sup>101</sup> Uma questão importante a se ressaltar é que haveria judeus em Israel no fim dos tempos, o que ainda não era uma realidade nos dias de Darby. Essa ideia terá grande repercussão nos Estados Unidos ao longo do século XX, como veremos nos próximos capítulos. De acordo com Boyer (1992, p. 89), “Darby was far from alone in teaching a Jewish return to Palestine, but in placing this event at the heart of his dispensational system, he had a profound long-term influence”.

<sup>102</sup> No original: “after terrible persecution during Antichrist's reign, a surviving remnant of Jews would embrace their long-rejected Messiah”.

<sup>103</sup> No original: “the millennium will be a Jewish kingdom, complete with a restored temple, daily blood sacrifices, and a powerful King Jesus reigning from Jerusalem and exercising Jewish hegemony over the rest of the world”.

<sup>104</sup> Ao longo do texto retomaremos alguns pontos do sistema dispensacionalista mais pormenorizadamente.

<sup>105</sup> De acordo com Boyer (1992, p. 82), “avowed Millerites numbered perhaps fifty thousand, but countless thousands more took Miller seriously without formally ‘joining’ the amorphous movement”.

interpretações que fazia das profecias bíblicas,<sup>106</sup> que a Segunda Vinda de Cristo ocorreria no dia 22 de outubro de 1844. Como Jesus não retornou, os mileritas tornaram-se motivo de piada e do que sobrou do movimento após o “grande desapontamento” – como ficou conhecido chamado esse episódio –, alguns seguidores de Miller, sob a orientação de Ellen White, formaram o que viria a ser, até hoje, uma importante denominação: os Adventistas do Sétimo Dia.<sup>107</sup> Juntamente com os mileritas, no século XIX surgiu uma série de pequenos grupos que aguardavam o retorno imediato de Cristo e, também, outros movimentos que se tornaram muito conhecidos, como a *Watchtower Bible and Tract Society* – cujos participantes ficaram conhecidos como testemunhas de Jeová –, fundada por Charles Taze Russell em 1884, que foi organizada com base em uma previsão de que o fim do mundo ocorreria em 1914 – não é necessário dizer que novas ideias em relação ao fim forma desenvolvidas após 1914 (STROZIER, 2002, p. 187).<sup>108</sup> Dessa forma, o dispensacionalismo chegou aos Estados Unidos em um contexto no qual a curiosidade e o interesse por questões escatológicas estava “em alta”, mas, também, num período em que já havia certa reserva em relação às interpretações de profecias e previsões sobre a volta de Jesus, resultado da grande frustração com o fracasso das expectativas dos mileritas.

Darby e os participantes da Plymouth Brethen experimentaram, a partir da década de 1830, certa notoriedade, inicialmente, na Grã-Bretanha por sua estrutura democrática e congregacional – rejeitando qualquer ligação com o Estado – e, principalmente, por sua ênfase na discussão de questões escatológicas. Entretanto, foi nos Estados Unidos que o sistema dispensacionalista de Darby provocou uma nova “guinada” escatológica no protestantismo norte-americano, tornando o pré-milenarismo novamente popular entre uma parcela considerável de teólogos e leigos. O primeiro responsável pela propagação do dispensacionalismo em terras norte-americanas foi o próprio Darby. De acordo com Boyer (1992, p. 90), o “pai” do dispensacionalismo fez, pelo menos, seis visitas aos Estados Unidos entre 1859 e 1877, disseminando o dispensacionalismo através de séries de pregações e

---

<sup>106</sup> É interessante observar que Miller se inspirava em textos bíblicos que também eram muito importantes para os dispensacionalistas. Segundo Boyer (1992, p. 81), “after long biblical study, he concluded that the Second Coming would occur “about the year 1843.” (He derived this date from Dan[iel] 8:14: “Unto two thousand and three hundred days; then shall the sanctuary be cleansed.” Making the usual day = year transposition, and starting from 458 B. c.-when Artaxerxes I of Persia authorized the exiled Jewish priest Ezra to rebuild the Temple in Jerusalem-Miller arrived at 1843.)”.

<sup>107</sup> Para maiores detalhes a respeito do movimento milerita, ver: DARIUS, Fábio Andrade. O reavivamento milerita – esperando Jesus voltar. *Protestantismo em revista*, v. 18, 2009. p. 56-65.

<sup>108</sup> Sobre as expectativas escatológicas das testemunhas de Jeová, ver: COUTINHO, Suzana Ramos. Tempo e milênio: missão e as testemunhas de Jeová. *Ciencias sociales y religion / Ciências sociais e religião*. Ano 16, n. 21, 2014. p. 40-54.

conferências teológicas. Suas teorias e seus escritos tiveram grande repercussão e vários sacerdotes e leigos (especialmente presbiterianos e batistas do norte do país)<sup>109</sup> aderiram à perspectiva escatológica exposta por Darby. O dispensacionalismo se apresentava como uma forma de interpretação da Bíblia e não apenas uma teoria focada em algumas poucas passagens do texto sagrado e ansiosa por apresentar datas precisas para os eventos do final dos tempos. Os dispensacionalistas advogavam não ter nada em comum com os desacreditados mileritas e se afirmavam tão evangélicos e bíblicos quanto a maioria dos protestantes norte-americanos da época. Esse sistema escatológico não foi responsável pelo surgimento de uma denominação ou grupo próprio,<sup>110</sup> ele cresceu e ganhou adeptos dentro das denominações protestantes já existentes. Várias lideranças religiosas e conhecidos pastores – que consideravam os mileritas tolos e hereges – abraçaram o pré-milenarismo, assim como muitos leigos que se interessavam por questões escatológicas e viam no “fio condutor” fornecido pelas ideias dispensacionalistas para se interpretar o texto bíblico um caminho para dar sentido ao conjunto dos textos sagrados.

A partir da segunda metade do século XIX, começou a circular em solo norte-americano uma enorme quantidade de publicações sobre escatologia numa perspectiva pré-milenarista/dispensacionalista. Alguns autores e obras foram fundamentais na popularização do sistema dispensacionalista nos Estados Unidos. Livros do pastor escocês John Cumming – como *Signs of the times* (1854), *The end: the proximate signs of the close of this dispensation* (1855) e *The destiny of nations* (1864) – fizeram enorme sucesso entre os interessados na nova perspectiva pré-milenarista vinda via Atlântico. Outro enorme sucesso foi *The coming prince* (1884), do inglês Robert Anderson, leigo participante do grupo Plymouth Bethren. Também conhecido como inspetor da Scotland Yard – tendo inclusive trabalhado no famoso

---

<sup>109</sup> A análise da bibliografia de referência e, também, dos participantes de conferências e publicações dispensacionalistas do século XIX indica claramente a preponderância de presbiterianos e batistas calvinistas. Poucos são os metodistas (na época a mais representativa denominação norte-americana) que se engajaram na disseminação das ideias dispensacionalistas. No início, as ideias de Darby atraíram mais o lado teologicamente conservador e liturgicamente tradicional do protestantismo norte-americano do que o viés mais próximo do espírito dos avivamentos, do qual o metodismo era o exemplo mais claro. Desenvolveremos mais adiante essa relação entre dispensacionalismo e conservadorismo teológico, mas Marsden (2006, p. 46) afirma que essa simpatia inicial de presbiterianos e batistas pelo sistema de Darby estava relacionada à sua proximidade com certas noções calvinistas, como o foco na soberania divina sobre os rumos da história: o entusiasmo com o dispensacionalismo “came largely from clergymen with strong calvinistic views, principally presbyterians and baptists in the northern United States. The evident basis for this affinity was that in most respects Darby was himself an unrelenting Calvinist. His interpretation of the Bible and of history rested firmly on the massive pillar of divine sovereignty, placing as little value as possible on human ability”.

<sup>110</sup> Marsden (2006) diz que nas conferências de Darby nos Estados Unidos, poucos se interessavam pelo grupo de Plymouth Bethren ou em sua implantação em solo norte-americano. O que, de fato, despertou o interesse de seus ouvintes foi seu sistema de interpretação bíblica e suas teorias sobre escatologia.

caso de Jack, o estripador –, Anderson foi um grande interessado nas pesquisas sobre os textos escatológicos e sua obra teve um grande impacto nos círculos dispensacionalistas, tendo 11 edições nos Estados Unidos,<sup>111</sup> inclusive uma em 1986, mostrando a longevidade e impacto de suas análises.

No último quarto do século XIX, os autores dispensacionalistas norte-americanos ganharam espaço, produzindo uma série de obras sobre escatologia que se tornaram extremamente populares. Um dos principais responsáveis pela inserção das crenças dispensacionalistas fora do círculo das discussões teológicas, tornando-as acessíveis ao grande público, foi o livro *Jesus is Coming* de William E. Blackstone. A primeira edição do livro é de 1878.<sup>112</sup> *Jesus is Coming* pode ser considerado o primeiro grande *best seller* dispensacionalista: apesar de não haver uma estimativa em termos de números sobre sua vendagem, as várias edições publicadas e a tradução do livro para 42 idiomas (WEBER T., 2004, p. 103) dão uma ideia de seu sucesso e repercussão. A edição de 1898 vinha com a seguinte recomendação de R. A. Torrey – um dos editores de *The Fundamentals* – em sua apresentação:

O livro *Jesus is coming* de W. E. Blackstone foi o primeiro livro que transformou a volta de Jesus Cristo em uma realidade viva para mim. Eu já havia me convencido de que a vinda do Senhor se realizaria antes do início do Milênio, [...] mas essa crença era uma mera concepção teológica até a leitura de *Jesus is coming*. Foi essa obra que solidificou minhas convicções e tornou essa doutrina não somente clara, mas muito preciosa pra mim. É um livro que teve uma influência decisiva na minha formação para a vida e para o ensino. Eu sempre o recomendo para aqueles que estão começando seus estudos sobre o tema [...].<sup>113</sup>

O texto de Blackstone apresenta, de maneira acessível mesmo para os não afeitos a questões teológicas, todos os principais argumentos do dispensacionalismo, tais como a ordem dos acontecimentos, as profecias já cumpridas e aquelas ainda a se cumprir, a reafirmação de que a correta interpretação do texto bíblico é a literal etc. “Nós acreditamos que a vinda do nosso Senhor será pessoal e pré-milenial, além disso, essa volta também é

---

<sup>111</sup> Cf. Boyer, 1992, p. 91.

<sup>112</sup> A edição que utilizamos em nossa pesquisa é de 1898.

<sup>113</sup> No original: “The book, “Jesus is coming”, by W. E. B., was the first book that made the coming of Jesus Christ a living reality to me. I had already become convinced that our Lord’s coming would be before the millennium, [...] but it was merely a theological conception until I read the book “Jesus is coming”. It was this that first brought me to definite convictions and made the doctrine not only clear, but very precious. It is one of the books that has a decidedly formative influence on my life and teaching. I always recommend it to those who are beginning the study of the subject [...]”.

iminente” (BLACKSTONE, 1898, p. 228).<sup>114</sup> Ele afirma diversas vezes a sua percepção da proximidade do fim, dedicando grande parte do texto aos sinais da volta iminente de Cristo.<sup>115</sup>

Apesar de todo o sucesso de Blackstone, o mais famoso discípulo do sistema de Darby – que inclusive alguns, menos avisados, costumam afirmar ser o formulador do sistema dispensacionalista – foi Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921), organizador das notas da conhecida *Scofield Reference Bible*, lançada originalmente em 1909 e que se tornou um enorme sucesso de vendas e o grande texto de referência dos dispensacionalistas até os dias de hoje.<sup>116</sup> No prefácio da edição de 1917, o próprio Scofield (1967, p. iv) justificava a nova edição devido a uma “enorme demanda pelo *Scofield Reference Bible* em todas as partes do mundo”.<sup>117</sup> De acordo com Boyer (1992, p. 97-99), Scofield era um homem que, pessoalmente, vivia uma vida desregrada e, inclusive, chegou a ser preso. Após passar por uma experiência de conversão na prisão, recebeu a influência direta do Rev. James Brookes, uma das mais importantes lideranças dispensacionalistas do século XIX, e tornou-se pastor de uma igreja congregacional em Dallas, onde permaneceu entre 1882 e 1895. Depois, dedicou-se inteiramente à produção de textos e à organização de conferências visando propagar o dispensacionalismo.

Muito do sucesso da Bíblia de Scofield decorre da harmonização entre o texto bíblico e a teoria dispensacionalista executada por suas notas. Scofield acreditava que qualquer um teria capacidade para entender e interpretar as profecias bíblicas, mesmo sem maior preparo teológico. As notas da sua Bíblia permitiriam ao “homem comum” estabelecer nexos e conexões entre os textos a partir da perspectiva das dispensações. A Bíblia de Scofield trazia uma introdução geral e, antes de cada um dos livros, uma apresentação sobre seu conteúdo e, especialmente, seu significado no sistema dispensacional. As notas de Scofield apareciam no rodapé (e não no final da Bíblia) das páginas já dando ao leitor o significado das passagens dentro da lógica dispensacionalista. Apesar de Scofield e seus colaboradores defenderem que

---

<sup>114</sup> No original: “We believe that the coming of our Lord is to be personal and premillennial, also, that this is imminent”.

<sup>115</sup> Entre tais sinais, enumerados no vigésimo-segundo capítulo de seu livro, Blackstone enfatizava os primeiros passos do movimento sionista como um claro sinal de que a sexta dispensação estaria chegando ao fim. A presença de judeus na Palestina seria o mais eloquente sinal do “começo do fim”: “if we want to know our place in chronology, our position in the march of events, look at Israel. [...] Israel shall be restored to Palestine and no more be pulled out of their land. Hundreds of prophecies affirm this dispensational truth” (BLACKSTONE, 1898, p. 234-235).

<sup>116</sup> Segundo Strozier (2002, p. 188), a Bíblia Scofield “was published in 1909 and sold as many 10 million copies by 1967 and since then 1,5 million more copies of a revised edition”.

<sup>117</sup> No original: “very large demand for the Scofield Reference Bible in every part of the world”.

não havia nada de original em suas notas e que elas seriam apenas tentativas de elucidação de certas passagens dentro de uma tradição bíblica, “para o leitor médio”, elas “pareciam fazer parte do texto divino original” (FULLER, 1995, p. 125).<sup>118</sup> As dispensações (Inocência, Consciência, Governo Humano, Promessa, Lei, Graça e Milênio) e os pactos entre Deus e seu povo são apresentados e explicados nas notas, assim como os sentidos e cumprimentos (ou não) das profecias. O interesse pela Bíblia Scofield se disseminou e vários de seus leitores passaram a enxergar o literalismo bíblico e a teoria dispensacionalista como a interpretação correta e genuína das Sagradas Escrituras.

Os principais financiadores da produção da Bíblia com as notas de Scofield foram os irmãos Lyman e Milton Stewart, os mesmos que, como vimos, iriam patrocinar, pouco tempo depois, os doze volumes de *The Fundamentals*. O suporte financeiro dos Stewarts não era o único ponto de encontro entre o pré-milenarismo dos dispensacionalistas e o conservadorismo teológico de *The Fundamentals*. Muito pelo contrário. Desde o final do século XIX, os movimentos e seus personagens se confundem e, ao fim da primeira década do século XX, poucas eram as lideranças conservadoras/fundamentalistas que não eram pré-milenaristas e dispensacionalistas. Vários dos autores norte-americanos que contribuiriam com artigos para *The Fundamentals* eram conhecidos dispensacionalistas,<sup>119</sup> inclusive seus editores R. A. Torrey e A. C. Dixon. Já na citada edição de 1898 de *Jesus is coming*, vemos os nomes de vários autores de *The Fundamentals* entre os que escreveram notas recomendando a leitura do texto de Blackstone: o já citado Torrey, Robert Speer<sup>120</sup> – secretário de missões estrangeiras da Igreja Presbiteriana –, D. W. Potter – membro do comitê editorial original de *The Fundamentals*<sup>121</sup> –, William G. Moorehead, James M. Gray, Arthur T. Pierson, L. W. Munhall e W. J. Erdman. Além desses, o próprio Scofield contribuiu com o artigo *The grace of God*, publicado no volume XI de *The Fundamentals*.

---

<sup>118</sup> No original: “to the average reader”, “appear to be part of God’s original text”.

<sup>119</sup> De acordo com Ruthven (2007, p. 8), “about half the American contributors to *The Fundamentals* including such leading lights as Reuben Torrey and Cyrus Ignatius Scofield, were premillennialists”.

<sup>120</sup> Em seu testemunho sobre o livro de Blackstone, Speer afirma: “I remember very well when I first saw the book ‘Jesus is Coming’ at Northfield, twenty years ago, and how I studied it then. That summer was the first time the truth of our Lord’s return came to me, and I am very thankful for the thorough reference to Scripture for the better understanding of that truth, and the firmer faith in it which the little book gave me”.

<sup>121</sup> O nome de Potter aparece na apresentação dos volumes de *The Fundamentals*: The following are the names of the original Committee to whom was committed full supervision of the movement : Rev. A. C. Dixon, D. D., Rev. R. A. Torrey, D. D., Rev. Louis Meyer, D. D. (deceased 1913), Mr. Henry E., Crowell, Mr. Thomas S. Smith, Mr. D. W. Potter, Rev. Elmore Harris, D. D. (deceased 1911).

As afinidades entre a perspectiva conservadora da teologia de Princeton, que, como vimos, estava na raiz do fundamentalismo, e o dispensacionalismo eram maiores do que suas diferenças. O dispensacionalismo começou a se disseminar nos Estados Unidos no mesmo período em que o conservadorismo teológico aumentou o tom de suas críticas ao liberalismo. O dispensacionalismo ganhou simpatia de uma grande parte do espectro conservador do protestantismo norte-americano, ao se apresentar como “bíblico”, favorecendo uma interpretação literalista da Bíblia em resposta aos questionamentos da interpretação liberal das Escrituras. Os dispensacionalistas também consideravam que o seu pré-milenarismo era a única perspectiva escatológica realmente bíblica. Seu entendimento era de que todas as expectativas escatológicas descritas no Novo Testamento, pelos apóstolos e por São Paulo, e na história do cristianismo primitivo eram claramente pré-milenaristas. Ao contrário dos liberais que falavam de contextualização das doutrinas e progresso e transformação das crenças escatológicas da Igreja ao longo do tempo, os conservadores em geral, e os pré-milenaristas em particular, recorriam à autoridade da igreja primitiva para reafirmar a crença no retorno pessoal e pré-milenial de Jesus. Partindo-se de uma análise literal do texto bíblico, o pós-milenarismo seria uma impossibilidade e uma negação do ensino apostólico. A crença em um reino milenar precedendo a volta de Cristo seria fruto de equivocadas interpretações que se embasavam em leituras simbólicas e/ou alegóricas das Sagradas Escrituras.<sup>122</sup>

O literalismo, a noção de inerrância do texto bíblico e uma perspectiva interpretativa baseada na filosofia do *Common Sense* eram, também, pilares do sistema dispensacionalista. Os próprios cálculos feitos e as “personagens” da trama escatológica na lógica dispensacionalista se estruturaram em cima dos mesmos pilares erguidos pela teologia de Princeton. 483 anos significam 483 anos, o Milênio será um período de mil anos, o Anticristo será um homem e não um “sistema”, uma instituição ou uma nação. Assim como os presbiterianos da tradição *scotch-irish*, o dispensacionalismo aceitava a intervenção do sobrenatural na história ao mesmo tempo em que afirmava fazer uma investigação científica –

---

<sup>122</sup> Blackstone (1898, p. 21-22) já tecia críticas aos pós-milenaristas e à sua forma de interpretar as profecias: “there are symbols, figures or tropes, metaphors, etc., used in Scripture and there are, also, allegories. But, unless they are so stated in the text, or plainly indicated in the context, we should hold only to the literal sense. [...] We have a literal Christ, the mediator of the new covenant. And so we believe that the Jerusalem which is above [...] – the ‘heavenly Jerusalem’, ‘the new Jerusalem which cometh down out of heaven from God’, is also literal, tangible and real. How then, are we authorized, from such examples as these (which are most prominent among those cited by Post-millennialists as authority for ‘spiritualizing’), to do away with the literal sense of Luke 1:32-33, or of the multitude of passages which predict the restoration of Israel, the coming of Christ, or which describe His glorious Kingdom. There can be no warrant for it. It subverts the authority and power of the Word of God, and Post-millennialists, by so doing, open wide door for skeptics”.

baseada numa perspectiva baconiana<sup>123</sup> – do texto bíblico. A rejeição das “especulações filosóficas” já aparece na primeira nota (sobre Gn. 1:1) da Bíblia Scofield: “A Bíblia começa com Deus, não com argumentos filosóficos sobre Sua existência”.<sup>124</sup>

As razões da boa aceitação do pré-milenarismo e do sistema dispensacionalista entre setores conservadores do protestantismo norte-americano do final do século XIX, portanto, são várias: o interesse dos norte-americanos por profecias e questões espirituais; num momento ainda profundamente marcado pelos avivamentos espirituais, os dispensacionalistas reafirmavam a ação do sobrenatural na condução da história; o sistema elaborado por Darby era totalmente compatível com a crença do “norte-americano médio” que confiava na Bíblia como uma espécie de “guia” para a vida, eterna fonte de verdade e sentido; como dissemos anteriormente, os dispensacionalistas defendiam que o texto bíblico e seu significado poderiam ser compreendidos pelo homem comum,<sup>125</sup> diferentemente das tendências liberais, para as quais a Bíblia se tornava, cada vez mais, um assunto para especialistas; numa época de crescente fascínio pelo avanço das ciências, o dispensacionalismo se entendia (e se apresentava) como uma forma plenamente racional de interpretação do texto bíblico, criando uma “aura de cientificidade”<sup>126</sup> para seu sistema interpretativo. É importante observar que o novo pré-milenarismo<sup>127</sup> e a defesa da inerrância da Bíblia – argumento principal da Teologia

---

<sup>123</sup> Caldeira (2015, p. 13), tendo por base a análise de Theodore D. Bozeman, afirma que essa perspectiva “caracterizava-se pela exaltação do método indutivo, isto é, a busca de leis gerais da natureza a partir de particularidades; pela abordagem empirista de qualquer forma de conhecimento; a ambição pelo ‘fato objetivo’; e a desconfiança em relação a hipóteses, suposições e à razão pura”.

<sup>124</sup> No original: “The Bible begins with God, not with philosophic arguments for His existence”. Marsden (2006, p. 59-60) aborda essa faceta “científica” do dispensacionalismo: “The role of the interpreter, according to the same Baconian assumptions, was not to impose hypotheses or theories, but to reach conclusions on the basis of careful classification and generalization alone. The disposition to divide and classify everything is one of the most striking and characteristic traits of dispensationalism [...]. Dispensationalist leaders regarded these methods of dividing and classifying as the only scientific ones. Scofield, for example, contrasted his work to previous “unscientific systems”.

<sup>125</sup> Marsden (2006, p. 61) diz que “Since it was based on laws of language and meaning which were common to all people, the method was especially appropriate for the ‘common man’”. Timothy Weber (1979, p. 37-38) afirma que os dispensacionalistas “still maintained that anyone with an open mind and basic intelligence could understand it for himself”. Em sua retórica, eles encorajavam as pessoas a estudarem a Bíblia e comprovarem por si mesmos que a volta de Cristo seria pré-milenial e que as teorias dispensacionalistas eram plenamente bíblicas.

<sup>126</sup> Ciência por eles entendida no mesmo sentido dos autores de *The Fundamentals*: a “verdadeira” ciência é aquela compatível com os milagres e que não parte de uma pré-concepção de que Deus não intervém na história.

<sup>127</sup> Chamamos o pré-milenarismo dispensacionalista de “novo”, pois já havia uma certa tradição pré-milenarista (embora minoritária) nos Estados Unidos. Como dissemos anteriormente, o pré-milenarismo foi, inclusive, a perspectiva dominante entre os puritanos da Nova Inglaterra, sendo suplantado por tendências pós-milenaristas apenas após o primeiro Grande Avivamento. O pré-milenarismo do período anterior à Guerra Civil era preponderantemente histórico – ao contrário do futurismo que marca o dispensacionalismo. De acordo com Marsden (2006, p. 51), “in America before the Civil War premillennialism of a traditional variety was an important minority position, held by some mainline Protestant leaders. It did not differ greatly from the postmillennialism of the same era. Both saw history as controlled by a cosmic struggle, both allowed for

de Princeton – foram “plantados” e cresceram no mesmo “solo” e no mesmo contexto. Ambos buscavam combinar uma lógica aparentemente racional – em harmonia com a “verdadeira ciência” – e a crença no sobrenatural, na ação de Deus sobre a história e sobre a vida dos indivíduos.

Aproximamo-nos aqui da perspectiva de Ernest Sandeen (1967), de que, num primeiro momento, o que foi posteriormente chamado de movimento fundamentalista foi uma “aliança bíblicista” e teologicamente conservadora entre os defensores da Teologia de Princeton e os pré-milenaristas futuristas, adeptos do sistema interpretativo de Darby. Também corroborando a interpretação feita por Marsden (2006) do fundamentalismo inicial, podemos observar que, apesar de não se poder ignorar o contexto político/social de seu surgimento, ele é, antes de tudo, um movimento teológico de contestação ao que entendiam como análises “deturpadas” do texto bíblico e relativizações de certas “verdades tradicionais” – ou dogmas – do cristianismo. Retornaremos a isso posteriormente, mas é importante ressaltar que compreender o surgimento do fundamentalismo como uma questão estritamente social, um conflito entre sulistas e nortistas ou o último suspiro de uma “mentalidade religiosa primitiva” frente ao avanço do “progresso” é compreendê-lo muito mal.

Logicamente essa “aliança” não estava isenta de tensões. Se para os pré-milenaristas a aceitação da noção de inerrância e o combate ao liberalismo teológico dos adeptos da Teologia de Princeton eram plenamente abraçados, a contrapartida não era tão evidente. Vários teólogos conservadores não viam o sistema dispensacionalista com bons olhos. Alguns importantes teólogos presbiterianos, como os já citados A. A. Hodge e Machen, afirmavam ser o dispensacionalismo um princípio equivocado para se interpretar as Escrituras.<sup>128</sup> Mas, apesar disso, os pré-milenaristas eram aliados muito importantes para serem desprezados no momento do combate contra os liberais. Eles estariam equivocados em certas posições sobre temas escatológicos, mas seriam, na opinião dos conservadores, tementes a Deus e defensores da inerrância da Bíblia. Os liberais, por outro lado, não podiam nem ser considerados cristãos verdadeiros. Apesar das resistências citadas, o pré-milenarismo cresceu de maneira espantosa

---

interpreting some Biblical prophecies literally, and both thought that some prophecies about the time immediately preceding the millennium were already being fulfilled in current events. They disagreed primarily over whether Christ would come before or after the millennium”.

<sup>128</sup> De acordo com Timothy Weber (1979, p. 29), A. A. Hodge dizia que a crença no arrebatamento pré-milenial da igreja era uma teoria que não tinha base bíblica para ser defendida. Outro crítico entre os prebiterianos mais conservadores era Francis Patton, “often associated with premillennialists, but he said, confidentially, ‘I am not foolish enough to be one of them’”.

dentro do espectro conservador do protestantismo norte-americano, tornando-se a perspectiva escatológica por excelência do movimento fundamentalista.<sup>129</sup>

O pré-milenarismo dos dispensacionalistas, apesar de suas complexas datações e heterodoxas teorias, tornou-se extremamente popular e despertou um interesse muito grande tanto de pastores quanto de leigos. No meio acadêmico, entretanto, sua presença era praticamente nula. Boyer (1992, p. 99) afirma que em uma pesquisa feita em 1919, na qual foram entrevistados 236 professores de Teologia de 28 seminários das maiores denominações protestantes do país, apenas 7 se declararam pré-milenaristas. Nos seminários teológicos, as principais cadeiras eram ocupadas por conservadores e liberais – muitos dos quais adeptos do *Social Gospel*. Mas, como analisamos anteriormente, o campo protestante norte-americano da época em que o dispensacionalismo chegou aos Estados Unidos era marcado por uma série de processos que vinha transformando sua “fisionomia”. Entre eles, relembremos a diminuição da importância dos vínculos tradicionais entre os fiéis e suas denominações; a importância crescente dos grandes pregadores e evangelistas; o “afrouxamento” da fidelidade das pessoas às suas congregações e seu maior apego a bons pregadores; o caráter cada vez mais individualista da vida religiosa das pessoas; a acentuação da crise do confessionalismo nas grandes denominações etc. Nesse contexto, o pré-milenarismo encontrou seu espaço para crescer fora do ambiente acadêmico. Se esse era o momento dos grandes pregadores, muitos dos mais conhecidos e influentes do país tornaram-se adeptos e propagadores do pré-milenarismo dispensacionalista: W. J. Erdman, Billy Sunday, R. A. Torrey, Adoniram Judson, James Hall Brookes e várias importantes lideranças ligadas ao “império evangelístico” de D. L. Moody,<sup>130</sup> como A. T. Pierson e A. C. Dixon. Líderes de agências missionárias como Robert Speer, A. T. Pierson e A. B. Simpson também abraçaram o sistema de Darby. Crenças na volta pré-milenial de Jesus, no Arrebatamento dos crentes e na necessidade de se “salvar as

---

<sup>129</sup> Como vimos, grande parte dos autores norte-americanos que contribuíram com textos para *The Fundamentals* era pré-milenarista, apesar de – muito provavelmente num esforço para manter a unidade com conservadores de perspectivas escatológicas distintas – terem evitado entrar em questões polêmicas sobre escatologia em seus artigos.

<sup>130</sup> Moody sempre buscou colocar a “salvação das almas” acima das polêmicas teológicas e/ou denominacionais. Pessoalmente, era adepto do pré-milenarismo, mas, segundo Sandeen (1967, p. 76), “never appears to have become a convinced dispensationalist” e não teve maior engajamento na difusão de suas ideias. Mas as outras lideranças ligadas a ele, como o próprio Torrey, dedicaram-se à divulgação da perspectiva conservadora de interpretação da Bíblia e da escatologia dispensacionalista. Inclusive as instituições e publicações ligadas a Moody, como o Moody Bible Institute e o jornal *Moody Monthly*, foram grandes propagadoras do fundamentalismo e do dispensacionalismo. Mesmo nos grandes encontros e conferências que organizava, o próprio Moody convidava vários pregadores dispensacionalistas.

almas” antes da volta iminente de Jesus começaram a ser difundidas em alguns dos mais importantes púlpitos do país.

O dispensacionalismo, desde suas origens na *Plymouth Bethrem*, cresceu independente das denominações. O *heavenly people* não estaria contido em nenhuma denominação. Além disso, sua ênfase na possibilidade de o indivíduo estudar a Bíblia sozinho e interpretar suas profecias teve um grande apelo nos Estados Unidos. A curiosidade das pessoas pelas “coisas do fim”, somada à publicação de textos acessíveis ao grande público – como *Jesus is coming* e a Bíblia Scofield –, tornou o dispensacionalismo muito popular. Grupos de estudo sobre profecias se alastraram pelo país, especialmente entre os batistas e presbiterianos do norte. De acordo com Boyer (1992, p. 100), “grandes igrejas batistas e presbiterianas frequentadas pela classe média em Nova York, St. Louis, Boston, Cincinnati, Minneapolis e várias outras cidades eram bastiões do pré-milenarismo naqueles dias”.<sup>131</sup> Se em *The Fundamentals* as lideranças pré-milenaristas evitaram polemizar e propagar suas perspectivas escatológicas, em outros *fronts* eles mobilizaram uma ampla rede de difusão de suas ideias, com vários institutos bíblicos que possuíam suas próprias editoras – como o *Moody Bible Institute* em Chicago, o *Bible Institute of Los Angeles* (BIOLA) e o *William Bell Riley’s Northwestern Bible and Missionary Training School* em Minneapolis entre vários outros – e revistas como *Prophetic Times*, *The King’s Business* e *Sunday School Times*. “Por volta de 1900, o dispensacionalismo havia se tornado uma doutrina fundamental para um grande número de protestantes conservadores” (BOYER, 1992, p. 92).<sup>132</sup>

As conferências bíblicas e os institutos bíblicos tornaram-se verdadeiros bastiões tanto do dispensacionalismo quanto, posteriormente, do movimento fundamentalista. Nessas conferências, grupos de pastores – e alguns leigos interessados – se reuniam durante uma semana ou duas em hotéis ou *resorts* de verão (como no caso de Niagara Falls) para se concentrarem no estudo da Bíblia. Muitas delas eram dedicadas exclusivamente à discussão de questões escatológicas e eram chamadas de “conferências proféticas”. Essas, coordenadas por importantes dispensacionalistas (e, também, teologicamente conservadores),<sup>133</sup> eram

---

<sup>131</sup> No original: “large middle-class Baptist and Presbyterian churches in New York, St. Louis, Boston, Cincinnati, Minneapolis, and many other cities were bastions of premillennialism in these years”.

<sup>132</sup> No original: “By 1900, dispensationalism had become a bedrock doctrine for vast numbers of conservative Protestants”.

<sup>133</sup> De acordo com Sandeen (1967, p. 72): “The men who led these conferences during the 1870’s deserve to be known as the founding fathers of Fundamentalism: James H. Brookes, a Presbyterian and alumnus of Princeton Seminary, for many years pastor of the Walnut Street (now Memorial) Presbyterian Church in St. Louis and editor of his own periodical, *The Truth*; William J. Erdman, at various times pastor of Presbyterian and

extremamente concorridas e muitas ficaram famosas, como a de 1878 em Nova York<sup>134</sup> e a de 1886 em Chicago. À medida que os pré-milenaristas e os defensores da inerrância do texto bíblico se aproximavam, as conferências bíblicas tornaram-se importantes fóruns para o alinhamento dos discursos dentro do espectro conservador do protestantismo norte-americano, criando uma grande rede interdenominacional – apesar, como dito, da predominância de presbiterianos e batistas calvinistas – de lideranças que capitaneavam o movimento fundamentalista inicial. Outro pilar da difusão tanto do dispensacionalismo quanto do conservadorismo teológico foi o surgimento dos institutos bíblicos. Eles não eram seminários teológicos, mas sim centros de “treinamento” para evangelistas. O seu objetivo não era a formação de teólogos com conhecimento de grego, hebraico, exegese etc. O interesse era formar pessoas que soubessem “manejar” bem suas bíblias para “ganhar almas para Jesus”. Além disso, “quase sem exceção, os institutos bíblicos ensinavam o novo pré-milenarismo” (WEBER, T, 1979, p. 34),<sup>135</sup> como nos já citados *Moody Bible Institute*, e BIOLA (fundado por Torrey).

## 2.5 - As dimensões sociais dos conflitos teológicos

Nas seções anteriores deste capítulo, buscamos localizar o surgimento do fundamentalismo e do dispensacionalismo dentro das polêmicas teológicas que marcaram o protestantismo norte-americano nas últimas décadas do século XIX. Entretanto, embora concordemos aqui com o argumento de Marsden (2006) de que o fundamentalismo foi um movimento essencialmente religioso em seu início, não podemos negligenciar o fato de que ele não pode ser devidamente compreendido sem que o entendamos dentro do contexto social, político e cultural em que deu os primeiros passos. Além disso, especialmente a partir do final da Primeira Guerra Mundial, como veremos adiante, as questões não diretamente teológicas

---

Congregational churches as well as Moody's Chicago Avenue Church, one of the founders of the Moody Bible Institute, an editor of the Scofield Bible and father of Charles R. Erdman, Professor of Practical Theology at Princeton Seminary;; Adoniram Judson Gordon, a Baptist, pastor for most of his life of the Clarendon Street Church, Boston, founder of the Boston Missionary Training School (now Gordon College and Seminary), editor of the periodical *Watchword*, a close associate of Moody in the management of the Northfield Conferences ; William G. Moorehead, a Presbyterian, Professor of New Testament and President of Xenia Seminary, an editor of the Scofield Bible”.

<sup>134</sup> A popularidade das conferências proféticas e do dispensacionalismo nessa época já era considerável e o assunto mobilizava o interesse das pessoas. A própria imprensa repercutia tais eventos: após a conferência profética de Nova York, “the *New York Tribune* issued the 1878 sermons from one such meeting at the city’s Holy Trinity Episcopal Church in a special ‘extra’ of 50.000 copies” (STROZIER, 2002, p. 187).

<sup>135</sup> No original: “almost without exception, the institutes taught the new pre-millennialism”.

começaram a se tornar preponderantes na configuração dos discursos e práticas dos fundamentalistas.

Diferentemente do espírito anticlerical da Revolução Francesa, os norte-americanos, agora independentes, mantiveram a força da retórica bíblica e, no geral, registrou-se muito pouca hostilidade aos princípios e valores cristãos. Nos Estados Unidos, o processo de secularização caminhou lado a lado com outro processo: a sacralização dos valores considerados como fundantes da jovem nação – democracia, liberdade, busca da felicidade etc.<sup>136</sup> Era o período no qual a teoria da “nação eleita” predominava: nos termos de Schlesinger Jr. (1992), a “experiência” havia dado certo e o “destino” glorioso da nova nação seria inviolável. O avanço do “projeto americano” seria o início da cristianização do mundo que marcaria o Milênio e precederia a volta de Jesus.<sup>137</sup> Na narrativa que se tornou hegemônica a partir das últimas décadas do século XIX,<sup>138</sup> a vitória do norte na Guerra Civil significava a queda da última barreira que impediria a realização das promessas de um futuro luminoso e, também, a derrota dos regionalismos frente ao projeto nacional. Cria-se na vinda de um Milênio impulsionado pelos avivamentos e pelo avanço de reformas sociais, das quais o fim da escravidão seria um passo decisivo. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 13), “após a Guerra Civil, a última coisa que a maioria dos evangélicos norte-americanos esperavam era um ressurgimento do pré-milenarismo”.<sup>139</sup> Se a vitória dos *yankees* foi entendida por muitos, especialmente brancos liberais, como o sinal decisivo do início de uma era de ouro, por outro lado, as tensões do período da guerra deixaram várias feridas abertas e muitas dúvidas sobre o que estaria reservado para o futuro. Nas polêmicas entre norte e sul, as igrejas se dividiram, a cultura e os costumes dos inimigos foram demonizados e o próprio

---

<sup>136</sup> Voltaremos a essa discussão no capítulo 5 ao tratarmos da noção de *Civil Religion*.

<sup>137</sup> A bem sucedida luta pela Independência e o espírito dos avivamentos pareciam demonstrar que “evangelical piety and democratic institutions seemed perfectly suited to each other. Together, they would offer the world a contagious example of a complete Christian commonwealth” (FULLER, 1995, p. 89). As perspectivas pós-milenaristas que contagiaram os teólogos dos avivamentos do século XVIII, em especial Edwards, ainda demonstravam força entre os avivalistas do século XIX e os principais pregadores da nova onda de despertamentos religiosos da década de 1830. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 14), “by the mid-1830s evangelical leaders were declaring” que – aqui Timothy Weber cita uma declaração do conhecido avivalista Charles Finney – “if the church will do their duty, the millennium may come in this country in three years”.

<sup>138</sup> Sobre essa narrativa a respeito da Guerra Civil, Junqueira (2001, p. 65-66) afirma que “tem-se a impressão de que a vitória do Norte sobre o Sul era absolutamente inevitável, como se estivesse determinado pela História que um mundo ‘industrializado e moderno’ venceria inexoravelmente o mundo ‘agrário e atrasado’, o qual não tinha mais lugar num tempo de mudanças em ritmo acelerado. Essa concepção faz parte da ideia de que a história dos Estados Unidos – da colônia ao século XX – é um encadeamento de acontecimentos que levaram o país ao previsível lugar de grande potência do planeta nos dias de hoje. Nessa visão, os Estados Unidos saem vitoriosos, embora o Sul (parte considerável da nação) tenha sido completamente destruído. É contada assim, de forma recorrente, uma história dos vencedores, que acaba por se tornar uma espécie de história oficial.”

<sup>139</sup> No original: “after the Civil War the last thing most American evangelicals expected was a resurgent of premillennialism”.

Deus teve o seu “direito à neutralidade” negado no conflito, com cada um dos lados se apresentando como o verdadeiro defensor do cristianismo e dos “valores americanos”.<sup>140</sup>

Para além dos rancores entre nortistas e sulistas, a sensação entre vários norte-americanos era de que “a União estava segura, mas a guerra abalou o sonho de um progresso infinito para os norte-americanos” (STROZIER, 2002, p. 182).<sup>141</sup> O conflito que quase dividiu a nação e “terminou com cerca de 625 mil mortes” (JUNQUEIRA, 2001, p. 65) deixou uma série de feridas abertas na sociedade norte-americana, especialmente no sul derrotado e alvo de um conturbado processo de “reconstrução”. Apesar disso, o pós-guerra foi marcado pela gradual transformação dos Estados Unidos na maior potência econômica mundial. Se poucas décadas antes a economia nacional era baseada na produção agrícola, o país chegou ao final do século XIX como o grande expoente da industrialização e da urbanização. Como vimos no início desse capítulo, essa foi uma era de profundas transformações, especialmente nas grandes cidades do norte. Segundo Antonio Pedro Tota (2014, p. 90), “o período depois da Guerra Civil, em especial a partir da presidência de Ulysses Grant (1869-1877), ficou conhecido como o momento da grande expansão da industrialização norte-americana”, mas, por outro lado, também foi “um dos períodos mais corruptos da história dos Estados Unidos. Para se ter uma ideia, havia uma lei regulando a propina”. Muitos religiosos viam o progresso material ocorrer dissociado de um “progresso moral” que o amparasse: vozes de dissenso se erguiam questionando uma propalada “melhoria do mundo” marcada por vícios morais, “decadência espiritual”, aumento das desigualdades entre ricos e pobres, corrupção desenfreada etc. O sentimento geral de que “as coisas” estavam melhorando e de que o futuro seria sempre melhor que o presente começava a ser abalado. Uma das “vítimas” dessa emergente visão pessimista em relação ao futuro foi a escatologia pós-milenarista.

E foi nesse período de certa desesperança em relação às expectativas pós-milenaristas que o novo pré-milenarismo elaborado por Darby e seus seguidores encontrou um terreno fértil para se difundir em solo norte-americano.<sup>142</sup> São recorrentes nos “testemunhos” dos

---

<sup>140</sup> De acordo com Fuller (1995, p. 91), “when a mortar shell burst over Fort Sumter, South California, in the early morning of April 12, 1861, the full tragedy of the ‘American apocalypse’ exploded on the nation’s psyche. This war, destined to claim the lives of more than 600.000 citizens of the republic, proved a nearly insurmountable threat to the destiny of a united people. Both Northern and Southern clergy defended their causes by explaining that they alone carried forward the authentically American mission. Each side invoked the sanction of the nation’s God, and each understood its military to be the vehicle through which divine providence ultimately triumph.”

<sup>141</sup> No original: “the Union was secure, but the war shattered the dream of infinite American progress”.

<sup>142</sup> Marsden (2006, p. 68) também reforça o argumento de que os pré-milenaristas não estavam sozinhos em seu pessimismo: “there still was much cause for pessimism as well. So premillennialists’ rejection of the idea of

autores pré-milenaristas da virada do século XIX para o século XX, relatos sobre a desilusão com o pós-milenarismo precedendo a sua “conversão” às teorias dispensacionalistas. Presbiterianos e batistas calvinistas eram atraídos por uma perspectiva escatológica que tinha como ponto principal a soberania e o pleno controle de Deus sobre a história e seus rumos. Também desconfiavam de visões muito otimistas sobre as capacidades humanas de construir um “mundo melhor” e/ou mais cristão. O homem ainda seria o mesmo: um eterno escravo do pecado. Os problemas e conflitos que marcavam a sociedade eram uma amostra da incapacidade humana em construir um mundo livre dos frutos da pecaminosidade latente do ser humano. Não que democracia e liberdade fossem valores que não deveriam ser defendidos, mas os descendentes de Adão sempre seriam afetados pelos efeitos da Queda. Homens corruptíveis, em última instância, só poderiam construir uma sociedade corruptível. Os problemas do mundo seriam mais espirituais do que sociais. A verdadeira transformação não viria pela implantação de um reino cristão na terra – como pensavam os entusiastas da conversão de Constantino – e nem pelo progresso material e científico – como imaginavam alguns que alimentavam um espírito iluminista tardio. Seria necessário que o “coração” das pessoas fosse mudado. Vícios, injustiças e conflitos não seriam frutos de questões sociais, mas sim de corações inconversos. O reino só viria, de fato, quando o rei Jesus reinasse em Jerusalém.

E não era apenas para os calvinistas da “velha guarda” que o pré-milenarismo e sua visão pessimista em relação aos esforços humanos para a construção de uma sociedade justa fazia sentido. Mesmo sem participação expressiva entre as principais lideranças do conservadorismo teológico e das conferências proféticas, vários metodistas conservadores e participantes de movimentos avivalistas e pentecostais<sup>143</sup> se identificavam com o biblicismo e

---

progress did not leave them alone in this era of Mark Twain and Henry Adams, when secular commentators frequently predicted a social cataclysm”.

<sup>143</sup> Apesar da espontaneidade inicial e do afastamento das disputas teológicas que marcaram os embates entre liberais e fundamentalistas, com o tempo a manifestação dos “dons do Espírito Santo” começou a ser rotinizada e as igrejas pentecostais seguiram rumo ao caminho da institucionalização. Com raras exceções, as igrejas pentecostais aderiram aos princípios fundamentalistas de interpretação teológica. O pentecostalismo nasceu em um contexto semelhante ao do fundamentalismo protestante, e ambos se apresentavam como alternativas de fé em um contexto de grandes transformações: “o primeiro atrai pelo aspecto ‘irracional’ da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas” (CAMPOS, 2005, p. 106-107). É importante que não se confunda um movimento com o outro, todavia o fundamentalismo foi marcante para as crenças pentecostais, pois “o movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas” (BAPTISTA, 2002, p. 26).

a retórica da decadência espiritual<sup>144</sup> dos pré-milenaristas. Movimentos pentecostais enxergavam nas manifestações dos dons do Espírito Santo – como a glossolalia e as curas divinas –, somadas aos problemas sociais e morais das grandes cidades, sinais evidentes da iminência do retorno de Cristo. Na crescente desigualdade que marcou esse período de transformações urbanas, as grandes massas de miseráveis não tinham a mesma perspectiva sobre a evolução da sociedade das elites. Os pobres, vivendo em situação de miséria e vulnerabilidade social nas grandes cidades, também eram atraídos pela promessa da segunda vinda de Jesus para implantar um reinado de paz e justiça, onde os que agora sofriam seriam recompensados. A terra de oportunidades e dos *self-made men* era uma realidade para muito poucos. As possibilidades de se tornarem novos John D. Rockfellers ou Andrew Carnegies eram praticamente nulas. As esperanças de realização dos sonhos de bem-estar e felicidade só seriam viáveis em um outro mundo, após o retorno de Cristo.

Vários brancos protestantes de classe média das grandes cidades do norte do país também se interessaram pelo novo pré-milenarismo, mesmo sem ele ter sido abraçado oficialmente por nenhuma das grandes denominações. Apesar de boa parte deles desfrutar das benesses do progresso econômico e do desenvolvimento científico/tecnológico, muitos se sentiam incomodados com as transformações nos valores, com o aumento da pobreza e com o que entendiam como decadência moral nos centros urbanos. Se o pré-milenarismo renasceu em um ambiente de conferências teológicas, nos Estados Unidos ele ganhou plausibilidade e popularizou-se como uma narrativa sobre um mundo que, apesar dos avanços científicos e tecnológicos, regredia moralmente. O reino de Deus não seria criado por ferrovias, luz elétrica, aço e grandes construções.

As lideranças pré-milenaristas afirmavam que os “sinais dos tempos” eram muito claros: o fim estava próximo. A deturpação do “verdadeiro” cristianismo pelos “falsos profetas” da teologia liberal; o mundanismo; as “guerras e rumores de guerras”; os primeiros passos do movimento sionista; a Revolução Russa etc. eram “provas” cabais de que o sistema dispensacionalista indicava a forma correta de se interpretar as profecias. Além disso, partindo de um ponto de vista interno, “não há dúvidas de que o pessimismo social contribuiu para o crescimento do movimento dispensacionalista nos Estados Unidos pós-Guerra Civil

---

<sup>144</sup> É importante lembrar que, apesar dessa noção de “decadência espiritual” do país, esse período foi marcado pelo crescimento do número de membros nas igrejas. Provavelmente essa retórica refletia mais uma crítica à flexibilização da moral, às novas formas de entretenimento e à quebra do consenso protestante – devido à chegada dos imigrantes – do que uma real percepção de “apostasia” religiosa nas igrejas.

[...]. A guerra claramente não havia inaugurado uma idade de ouro de um reino de justiça como alguns haviam previsto” (MARSDEN, 2006, p. 67).<sup>145</sup> Torrey afirmava, em 1913, que apenas a volta do Senhor poderia dar fim aos problemas políticos, sociais e comerciais.

Como dissemos anteriormente, quando analisamos alguns artigos de *The Fundamentals*, observamos uma maior preocupação com o papel espiritual da Igreja, com a defesa da “sã doutrina” e a “salvação das almas”.<sup>146</sup> O papel social das igrejas e dos fiéis era colocado num segundo plano. Essa era uma característica marcante dos primeiros passos do movimento fundamentalista. Seria um reflexo da maciça presença de pré-milenaristas entre os editores dos seus volumes e, também, entre os autores de grande parte de seus artigos? Se compartilhavam com o evangelicalismo dominante no protestantismo norte-americano – que dava total ênfase à necessidade de conversão pessoal do indivíduo – a intensa participação em missões e ações evangelísticas, as “justificativas escatológicas” para tal diferiam. Se para os avivalistas (majoritariamente pós-milenaristas) do século XVIII e início do século XIX as conversões eram sinal do avanço do reino de Deus e da transformação (ou cristianização) da sociedade, a retórica pré-milenarista dava aos esforços missionários e evangelísticos um sentido de urgência: era necessário salvar o maior número de almas possível, pois a volta de Jesus era iminente.<sup>147</sup>

Se o apoio dos pré-milenaristas à evangelização estava em sintonia com as tendências dominantes do protestantismo do período, em relação ao engajamento em questões sociais e políticas havia uma ruptura notória. Compartilhavam com alguns reformadores sociais e mesmo com adeptos do *Social Gospel* uma visão crítica sobre as condições sociais e as desigualdades econômicas da “América industrial”. Caracterizava-se, nesse momento, por um discurso extremamente crítico mesmo em relação ao capitalismo. Entretanto, suas respostas a

---

<sup>145</sup> No original: “no doubt social pessimism contributed to the growth of the dispensationalist movement in post-Civil-War America [...]. The war clearly had not introduced a golden age of the reign of righteousness as some had predicted”.

<sup>146</sup> Mesmo em *The Fundamentals*, apesar de, como dissemos, as polêmicas sobre escatologia terem sido evitadas pelos autores, vemos, por exemplo, no artigo *The coming of Christ*, de Charles R. Erdman, uma crítica às esperanças pós-milenaristas difundidas entre algumas denominações e, na época, por teólogos do *social gospel*: “There are many who, in the name of Christianity, have been promising a new social order, a Kingdom of God, which they declare the Church will introduce. The long continued, failure to realize these promises has led to criticisms of the Church, and has done not a little to increase the bitterness of socialistic attacks upon her. The Church is now being held responsible for social sins and injustice, for the wrongs and grievances of the age; and for this unfortunate position she must largely blame herself. She has arrogated functions which are not her own; she has made promises for which there is no written word of Scripture” (*The Fundamentals*, v. 11, p. 118-119).

<sup>147</sup> Além disso, muitos criam que o esforço para evangelizar o mundo poderia, inclusive, “acelerar” a volta de Jesus. Essa crença, normalmente, era baseada numa interpretação de Mateus 24:14: “E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as nações, e então virá o fim”.

tais condições refletiam uma perspectiva extremamente pessimista sobre possíveis melhorias. “Programas de melhoria social e econômica através de ações humanas eram, na melhor das hipóteses, equivocados e, na pior das hipóteses, inspirados pelo diabo” (BOYER, 1992, p. 95).<sup>148</sup> Timothy Weber (1979, p. 183) também possui uma perspectiva semelhante sobre a postura que os pré-milenaristas do período tinham em relação às questões sociais:

Embora nem todos os pré-milenaristas tenham aceitado uma posição extrema de considerarem como fúteis os esforços por reformas, deve-se concluir que o pré-milenarismo, de maneira geral, rompeu com o espírito de preocupação com questões sociais que havia tido um papel proeminente no evangelicalismo anteriormente. Sua falta de esperanças em relação à atual ordem das coisas deixava pouco espaço para Deus ou para eles mesmos trabalharem em prol de alguma melhoria. O mundo e a presente era pertencem a Satanás, uma reforma efetiva antes da volta de Jesus para destruir o poder do diabo e erigir um reino perfeito seria impossível. Consequentemente, apesar de algumas exceções significativas, os pré-milenaristas viraram suas costas para os movimentos que visavam mudar as instituições sociais. A consciência social de uma importante parcela do evangelicalismo norte-americano atrofiou-se e perdeu sua função.<sup>149</sup>

Abramos um breve parêntese nessa discussão para levantarmos alguns questionamentos fundamentais para nossa reflexão. Uma pergunta é essencial para nossa pesquisa: o pré-milenarismo teria sido responsável pelo surgimento de um viés pessimista dentro do protestantismo – especialmente conservador – norte-americano das últimas décadas do século XIX? A aceitação intelectual de uma formulação teológica sobre “o quando” da volta de Jesus seria responsável por uma mudança na forma como o indivíduo compreende a sociedade e seu papel nela? A difusão do novo pré-milenarismo teria sido tão exitosa se as ideias de Darby tivessem sido divulgadas em outro período e contexto da história norte-americana? O pré-milenarismo gerou o pessimismo entre as já citadas camadas da população norte-americana ou ele deu significado bíblico/religioso e “lógica” teológica a um pessimismo que já estava presente? Retomando uma discussão do capítulo anterior, o pré-milenarismo seria o discurso adequado para pessoas que vivenciavam uma experiência/sensação de crise? Sua força não estaria ligada a uma crescente impressão, para diversos grupos nos Estados

---

<sup>148</sup> No original: “Programs of social and economic betterment by human means were at best misguided and atworst inspired by the devil”.

<sup>149</sup> No original: “Though not all premillennialists accepted the extreme position of the futility of reform activities, one must finally conclude that premillennialism generally broke the spirit of social concern which had played such a prominent role in earlier evangelicalism. Its hopeless view of the present order left little room for God or for themselves to work in it. The world and the present age belonged to Satan, and lasting reform was impossible until Jesus returned to destroy Satan’s power and set up the perfect kingdom. Consequently, though there were significant exceptions, premillennialists turned their backs on the movements to change social institutions. In time, the social conscience of an important part of American evangelicalism atrophied and ceased to function”.

Unidos, de que o pós-milenarismo – em suas versões religiosa e secularizada – era uma impossibilidade?

Apesar de o pré-milenarismo ter encontrado um ambiente propício para seu crescimento, ele ainda permanecia uma crença marginal dentro do contexto norte-americano do final do século XIX. Muitas vezes, atraía mais por suas interpretações heterodoxas das profecias – nas quais inseriam personagens do contexto geopolítico da época – do que por seu sistema de datação e sua crença no retorno iminente de Jesus (que não era nenhuma novidade em um país onde a lembrança do fracasso dos mileritas ainda se fazia presente). Mesmo o pré-milenarismo sendo um discurso compatível com o pessimismo de setores da população norte-americana, a grande maioria dos pessimistas, em geral, não se tornou pré-milenarista, tampouco tinham interesse por questões teológicas/escatológicas e nem expressavam seu descontentamento em termos bíblicos.

Outra abordagem importante num exercício de história das ideias políticas/teológicas é explorar, mesmo que de maneira breve, o pensamento daqueles aos quais os pré-milenaristas se contrapunham. No contexto do período, a vertente do que os conservadores chamavam de teologia liberal que, mais diretamente, se opunha à escatologia pré-milenarista era o *Social Gospel*. Como vimos, durante a *Progressive Era* o pensamento de figuras como Rauschenbusch e Charles Sheldon teve enorme repercussão no protestantismo norte-americano e a sua postura em relação aos problemas sociais da época tinha um viés oposto ao pessimismo pré-milenarista. Se ambos compartilhavam uma visão crítica do capitalismo e das mazelas sociais que o mesmo estava produzindo, a “resposta escatológica” do *Social Gospel* era outra: a salvação individual não poderia estar separada do chamado à reconstrução social e ao estabelecimento do reino de Deus na terra.<sup>150</sup>

Vê-se, portanto, que o pessimismo e a apatia social dos pré-milenaristas estava em rota de colisão com o chamado à responsabilidade social das igrejas feito pelo *Social Gospel*. De maneira geral, os teólogos liberais e as elites intelectuais do norte nutriam muito mais simpatia pelos enfoques do *Social Gospel* do que pelo pessimismo, ênfase no sobrenatural e

---

<sup>150</sup> Rauschenbusch (1917, p. 224) dizia que “our chief interest in any millenium is the desire for a social order in which the worth and freedom of every least human being will be honored and protected; in which the brotherhood of man will be expressed in the common possession of the economic resources of society; and which the spiritual good of humanity will be set high above the private profit interests of all materialistic groups. We hope for such an order for humanity as we hope for heaven for ourselves”. Para Rauschenbusch, o pré-milenarismo dos dispensacionalistas era “a dead weight against any effort to mobilize the moral forces of Christianity to share in the modern social movement” (*apud* BOYER, 1992, p. 97).

apatia social dos pré-milenaristas. Talvez o *Social Gospel* fosse, de fato, a expressão teológica mais adequada para os emergentes valores da era progressista. A afirmação do progresso, e não do declínio da civilização ocidental, dava o tom do discurso liberal e o pós-milenarismo era a perspectiva escatológica que melhor exprimia sua visão de mundo. “Para muitos cristãos liberais, a única forma de se salvar o cristianismo era afirmar que Deus continuava a se revelar tanto em experiências religiosas e morais quanto em processos culturais [...]. O avanço cultural revelava o reino de Deus” (MARSDEN, 2006, p. 48).<sup>151</sup> Os problemas sociais não deveriam ser evitados mas sim enfrentados – como na luta pelo fim da escravidão – para que os valores do reino fossem implantados. A difusão do pessimismo pré-milenarista – que falava da condenação e não da redenção da sociedade – seria, então, uma ameaça aos valores e transformações da era progressista e, em última instância, um entrave ao progresso da humanidade

Em *The Millennial Hope* (1918), Shirley Jackson Case, responsável pela cadeira de História da Igreja e Novo Testamento da Escola de Teologia da Universidade de Chicago – como dito, o principal bastião do liberalismo teológico nos Estados Unidos –, criticava de maneira incisiva o pré-milenarismo que vinha ganhando notoriedade entre uma parcela considerável do protestantismo no país. Sua contestação ao pré-milenarismo acabava revelando muito da própria perspectiva otimista dos liberais quanto aos avanços da modernidade. O pessimismo que via com desdém ou mesmo hostilidade os avanços científicos, as novas descobertas e as novas possibilidades da vida urbana era um resquício de mentalidade pré-moderna que ainda se fazia presente no país:

Essa perspectiva pessimista sobre a vida é um enorme anacronismo no mundo moderno. Ela pertence a uma era pré-científica quando o pensamento primitivo se expressava a partir de uma visão estritamente mitológica do universo. Os mitos sempre exaltaram o passado ou o futuro às custas do presente, e era para a mitologia que os homens do passado se voltavam para pensarem suas filosofias da história e da vida. Mas hoje, em todos os círculos dominados pelo moderno espírito científico, prevalece um outro espírito. O curso da história mundial é interpretado a partir de fatos cuidadosamente observados, revelando um processo evolutivo de desenvolvimento. À luz desse novo conhecimento, o pessimismo pré-milenarista não é mais sustentável. [...] Visto de uma perspectiva de longo

---

<sup>151</sup> No original: “For many liberal Christians the only way to save Christianity at all was to affirm that God continued to reveal himself both in profound religious and moral experiences and in cultural processes as well. [...] Cultural advance revealed the kingdom of God”.

prazo, a trajetória do homem caracteriza-se por uma efetiva evolução. Ao invés de piorar, o mundo está melhorando (CASE, 1918, p. 237-238).<sup>152</sup>

O texto de Case foi publicado no início de 1918, em meio ao calor da Primeira Guerra Mundial. Nesse momento, é importante lembrar um argumento muito enfatizado por Marsden (1991, 2001, 2006), em vários trabalhos sobre as origens do fundamentalismo: a importância do conflito na Europa para o acirramento das tensões entre conservadores e liberais e para a criação de um pano de fundo mais definido sobre o conflito teológico e cultural que marcaria o início dos anos 1920 nos Estados Unidos. Foi um momento decisivo para o acirramento dos ânimos entre conservadores e liberais nas igrejas protestantes e, a partir desse momento, ganhou forma, bandeiras e agenda o que podemos chamar de movimento fundamentalista. O advento da Primeira Guerra e a onda de patriotismo que a seguiu contribuíram significativamente para que as discussões perdessem definitivamente seu aspecto puramente teológico.

Antes da guerra, os movimentos dos grupos conservadores não tinham maior repercussão para fora dos muros dos seminários, do circuito das conferências e das instituições eclesiais. Como vimos, a interpretação de que os volumes de *The Fundamentals* tiveram uma grande repercussão para fora do seleto ciclo das conferências teológicas conservadoras, tornando o fundamentalismo um movimento que atraiu o interesse nacional, é equivocada. Apesar das divergências, tensões e disputas internas, liberais e conservadores ainda conseguiam conviver nos seminários e se mantinham dentro das mesmas denominações. Ao final da guerra, a realidade já era totalmente diferente. Tanto o otimismo liberal quanto o pessimismo dos pré-milenaristas (a principal corrente conservadora) foram colocados em xeque pelas repercussões provocadas pela explosão da guerra.

Conforme visto anteriormente, o que poderíamos chamar de “proto-fundamentalismo”, da época da publicação de *The Fundamentals*, era caracterizado por certa indiferença em relação a questões políticas e sociais. Apesar de, no geral, terem tendências politicamente conservadoras, não defendiam nenhum lado muito claramente e, muitas vezes, podiam

---

<sup>152</sup> No original: “This pessimistic outlook upon life is a violent anachronism in the modern world. It belongs to a prescientific age when primitive thinking derived the imagery for its expression from a purely mythological interpretation of the universe. Mythology always glorifies the past or the future at the expense of the present, and it was to mythology that the ancient man commonly turned for his philosophy of history and of life. But today, in all circles dominated by the modern scientific spirit, a different state of affair prevails. The course of world-history is interpreted in terms of carefully observed facts revealing an evolutionary process of development, and in the light of this new knowledge premillennial pessimism is no longer tenable. [...] Viewed in the long perspective of ages, man’s career has been one of actual ascent. Instead of growing worse, the world is found to be growing better”.

abraçar bandeiras e fazer discursos mais progressistas, conservadores e/ou nacionalistas sem maiores pudores ideológicos. No início da guerra, as principais lideranças repercutiam a tônica pré-milenarista da inutilidade de ações políticas (ou mesmo bélicas) para transformar um mundo decadente que só teria sua espiral de depravação revertida após a volta de Cristo. Mesmo após o início da guerra e das discussões internas no país sobre a entrada ou não dos Estados Unidos no conflito, as opiniões eram variadas entre os teologicamente conservadores e pré-milenaristas – assim como o eram entre os liberais e o público norte-americano em geral. Mas uma coisa a guerra havia deixado clara para os pré-milenaristas/dispensacionalistas: no seu entendimento, eles estavam certos em seu pessimismo em relação ao futuro e às possibilidades do homem para transformá-lo. Timothy Weber (1979, p. 105) diz que “desde a ascensão do novo pré-milenarismo após a Guerra Civil, os dispensacionalistas não haviam se sentido tão seguros de si mesmos e recebido tanta audiência quanto nesse período. Embora os tempos fossem trágicos, as coisas nunca estiveram melhores para o pré-milenarismo nos Estados Unidos”.<sup>153</sup> Houve uma nova proliferação de conferências proféticas e de livros sobre escatologia. A guerra seria um claro sinal dos tempos e deu um novo impulso às perspectivas pré-milenaristas futuristas: as teorias dos dispensacionalistas despertavam o interesse de pessoas preocupadas com os rumos do conflito e interessadas em saber o que a “Bíblia” dizia a respeito. Uma coisa seria certa: a guerra na Europa era prova cabal da falência do pós-milenarismo. No editorial da edição de outubro de 1914 de *The King's Business* – jornal do BIOLA, editado por R. A. Torrey e financiado, mais uma vez, pelo dinheiro dos irmãos Stewart –<sup>154</sup> intitulado *War and the shattering of man's empty optimism and the confirmation of the true biblical optimism*, Torrey falava que só a volta de Jesus poderia trazer a verdadeira paz e que a “única solução definitiva para nossos problemas internacionais, bem como para os problemas comerciais e sociais é a Segunda Vinda de Cristo”.<sup>155</sup>

O sucesso e a disseminação do pré-milenarismo entre um público que ia além dos tradicionais aficcionados por profecias das conferências e leitores da Bíblia Scofield gerou uma forte reação entre teólogos liberais. A agressividade das críticas, especialmente vindas da

---

<sup>153</sup> No original: “not since the rise of the new premillennialism after the Civil War had dispensationalists felt so sure of themselves or received such a wide hearing for their views. Though times were tragic, things were never better for American premillennialism”.

<sup>154</sup> As edições do periódico publicadas entre 1914 e 1919 estão todas digitalizadas e disponíveis no site: <<http://www.biola.edu/kingsbusiness>>.

<sup>155</sup> No original: “The only permanent solution of our international problema as well as of our commercial and social problems is the Second Coming of Christ”.

Universidade de Chicago – destacando-se Case e Shailer Mathews –, tinha um tom de confronto sem precedentes até aquele momento. Para Marsden (2006), essa reação dos liberais ao crescimento do interesse pelo pré-milenarismo no contexto da guerra foi uma das razões da precipitação de um conflito mais aberto, mais agressivo e sobre uma temática mais ampliada entre conservadores e modernistas. As polêmicas dos liberais contra o pré-milenarismo não giravam apenas em torno de denúncias sobre interpretações equivocadas dos textos bíblicos e ignorância em relação aos avanços científicos que permitiriam leituras modernas e desmitificadas da Bíblia e das profecias. Especialmente após a entrada dos norte-americanos na guerra, as acusações descambaram – em um contexto de arroubos patrióticos, intensa propaganda pró-Guerra, perseguição aos “inimigos da pátria”<sup>156</sup> e anti-germanismo – para alertas sobre a falta de patriotismo e sobre a ameaça à segurança nacional que o pré-milenarismo representava. Marsden (2006, p. 147) relata que em janeiro de 1918, Case deu uma entrevista ao *Chicago Daily News* especulando que o crescimento do pré-milenarismo estaria ligado a uma conspiração internacional, financiada pelos “inimigos” de guerra que estariam bancando as conferências proféticas e as publicações dos autores dispensacionistas: “A origem do dinheiro é desconhecida, mas há uma forte suspeita de que ele emana de recursos alemães. Na minha opinião, esse fundo seria um caso proveitoso para a investigação do governo”.<sup>157</sup> O pessimismo e a negação da efetividade dos esforços humanos para a construção de um mundo melhor e *safe for democracy* eram, de acordo com os liberais, uma grande ameaça interna não só às reformas sociais, mas também aos esforços de guerra.

A reação dos pré-milenaristas não tardou. Negaram veementemente qualquer ligação com os alemães ou falta de patriotismo. E inverteram o “jogo” dizendo que seus adversários é que teriam vínculos com os alemães. Para ser mais preciso, a acusação era de que os liberais seriam os herdeiros intelectuais da “perniciosa” filosofia alemã e tinham uma visão de mundo semelhante à dos “inimigos da América”. A luta contra os alemães (responsáveis pelo surgimento do modernismo teológico) era vista como uma luta da “América cristã” pela

---

<sup>156</sup> É importante levar em conta o contexto em que se deram tais acusações para que entendamos sua gravidade e repercussão na época. O seguinte trecho dá uma ideia do peso das acusações feitas aos pré-milenaristas: “Tais como os poderes do presidente durante a guerra, medidas radicais foram tomadas para dirigir a opinião pública, mas com consequências assustadoras. A despeito do evidente entusiasmo popular, o governo estava preocupado com a unidade nacional. A Comissão de Informações Públicas [...] cobriu o país com cerca de 75 milhões de panfletos e um número incontável de discursos sobre assuntos como ‘Por que estamos lutando?’ e ‘O significado da América’. Os correios proibiram a distribuição, na correspondência, de publicações contra a guerra. As leis de Espionagem (1917) e Sedição (1918) implicaram medidas severas contra ‘espiões’ e ‘traidores’”. (SELLERS; MAY; MCMILLEN, 1990, p. 303).

<sup>157</sup> No original: “Where the money comes from is unknown, but there is a strong suspicion that it emanates from German sources. In my belief the fund would be a profitable field for governmental investigation”.

defesa dos valores morais e civilizacionais que estavam sendo ameaçados pela guerra na Europa e pelo avanço de ideias consideradas “anticristãs” nos Estados Unidos. A “degeneração alemã” era vista como o reflexo do que o liberalismo teológico poderia fazer a uma nação cristã. A teologia liberal não seria apenas uma forma equivocada de ler e interpretar as Sagradas Escrituras: ela seria a negação do cristianismo, uma ameaça aos pilares da civilização ocidental e o prelúdio da barbárie.

Defesa da nação e defesa do cristianismo tornavam-se ideias indistintas. Pessimismo e apoliticismo, sob a pressão da propaganda de guerra, da euforia patriótica e das acusações dos liberais, começaram a perder espaço na retórica dos pré-milenaristas. A vitória na guerra foi celebrada no editorial de Torrey, na edição de dezembro de 1918 de *The King's Business*, com expressões que lembravam os mais otimistas dos defensores da teoria do *Manifest Destiny* de meados do século XIX: “Deus tem realizado coisas maravilhosas para nós como nação. Ele tem nos dado admiráveis exemplos de sua prontidão em atender as orações”.<sup>158</sup> O inimigo externo havia sido vencido, mas suas ideias não. Elas já haviam penetrado em solo norte-americano e estavam corroendo internamente os alicerces cristãos dos Estados Unidos. Nessa mesma edição de *The King's Business*, há um artigo intitulado *The Prince of Peace and the War*, de J. G. Kennedy, cujo principal argumento era de que a guerra ainda não havia terminado. Os alemães tinham sido derrotados, mas a batalha no *front* interno deveria continuar até a vitória final contra a disseminação dos valores anticristãos: “a filosofia alemã é tão perigosa para o mundo de hoje quanto era a idolatria dos cananeus nos dias de Josué. Ai de nós e nossos aliados se pararmos antes de destruí-la por completo”.<sup>159</sup>

O pré-milenarismo e as demais crenças dispensacionistas (Arrebatamento pré-tribulacional, os planos de Deus para Israel nos últimos dias etc.) não foram negados, mas a posição de meros “espectadores” de um mundo em decadência, que apenas buscavam salvar almas do inferno antes da volta de Jesus, já não combinava mais com a mobilização do pós-Guerra. As lideranças pré-milenaristas estavam agora engajadas em uma luta pelo destino da civilização cristã e pela “alma da América”. Vemos aqui cristalizar-se um aparente paradoxo que marcaria a história dos pré-milenaristas nos Estados Unidos. De um lado, a lógica de sua posição escatológica conduziria à conclusão de que não havia esperança para o mundo antes

---

<sup>158</sup> No original: “God has done wonderful things for us as a nation. He has given to us a marvelous illustration of His readiness to answer prayer”.

<sup>159</sup> No original: “German philosophy is as dangerous for the world now as was Canaanitish idolatry in the days of Joshua and woe be to us and our allies if we stop short of its complete annihilation”

da volta de Cristo e todos os esforços humanos para a construção de um mundo melhor e mais justo estariam fadados ao fracasso. Por outro lado, especialmente em períodos de crises internas e externas, seu vínculo com a tradição evangelical norte-americana, forjada nos séculos XVIII e XIX, e no espírito das *jeremiads* os unia ao espectro nacionalista mais amplo – aquele que diz respeito à defesa dos valores sobre os quais essa nação excepcional teria sido fundada, dentre os quais se destacariam os princípios da moral cristã. A pressão do clima de patriotismo exacerbado do período da guerra e as acusações dos liberais fizeram a balança entre apatia e engajamento pender para o segundo lado. O período viu pessoas que acreditavam que a Bíblia ensinava, sem sombra de dúvida, que o mundo iria de mal a pior discursarem com enorme fervor, com falas que pareciam tiradas de pregações de seus adversários pós-milenaristas, sobre a necessidade de se lutar por democracia e liberdade. A causa da “América” era a causa de Deus. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 161), “por volta de 1918, os pré-milenaristas estavam começando a compreender que a crise iminente demandava uma ênfase menor sobre questões escatológicas”.<sup>160</sup>

Os pré-milenaristas eram mais pré-milenaristas ou mais nacionalistas? Por que entrar na luta pela democracia, pelos “valores americanos” e por uma sociedade mais cristã se se cria que o mundo iria de mal a pior? Importante notar aqui que as tensões do contexto se sobrepuseram às consequências lógicas de uma determinada crença escatológica. Portanto, da mesma forma como não houve uma mudança teológica que tenha precedido e fomentado uma mudança de postura frente às questões políticas e sociais, é questionável presumir que, antes da guerra, a apatia dos pré-milenaristas era fruto exclusivo da lógica de suas crenças escatológicas. Como argumentamos anteriormente, o pessimismo já estava latente entre certas parcelas da população norte-americana para as quais o pré-milenarismo se apresentou como uma resposta coerente e o dispensacionalismo como um sistema interpretativo que dava sentido ao mal estar da época.

Podemos perceber uma gradual ampliação do escopo das discordâncias: de um conflito inicial dentro dos muros dos seminários limitado a questões do terreno da reflexão teológica, as polêmicas passaram a girar em torno de temas como posicionamento das igrejas frente a problemas sociais, os benefícios (ou não) da nova ordem urbana, a relação entre o cristianismo e as novas descobertas científicas etc. Nesse momento da história norte-

---

<sup>160</sup> No original: “by 1918 premillennialists were beginning to realize that the crisis at hand demanded less emphasis on eschatology”.

americana pode-se falar, de fato, do fundamentalismo como algo distinto tanto do conservadorismo da teologia de Princeton quanto do pré-milenarismo dos dispensacionalistas. O fundamentalismo não se resumia a nenhuma delas – não era só defesa da inerrância do texto bíblico e nem crença no retorno pré-milenial de Cristo –, mas era, entretanto, formado por adeptos das duas correntes.

Apesar das discordâncias sobre questões escatológicas que tinham com os dispensacionalistas, importantes lideranças conservadoras entre os presbiterianos possuíam muito mais simpatias por eles do que pelos liberais. E quando, após a guerra, o escopo da discussão ampliou-se para além de polêmicas sobre teologia, as diferentes linhas teologicamente conservadoras nos Estados Unidos se uniram numa luta pela “América Cristã”. De combate à propagação do “veneno liberal” dentro da teologia, a “causa” fundamentalista transformou-se numa batalha pelo futuro da civilização cristã ocidental. Apesar de multifacetada, não podemos negligenciar o fato de que, no centro dessa grande coalizão de forças, estavam os pré-milenaristas dispensacionalistas. Poucos eram os fundamentalistas que não tinham uma concepção escatológica pré-milenarista. Limitavam-se, praticamente, ao grupo presbiteriano da velha escola, representado por Machen e Cornelius Van Til. Os pré-milenaristas não eram só os mais numerosos em termos quantitativos. Sua estrutura, organização e capilaridade – formada pelas conferências, encontros proféticos, publicações, institutos bíblicos etc – foi a base para a disseminação e mobilização fundamentalista. E a autonomia e caráter supradenominacional de suas organizações os tornava imunes ao crescimento dos liberais que ocorria dentro das estruturas internas das denominações históricas.<sup>161</sup>

## 2.6 - Fundamentalistas e liberais em novos *fronts*

Richard Hofstadter (1963) afirmou que a década de 1920 foi um período de *Kulturkampf* – Marsden afirma se tratar de uma época de *cultural crisis* –<sup>162</sup> na sociedade

---

<sup>161</sup> Um movimento de cisão nas denominações, que se tornaria mais evidente a partir da década de 1920, já ocorria. De lado a lado era inadmissível conviver com o “inimigo” dentro dos mesmos seminários. Os batistas do norte conviveram com permanentes tensões dentro da já mencionada *Divinity School* da Universidade de Chicago. A predominância dos liberais dentro do corpo docente fez com que os professores conservadores da denominação criassem, em 1913, o Northern Baptist Theological Seminary – com estrutura bem inferior – como alternativa à *Divinity School* para a formação de novos clérigos.

<sup>162</sup> Marsden (1991, p. 56) descreve da seguinte maneira o acirramento dos ânimos entre liberais e conservadores: “Such a climate of crisis brought extreme conflict of opinion in many Protestant churches. Many liberals

norte-americana e isso foi marcante especialmente no campo protestante. Ao longo do capítulo, tentamos mostrar – embora não numa sequência linear – as transformações e conflitos que marcaram a sociedade norte-americana nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX. Nosso objetivo foi localizar e contextualizar o surgimento do fundamentalismo – que procuraremos, a partir dessa reflexão, conceituar mais objetivamente ao final do capítulo – e o renascimento de perspectivas pré-milenaristas dentro do protestantismo norte-americano. Não conseguiremos ter uma percepção adequada da real dimensão, relações e peculiaridades de tais fenômenos sem buscar compreendê-los no contexto em que surgiram e na dinâmica dos conflitos que os moldaram. Assim como nas guerras, a *Kulturkampf* da década de 1920 iria deixar feridas abertas dentro do protestantismo norte-americano, que ainda sangravam na década de 1970, conforme examinaremos nos próximos capítulos.

A batalha fratricida entre liberais e conservadores prosseguia nas denominações protestantes e ganhava contornos cada vez mais irreconciliáveis. E, como observamos na seção anterior, a teologia, anteriormente o terreno exclusivo do embate, havia se tornado, especialmente após o final da Primeira Guerra, apenas um dos itens de uma longa pauta de desavenças. Para os conservadores, “o que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização” (ARMSTRONG, 2009, p. 238). Se anteriormente a discussão teológica pouco dizia para além das aulas nos seminários e as pessoas acompanhavam pregações de liberais como Beecher e conservadores/pré-milenaristas como Torrey – e conseguiam concordar com os dois –, o acirramento dos ânimos mudou o quadro: era preciso que se escolhesse um lado da disputa. “Já não era mais possível evitar ou adiar essa escolha entre a ‘velha’ religiosidade e o modernismo, uma vez que os dois ‘caminhos’ entraram em um confronto cada vez mais aberto e universal” (HOFSTADTER, 1963, p. 117).<sup>163</sup> Principalmente para os fundamentalistas, não era possível ser liberal e cristão ao mesmo tempo. Antes de dar prosseguimento aos eventos que conduzirão ao desfecho da primeira fase do fundamentalismo no julgamento do caso Scopes em 1925, é muito importante entender um

---

remained optimistic and saw the breakdown of traditions as opportunity for building a new liberal Christian consensus. Conservatives, on the other hand, reacted strongly. [...] Both liberalism and sizable conservative countermovements had been building for a generation; but before the war the activism of the era had overshadowed theological debates and relative peace had been preserved. The war and postwar crisis, however, forced each party to confront others and to see how widely they actually differed in their visions for the churches and for American culture” (MARSDEN, 1991, p. 56).

<sup>163</sup> No original: “It was no longer possible to put off or avoid a choice between the old religious ways and modernism, since the two had come into more open and more universal confrontation”.

pouco mais as posições e bandeiras de liberais e conservadores (que nesse momento já podemos chamar abertamente de fundamentalistas). As posições assumidas e acusações direcionadas aos adversários pelos dois grupos na década de 1920 continuarão reverberando no decorrer do século.

Os liberais norte-americanos insistiam no argumento de que o cristianismo deveria se repensar para que fizesse sentido para o homem moderno.<sup>164</sup> Como vimos no caso da polêmica contra os pré-milenaristas durante o período da guerra, o discurso dos liberais foi se tornando mais agressivo e intolerante em relação ao que consideravam como um resíduo de mentalidade pré-moderna, totalmente incompatível com os novos tempos e que nada dizia a “pessoas inteligentes”. Os liberais acreditavam que as crenças dos seus oponentes eram um entrave ao esclarecimento e se tornavam um empecilho ao progresso científico e moral da humanidade.

Pré-milenaristas e defensores da inerrância do texto bíblico eram os alvos preferidos, mas os ataques dos liberais passaram a atingir o próprio evangelicalismo norte-americano – aquele que, como vimos, foi moldado nos avivamentos e era a tendência dominante em praticamente todas as denominações protestantes no final do século XIX. Se o foco na conversão individual e a crença nas experiências pessoais com a divindade – ou, no caso, com a ação do Espírito Santo – eram respeitados por discípulos de Schleiermacher, as tendências mais racionalistas da teologia liberal, mais próximas da teologia dos neokantianos como Harnack, ganharam espaço nos seminários dos Estados Unidos. A dimensão espiritual e a abertura para o sobrenatural foram sendo abandonadas em prol de uma teologia mais voltada para questões práticas e problemas sociais. O interesse estava na “revelação de Deus” na história, no progresso da humanidade, no aumento da prosperidade, na justiça social e no avanço da ciência. Muitas das ênfases liberais estavam em consonância com as tendências gerais da sociedade norte-americana da Era Progressista.

Foi a partir do pós-Guerra que o termo fundamentalismo começou a circular entre os protestantes conservadores e pré-milenaristas nos Estados Unidos. É um entendimento corrente entre os diversos pesquisadores do período que o primeiro a utilizar o termo foi o batista conservador Curtis Lee Laws para definir a sua facção dentro da disputa que se travava

---

<sup>164</sup> Um conhecido pregador liberal, o já mencionado congregacional Henry Ward Beecher, disse aos estudantes de teologia da universidade de Yale que “unless ministers re’evaluated the traditional Faith in light of modern thought, they would be left behind by ‘the intelligent part of society’” (WEBER, T, 1979, p. 25).

entre liberais e conservadores na Convenção Batista do Norte. A partir daí e, especialmente, após a Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, ocorrida em 1919, surgiu o adjetivo fundamentalista que vários conservadores carregavam com orgulho. No mesmo ano foi fundada a *World's Christian Fundamentals Association* que, segundo Marsden (1991, p. 57), era “um grupo dispensacionalista/pré-milenarista organizado para combater o modernismo”.<sup>165</sup> O fundamentalista era, inicialmente, um defensor da fé e da inerrância do texto bíblico, mas também um defensor dos valores cristãos e um combatente ferrenho da “degradação moral” da qual o país era “vítima”. Seu inimigo era o modernismo e tudo o que ele representava. Se os volumes de *The Fundamentals* eram marcados por uma relativa moderação e foco na defesa de uma leitura tradicional da Bíblia e da salvação das almas, os fundamentalistas do pós-Guerra eram extremamente radicais em sua “cruzada santa” para expurgar os modernistas de suas igrejas, resgatar os valores cristãos na sociedade e impedir a propagação de ideias e comportamentos “anticristãos” na sociedade norte-americana.

A acusação feita aos liberais no período da guerra – a de que a teologia liberal por eles defendida teria sido a razão da apostasia moral dos alemães – ganhou novos contornos. O país estaria sob a ameaça não só da “falsa teologia”, mas também da “falsa ciência” e da propagação de uma concepção equivocada da natureza humana nas escolas e universidades. Os problemas, portanto, não se resumiam à adoção do método histórico-crítico para a interpretação dos textos sagrados. O darwinismo que, como vimos, já vinha sendo condenado pelos conservadores desde o século XIX – lembremos que Charles Hodge escreveu o seu *What is darwinismo?* em 1874 –, tornou-se um símbolo da ameaça a ser combatida. As investidas dos fundamentalistas, visando a proibição do ensino da teoria da evolução das espécies nas escolas públicas, seriam responsáveis pela grande visibilidade que o movimento atingiu na primeira metade da década de 1920. Mas, também, seria a porta de entrada para o seu descrédito junto à opinião pública. Retomaremos essa discussão mais adiante.

Apesar do engajamento para “resgatar” a sociedade norte-americana de seu “desvio” dos alicerces cristãos, a retórica da crise e da corrupção do mundo moderno, característica do pré-milenarismo, ainda dava o tom dos discursos fundamentalistas. As falas das lideranças fundamentalistas ecoavam uma insistente *jeremiad*: a nação se afastou dos caminhos de Deus, a apostasia impera entre o povo e o castigo de Deus era iminente caso os norte-americanos não se arrependessem de seus maus caminhos e clamassem a Deus por misericórdia. Para os

---

<sup>165</sup> No original: “a dispensationalist-premillennialist group organized to combat modernism”.

fundamentalistas, o progresso econômico e científico não havia tornado os homens melhores. Pelo contrário: enquanto a modernidade progredia, a moralidade regredia. O estilo de vida secularizado das grandes cidades do norte, a sensualidade das novas danças e as mulheres fumando em público e com seus vestidos acima dos joelhos seriam uma comprovação disso.

Outro ponto de discórdia entre o movimento fundamentalista e os liberais – cuja discussão é importante para a compreensão dos futuros conflitos entre os grupos ao longo do século XX – foi a postura em relação às questões políticas e sociais em discussão no país. Como vimos, nem tudo era progresso nas grandes cidades norte-americanas do período. A modernidade usufruída e louvada pelas elites intelectuais e econômicas caminhava em paralelo com o aumento dos problemas sociais e da miséria de grande parte dos imigrantes europeus e dos negros vindos do sul, que imigravam para os novos centros urbanos. A solução para tais problemas sociais estava no centro das discussões da Era Progressista nos Estados Unidos. De um lado, os teólogos liberais viam as ideias do *Social Gospel* com muita simpatia e com ele partilhavam uma concepção pós-milenarista de transformação do mundo através da aplicação de valores cristãos. Por sua vez, o evangelicalismo, voltado para a conversão dos indivíduos e para a busca de recompensas e melhoria de vida apenas no pós-morte, e o pré-milenarismo, que anunciava a degradação do mundo precedendo o retorno de Cristo, eram – sob o ponto de vista liberal – entraves aos avanços da sociedade, à diminuição das desigualdades e injustiças e à implantação dos valores do “reino”.

Se os conservadores sempre viram o *Social Gospel* com grande receio, de fato, os conflitos entre liberais e fundamentalistas em relação a questões sociais só ganharam maior dimensão no contexto do pós-guerra. Em novembro de 1918, “a Guerra terminou repentinamente, deixando muitos norte-americanos com um aguçado, porém não-direcionado, zelo para lutar por uma ‘causa santa’. Imediatamente, alguns encontraram um inimigo interno” (MARSDEN, 2001, p. 190).<sup>166</sup> Desviou-se o foco da “ameaça externa” para as “ameaças internas” à democracia, liberdade e demais valores, segundo a retórica hegemônica da época, “genuinamente” norte-americanos. Depois do advento da Revolução Bolchevique e da inserção de comunistas, especialmente imigrantes, no movimento operário norte-americano, aumentou o medo da “ameaça vermelha”. O *Red Scare*,<sup>167</sup> sobre a possibilidade de

---

<sup>166</sup> No original: “the war suddenly ended, leaving many Americans with undirected zeal to fight for a holy cause. Immediately, some saw an enemy within.”

<sup>167</sup> Nesse período, “quase 1.500 pessoas, incluindo Eugene Debs, Emma Goldman e a maioria dos socialistas importantes, foram julgadas e condenadas por sedição, não raro com base em acusações duvidosas, ao mesmo

uma revolução comunista e atentados terroristas, espalhou-se pela sociedade norte-americana e, “embora pouca evidência se descobrisse da perigosa atividade revolucionária, numerosos indivíduos, organizações e órgãos do governo transferiram em seguida sua hostilidade dos alemães para os radicais” (SELLERS; MAY; MCMILLEN, 1990, p. 303).

Entre os fundamentalistas, se no período da guerra os teólogos liberais eram acusados de germanistas, após a guerra o inimigo passou a ser o comunismo. Os protestantes que advogavam uma preocupação maior das igrejas com os problemas sociais e políticos, sendo as questões bíblicas e dogmáticas colocadas em segundo plano, eram tachados de comunistas e só serviam para mostrar, segundo a perspectiva fundamentalista, que o modernismo teológico levava, em última instância, ao ateísmo. Ações de pastores liberais como o reverendo Charles Stelzle de Nova York, que chegou a convidar “León Trotski e Emma Goldman para realizar palestras em seu templo” (ARMSTRONG, 2009, p. 236), e as posturas de Rauschenbusch que, segundo Commager (1969, p.185), “foi um socialista por convicção, quando não por filiação ao partido”,<sup>168</sup> causavam indignação e radicalizavam as acusações dos fundamentalistas. Por outro lado, os liberais acusavam os fundamentalistas em geral, e os pré-milenaristas em particular, de serem aliados e mesmo financiados por grandes capitalistas – interessados na difusão de crenças que desmobilizassem o clamor por transformações sociais e jogassem as esperanças das pessoas para o “outro mundo”.<sup>169</sup>

---

tempo que se deportava certo número de estrangeiros presumivelmente indesejáveis” (SELLERS; MAY; MCMILLEN, 1990, p. 311). Sobre o chamado período do *Big Red Scare* ver, também, o capítulo 4 de HEALE, Michael J. *American anticommunism: combating the enemy within, 1830-1870*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1990.

<sup>168</sup> Provavelmente Rauschenbusch tenha sido o principal crítico, no ambiente teológico norte-americano, do capitalismo, do sistema de competição e da revolução industrial. Não era um grande entusiasta da sociedade capitalista e desigual que se formava. “A acusação de Rauschenbusch ao capitalismo não era apenas de ser antissocial, mas de ser anticristão; não era de que impedia o crescimento físico dos homens e mulheres e que corrompia a vida política e social, mas de que impedia o crescimento moral e corrompia o espírito dos homens.” (COMMAGER, 1969, p. 185). Em uma passagem, ele fala dos valores que deveriam ser defendidos pelos verdadeiros cristãos: “Strong fraternal feeling, simplicity and democracy of organization, more or less communistic ideas about property, an attitude of passive obedience or conscientious objection toward the coercive and militaristic governments of the time, opposition to the selfish and oppressive Church, a genuine faith in the practicability of the ethics of Jesus, and, as the secret power in it all, belief in an inner experience of regeneration and an inner light which interprets the outer word of God” (RAUSCHENBUSCH, 1917, p. 195).

<sup>169</sup> Marsden (2006, p. 206) dá alguns exemplos dos ataques feitos aos pré-milenaristas nesse contexto: “Ever since fundamentalism first appeared on the scene, its opponents had suspected the existence of a sinister political dimension to the movement. In World War I, professors at the Divinity School of the University of Chicago suggested that the premillennialists might be supported by German money. When the war was over and fundamentalist patriotism was no longer in question, there came the more plausible accusation of complicity with business interests. In 1921, the *Christian Century* still equated premillennialism with fundamentalism, and it opined that business had initiated ‘a new courtship’ with premillennialism. ‘When the capitalist discovers a brand of religion which has not the slightest interest in ‘the social gospel,’ but on the contrary intends to pass up all reforms to the Messiah who will return on the clouds of heaven, he has found just the thing he has been

Retornaremos a essa discussão nos próximos capítulos, mas já podemos constatar como o fundamentalismo ampliou seu leque de inimigos e foi sendo moldado pelo embate. E, cada vez mais, seu caráter conservador foi se revelando: conservadorismo teológico, conservadorismo moral e conservadorismo político. No outro lado do *front*, os chamados modernistas radicalizavam seu liberalismo teológico – afastando-se gradualmente de qualquer espécie de abertura ao sobrenatural –; liberalizavam e mesmo debochavam dos padrões de moralidade herdeiros do puritanismo; e, abraçando várias bandeiras do *Social Gospel*, assumiam uma tendência política mais à esquerda – lembrando que, no caso norte-americano, tendências mais à esquerda são chamadas, no senso comum, de tendências liberais. Em termos escatológicos, os conservadores eram pré-milenaristas – com pouquíssimas exceções – e os liberais pós-milenaristas. Dessa forma, o que significava “conservador” e “liberal” no universo protestante norte-americano do início dos anos 1920 se revestia de um significado bem mais amplo do que no período da controvérsia entre teólogos conservadores e liberais do final da Guerra Civil. “A teologia conservadora passou a ser associada com posições políticas conservadoras e a teologia liberal com a política progressista [...]. Assim, à medida que teólogos liberais falavam cada vez mais das implicações sociais do Evangelho, os evangélicos avivalistas falavam cada vez menos da questão” (MARS DEN, 1991, p. 30).<sup>170</sup>

Os Estados Unidos do início da década de 1920 haviam passado por uma gigantesca mudança em relação ao país de meados do século XIX. Economia, sociedade e cultura experimentaram transformações drásticas a partir do final do século XIX. A “América WASP” e rural havia ficado no passado das grandes cidades do norte, onde aceleravam-se os processos de urbanização e industrialização; a pluralidade e convivência de crenças, culturas e visões de mundo diferentes tornavam-se uma realidade; novas ideias polêmicas vindas da Europa, como psicanálise, socialismo e anarquismo começavam a circular e a ser bem vistas por importantes parcelas da população; a mídia de massa começava a ter uma grande importância, a disseminar os novos valores culturais e a influenciar a opinião pública; as novas danças, artes e espetáculos atraíam mais a juventude do que os pregadores avivalistas etc. Dessa forma, as crenças e modo de vida tradicionais eram vistos, cada vez mais, como resquícios de uma mentalidade ultrapassada e de um passado a ser superado pelo

---

looking for’. ‘It may appear’, wrote Kirsopp Lake in *The Religion of Yesterday and Tomorrow* (1925), ‘to large financial interests that industrial stability can be safe-guarded by Fundamentalists who can be trusted to teach ‘anti-revolutionary’ doctrines in politics and economics as in theology’”.

<sup>170</sup> No original: “Conservative theology began to be associated with conservative politics and liberal theology with progressive politics. [...] As theological liberals spoke more and more about the social implications of the gospel, revivalist evangelicals spoke of them correspondingly less [...]”.

incontornável progresso. Era um “rompimento traumático com a tradição nacional. Alguns norte-americanos aceitaram-na passivamente, embora não de boa vontade; outros apegaram-se à tradição e combateram todos os desvios dos velhos costumes” (SELLERS; MAY; MCMILLEN, 1990, p. 309).

O pensamento dos liberais, como eles próprios argumentavam, estava em sintonia com o “espírito do tempo” e eles louvavam os novos “deuses” da ciência, da arquitetura e da *Progressive Era*. Entretanto, por seu lado, o fundamentalismo tinha sim um grande apelo. Em um ambiente de crescente pluralismo de ideias e crenças e de secularização da vida – onde as diferentes esferas do conhecimento ganhavam cada vez maior autonomia e a religião era, aos poucos, retirada do espaço público –, o fundamentalismo oferecia certezas. Os fundamentalistas falavam de uma autoridade suprema e um retorno aos valores tradicionais em meio a um ambiente que prometia “aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça[va] destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos” (BERMAN, 1986, p. 15).

Dessa forma, apesar do ambiente aparentemente hostil, o pós-guerra foi um período de sucesso e popularização para o fundamentalismo. Conseguiram se impor dentro de algumas das grandes denominações e ganharam simpatia de boa parte da população, especialmente no sul, ainda predominantemente agrícola e avesso aos novos costumes da modernidade metropolitana. Os combates fundamentalistas agora se davam em várias frentes: contra o modernismo teológico, contra o modernismo nos costumes, contra os “inimigos externos” que começavam a mostrar suas “garras” dentro dos EUA (comunismo, anarquismo etc.) e contra um inimigo que mobilizaria suas forças para uma batalha da qual não conseguiriam sair ilesos: o darwinismo.

Atualmente, quando pensamos em fundamentalismo protestante nos Estados Unidos, a primeira conexão que, normalmente, nos vêm à mente é entre fundamentalismo e o sul dos Estados Unidos. Entretanto, como vimos, tanto a polêmica inicial entre teólogos conservadores e liberais quanto o surgimento do que podemos chamar de movimento fundamentalista ocorreram no desenvolvido e moderno norte.<sup>171</sup> O conservadorismo teológico tinha seu principal bastião em Princeton; os principais autores de *The Fundamentals* eram teólogos e pastores de igrejas do norte; o pré-milenarismo dispensacionalista floresceu,

---

<sup>171</sup> Outro foco importante da constituição e organização do movimento fundamentalista foi Los Angeles, especialmente através do BIOLA.

especialmente, entre batistas e presbiterianos do norte; a radicalização dos conflitos entre pré-milenaristas e liberais teve seu início em Chicago etc. Os principais polos de organização e as instituições ligadas aos fundamentalistas estavam nos centros urbanos do norte – o que, segundo Marsden, “desmonta” o argumento de que o fundamentalismo surge a partir de um conflito entre o mundo urbano e o mundo rural. Muito pouco se tratou, até aqui, sobre o sul do país. Entretanto, foi no sul que, nas décadas posteriores, o fundamentalismo se fortaleceu e, até hoje, possui imensa força.

É importante percebermos que o fundamentalismo surgiu como reação à modernidade: modernidade na teologia, nos costumes, no modo de vida urbano etc. A Bíblia, a moral cristã, o papel da religião na sociedade e as formas tradicionais de vida foram confrontadas e acusadas de serem incompatíveis com o mundo moderno que surgia. O sul, por outro lado, não experimentou um processo de modernização tão profundo quanto o norte e nem foi exposto ao dramático impacto da diversidade étnica e religiosa fomentada pelas grandes ondas de imigração (que se restringiram, praticamente, ao norte e ao oeste). O ambiente predominantemente rural, a economia agrícola e decadente e o tradicionalismo que ainda regulava o modo de vida e as crenças das pessoas em nada lembravam o mundo em ebulição e constante transformação do norte e de cidades do oeste como, por exemplo, Los Angeles. Os sulistas “apegaram-se às convenções de um passado mais simples, com sua identidade e valores morais radicados na família, Igreja e comunidade” (SELLERS; MAY; MCMILLEN, 1990, p. 319). As transformações e os novos costumes<sup>172</sup> nas grandes cidades do norte eram acompanhadas com escândalo. Viam as cidades como fonte de pecado, “enquanto o campo era revitalizador” (TOTA, 2014, p. 87).

Se no norte os questionamentos conservadores quanto aos rumos do protestantismo norte-americano começavam a surgir, no sul eles já estavam mais que consolidados. Mesmo antes dos conflitos teológicos entre liberais e conservadores, as igrejas do sul já haviam se separado das igrejas do norte – havia os batistas do sul, os metodistas do sul etc. Esse sentimento era forte entre os brancos do sul dos Estados Unidos, que já na Guerra Civil declaravam estar lutando pelo que consideravam a civilização cristã, que era moral e espiritualmente superior à civilização *yankee*.<sup>173</sup> Embora derrotados e com o orgulho ferido,

---

<sup>172</sup> “The new dances, one conservative Southern methodist Bishop complained, brought ‘the bodies of men and women in unusual relations to each other’. The rumble seats of the new automobiles did the same” (MARSDEN, 1991, p. 56).

<sup>173</sup> Cf. Marsden, 2001, p. 179.

os sulistas continuaram, a seu jeito, lutando por sua cultura, seu modo de vida e sua perspectiva de religião. Os confederados acusavam os *yankees* de levarem suas igrejas para o rumo da apostasia enquanto eles permaneciam fiéis à sua doutrina e à tradição bíblica. Ruthven (2007, p. 11) afirma que o caráter tradicionalista do protestantismo do sul foi fundamental tanto para sua rejeição às tendências liberais quanto para a sua posterior aceitação das bandeiras do movimento fundamentalista:

A maioria das pessoas que vivem em uma cultura tradicional não sabem que são tradicionalistas. [...] Formas alternativas de pensar ou viver simplesmente não são levadas em consideração. Em sociedades tradicionais, incluindo as comunidades predominantemente rurais que constituíam o *Bible Belt* norte-americano, a Bíblia era vista como uma verdade abrangente, uma fonte universal de sabedoria, conhecimento e autoridade transmitida à humanidade por Deus através dos profetas, patriarcas e apóstolos que escreveram a Bíblia.<sup>174</sup>

De acordo com Karen Armstrong (2009, p. 244), naquela época,

os sulistas não precisavam aderir ao fundamentalismo. Eram muito mais conservadores que os nortistas, nesse aspecto, e abrigavam em suas congregações um número de liberais pequeno demais para justificar uma campanha fundamentalista. Entretanto, estavam preocupados com o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Viam-no como um exemplo da “colonização” de sua sociedade por uma ideologia estranha.

Dessa forma, o método histórico-crítico e o Jesus “kantiano” da teologia liberal pouco diziam à população rural do sul. Essas “novas teorias” eram ignoradas como pensamento elitista de professores de Teologia ou vistas como ideias de “nortistas degenerados”. Tradicionalismo é diferente de fundamentalismo, mas foi no ambiente tradicionalista do sul que o fundamentalismo encontrou terreno fértil para fortalecer uma ampla base de apoio popular às suas bandeiras. E foi no sul que a antiga luta dos fundamentalistas contra o ensino do darwinismo nas escolas públicas obteve relativo sucesso e foi o palco de um evento que seria responsável pelo descrédito do fundamentalismo junto ao grande público.

Em 1923, William Jennings Bryan, político democrata (ex-secretário de Estado e candidato derrotado à presidência por três vezes) e ardoroso fundamentalista, iniciou uma grande cruzada contra o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas norte-americanas. No seu ponto de vista, o darwinismo negava as verdades bíblicas e levaria as crianças norte-

---

<sup>174</sup> No original: “Most people who live in a traditional culture do not know they are traditionalists. [...] Alternative ways of thinking or living are simply not taken into consideration. In traditional societies, including the mainly rural communities that formerly constituted the American Bible Belt, the Bible was seen as comprehensively true, a source of universal wisdom, knowledge, and authority deemed to have been transmitted to humanity by God through the prophets, patriarchs, and apostles who wrote the Bible”.

americanas ao ateísmo e ao abandono dos valores cristãos sobre os quais a nação fora erguida. Bryan lotou auditórios por todo o país, e chamou a atenção da mídia e da opinião pública. A cruzada de Bryan teve grande sucesso no sul dos EUA, onde estados como a Flórida, o Mississippi, o Arkansas e o Tennessee criaram projetos de lei proibindo o ensino das teorias de Darwin em suas escolas.

Na pequena cidade de Dayton, no estado do Tennessee, o jovem professor de Biologia John Scopes foi processado por ensinar a teoria da evolução em suas aulas.<sup>175</sup> O julgamento do caso Scopes mobilizou a imprensa norte-americana da época, ávida por polêmicas que turbinassem suas vendas de jornais. Os grandes órgãos de imprensa do norte dos EUA, partidários de uma cultura moral mais flexível, criaram um grande teatro onde se travariam várias batalhas: ciência *versus* religião, urbano *versus* rural, e norte *versus* sul (MARSDEN, 2001, p. 195). O palco do “espetáculo” – a rural e sulista Dayton no estado do Tennessee – serviu para enfatizar ainda mais tais antagonismos. Imortalizado nas telas do cinema pelo filme *Inherit the Wind*<sup>176</sup> de 1960, dirigido por Spencer Kramer e estrelado por Spencer Tracy, Fredric March e Gene Kelly, no caso Scopes, “na realidade, o que estava sendo julgado era a subcultura fundamentalista americana, que viria a ser lançada no ridículo pela descrição que a imprensa fez dos argumentos toscos e ultrapassados utilizados pelos que se opunham a Scopes” (KEPEL, 1991, p. 132).<sup>177</sup> Com o auxílio de Bryan na acusação, os argumentos fundamentalistas foram sendo derrubados pela habilidade do advogado de defesa, o renomado Clarence Darrow. Para a imprensa, enquanto Bryan representava o mundo rural e “obscurantista”, Darrow representava a racionalidade e a sofisticada e moderna cultura urbana.

---

<sup>175</sup> A análise completa do Scopes Trial demandaria um estudo mais pormenorizado, mas que fugiria aos nossos objetivos. Só como exemplo, diferentemente do que o filme *Inherit the Wind* apresenta, Scopes foi motivado por um anúncio da American Civil Liberties Union (ACLU) que procurava um professor disposto a confrontar a lei anti-evolução, garantindo a ele toda a defesa jurídica e pagamento dos gastos. O objetivo seria levar o caso à Suprema Corte. Sobre o Scopes Trial, ver: LARSON, E. J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's. Continuing Debate over Science and Religion*. New York: Basic Books, 1997. Maiores informações sobre a atuação da ACLU no caso, ver: < <https://www.aclu.org/other/aclu-history-scopes-monkey-trial>>. Acesso em 15/02/2016.

<sup>176</sup> Lançado no Brasil com o título “O vento será tua herança”.

<sup>177</sup> Segundo Armstrong (2009, p. 245), “A imprensa vibrou ao apresentar Bryan e seus partidários como anacronismos irremediáveis. O jornalista H. L. Mencken denunciou os fundamentalistas como o flagelo da nação. A seu ver era justo que Bryan terminasse seus dias num ‘vilarejo do Tennessee’, já que ele adorava caipiras, inclusive os ‘primatas boquiabertos dos vales das terras altas’”.

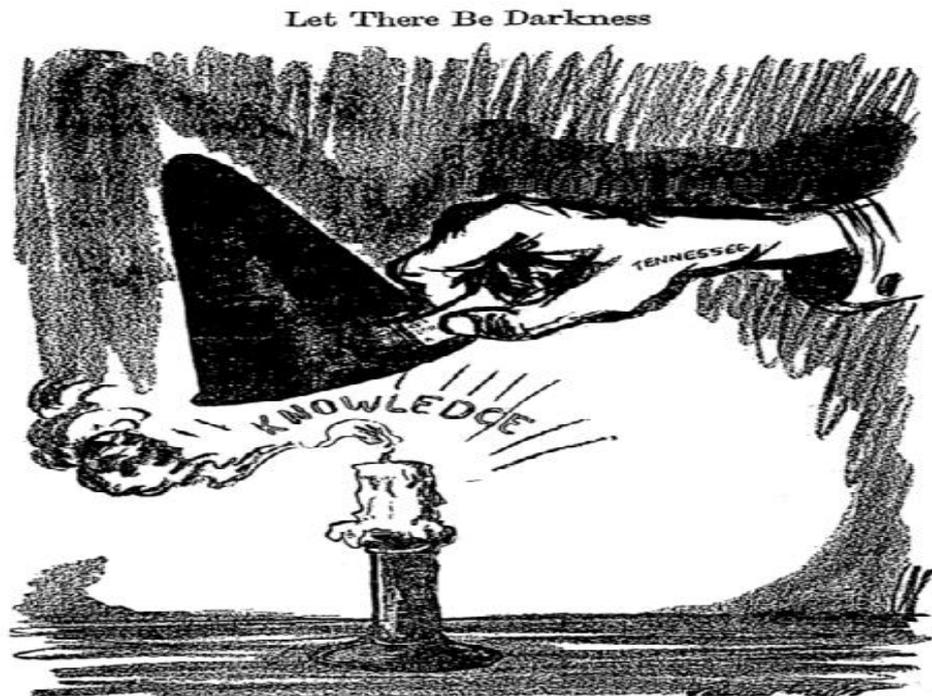


Figura 9 - Charge sobre a lei do Tennessee que proibia o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Publicada na edição de 19 de julho de 1925 do jornal *Baltimore Sun*.

O *Scopes Trial* trouxe o fundamentalismo para o centro das atenções de todo o país e foi responsável por seu declínio como uma força nacional, para além do “gueto” evangélico conservador. A cobertura do julgamento feita pela grande mídia foi desastrosa para o movimento fundamentalista. De acordo com Ruthven (2007, p.12), o *Scopes Trial* “foi um dos primeiros exemplos do que viria a ser conhecido como evento de mídia, em que a própria cobertura feita pela imprensa foi mais importante do que o que realmente aconteceu no tribunal”.<sup>178</sup> Jornalistas dos principais meios de informação estavam presentes, entre eles o repórter mais famoso da época – e ferrenho crítico do fundamentalismo –, H. L. Mencken do *Baltimore Sun*. A divulgação que a imprensa do norte fez do julgamento desacreditou o fundamentalismo junto ao grande público, e o adjetivo fundamentalista, antes ostentado com orgulho, passou a ser sinônimo de ignorância e desinformação. Os fundamentalistas seriam, *a priori*, inimigos da ciência, das liberdades civis e do progresso. O estereótipo do fundamentalista nada mais tinha a ver com, por exemplo, professores do seminário teológico de Princeton ou pessoas de classe média das cidades do norte. Segundo Hunter (1991, p. 141):

---

<sup>178</sup> No original: “it was an early example of what would later be known as a media event, in which the coverage itself was more important than what actually occurred in court”.

As imagens do hipócrita, do vigarista, do charlatão e do fanático se tornaram parte do estereótipo do fundamentalista. Mas a imagem pública dos fundamentalistas retratados pelos modernistas e intelectuais foi além disso. Todos os protestantes conservadores do sul passaram a ser identificados como “fanáticos religiosos”, até mesmo “bárbaros”; sua cultura foi vinculada a uma espécie de “ignorância militante”; e suas preocupações com as transformações culturais foram vistas como um “movimento ameaçador”, marcado pela propaganda da intolerância, ódio, fanatismo e violência.<sup>179</sup>

De fato, muito do senso comum contemporâneo sobre o fundamentalismo é herança de tais repercussões midiáticas. Independentemente do resultado do julgamento, a imagem do fundamentalismo propagada pela imprensa e pela intelectualidade norte-americana foi responsável pelo descrédito do movimento junto ao grande público. O caso Scopes marcou o fim da primeira fase do fundamentalismo. Exceto em algumas poucas denominações, como os batistas do sul, os liberais retomaram o controle das igrejas, seminários e agências missionárias. As lideranças fundamentalistas, em sua maioria, optaram por deixar as grandes denominações e criar suas igrejas e seminários paralelos, onde poderiam ensinar aos futuros pastores a “verdadeira” teologia, livre do “veneno modernista”.

\*\*\*

Iniciamos este capítulo com uma pergunta ainda não respondida adequadamente: o que é fundamentalismo? Nossa longa digressão ao longo desse capítulo teve como objetivo contextualizar o surgimento do fundamentalismo no protestantismo norte-americano e em que medida esse movimento estaria em diálogo com a tradição milenarista dos Estados Unidos que discutimos no capítulo anterior. Evitando as generalizações e ampliações contemporâneas do conceito, nosso objetivo foi entender o que significava ser fundamentalista nos Estados Unidos nas décadas de 1910 e 1920 para que possamos, a partir dessa noção, analisar seus desenvolvimentos nas décadas posteriores, especialmente na década de 1970, foco de nossa pesquisa.

Ao analisarmos mais detidamente as origens do fundamentalismo nos Estados Unidos, podemos perceber que alguns aspectos do uso contemporâneo do conceito estão carregados de distorções e de concepções que têm induzido a algumas conclusões equivocadas. Nessas

---

<sup>179</sup> No original: “the images of the hypocrite, the swindler, the charlatan, and the bigot had already become an established part of the Fundamentalist stereotype. But the public image of Fundamentalists portrayed by modernists and secular intellectuals went beyond this as well. All Southern conservative Protestants came to be identified as “religious zealots”, even “barbarians”; their culture came to be linked with “militant ignorance”; and their worries about cultural change were viewed as a “sinister movement” marked by a “propaganda of intolerance, hatred, bigotry and violence”.

condições, talvez um passo necessário para uma conceitualização adequada do fundamentalismo seja começar discutindo sobre o que ele *não é*. Há duas visões propagadas sobre a “essência” do fundamentalismo que nos parecem reducionistas e tendem a esvaziar a complexidade que o caracteriza. A primeira é aquela que considera, enfatizando o aspecto social do movimento, o fundamentalismo como o resultado do conflito entre a nova e moderna cultura urbana e o tradicionalismo do mundo rural. A segunda concepção é a que vê o fundamentalismo como uma forma de resistência obscurantista contra o avanço da ciência. Seria o resultado de uma incompatibilidade entre crenças religiosas e pensamento científico moderno. Não que essas perspectivas estejam “erradas”. Elas tocam em pontos e tensões importantes para se entender o fundamentalismo. Contudo, não o explicam de maneira satisfatória e ignoram a história do surgimento do movimento. As duas concepções mencionadas, no fim das contas, legitimariam a retórica simplificadora e dualista da grande mídia do norte na década de 1920 – rural X urbano, obscurantismo X ciência, atraso X progresso, tradição X modernidade, sul X norte –, ignorando algumas realidades importantes que procuramos demonstrar.

Sim, o fundamentalismo foi uma reação contra a modernidade que se implantava nos Estados Unidos no início do século XX, especialmente em suas manifestações no estilo de vida das pessoas nas grandes cidades e na diminuição da importância das referências religiosas no pensamento e nas práticas sociais. Mas, como vimos, não foi uma reação que ocorreu inicialmente no ambiente rural do sul. E nem foi, essencialmente, uma espécie de saudosismo sobre a pureza da vida no campo e a demonização da vida urbana e do progresso científico e tecnológico. De acordo com Moltmann (1993, p. 142), “o fundamentalismo original não se defrontou diretamente com os princípios do mundo moderno, mas apenas com as influências que este exercia sobre sua comunidade de fiéis”. De fato, o fundamentalismo não condenava os avanços científicos, nem o processo de urbanização e nem a nova configuração do mundo do trabalho. Não havia uma negação da validade da ciência e dos argumentos racionais. O pensamento fundamentalista não foi elaborado por “caipiras ignorantes”, como dizia a imprensa na época do Caso Scopes. Claro que os fundamentalistas partiam de uma concepção apriorística: a inerrância e a inspiração divina do texto bíblico. Mas, de qualquer forma, advogavam uma religiosidade que tinha muito mais a ver com uma confissão racional de certas verdades e proposições do que com ritos, festas, cerimônias e experiências extáticas. Não havia a admissão de um conflito entre ciência e religião. Em tese, fé e ciência deveriam estar em harmonia. O que causaria verdadeiramente o conflito seria que,

a partir de sua crença inabalável na verdade literal do texto bíblico, passaria a haver uma “ciência verdadeira” e uma “ciência falsa”, aquela que negava as verdades divinas. Desde o darwinismo até os dias de hoje, pode-se observar que os conflitos se instalam apenas quando uma teoria científica vem abalar algum dos pilares da fé cristã – no caso do darwinismo, a crença na criação do ser humano por Deus.<sup>180</sup>

A análise do desenvolvimento inicial do fundamentalismo e da realidade sociocultural dos EUA no final do século XIX é fundamental para se perceber que o fundamentalismo só pode ser realmente compreendido dentro do seu contexto de origem. É necessário lembrar que ele não surgiu do nada: surgiu em diálogo e, muitas vezes, em oposição ao ambiente sociocultural que o cercava. Fundamentalismo é oposição. É reação. Ele se forma no embate. O “espírito” do fundamentalismo foi ilustrado por Rubem Alves (2005, p. 285): “Sei quem sou quando sei contra quem me oponho. Ao me afirmar estou implicitamente negando tudo aquilo que me nega e que me ameaça de dissolução. Identidade pressupõe conflito. E, inversamente, conflito cria identidade”. O fundamentalismo sabia quem era o seu inimigo. Por mais que suas ênfases variassem entre questões teológicas, científicas e morais, o inimigo, no imaginário fundamentalista, era sempre o mesmo: o “espírito” do tempo, o “fantasma do Natal presente”, o qual eles denominavam modernismo. É a modernidade e seus vários “demônios” (os modernismos) que teriam levado os homens a criarem um mundo que desaprendeu a ver Deus como seu eixo fundante. O que era realmente problemático para os fundamentalistas era o fato de que “a civilização ocidental parecia ingressar numa era pós-cristã. [...] A transformação cultural [...] foi drástica, ubíqua e irresistível, sem poupar as atitudes perante a religião” (GAY, 2009, p. 42). A sensação de vertigem frente a essa modernidade que lançava “a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia” (BERMAN, 1986, p. 15), de fato, despertou, na aguçada religiosidade protestante norte-americana, o temor de se perder uma herança cultural e religiosa que, muitos criam, era a pedra fundamental da nação e a própria mensagem que tal nação deveria levar ao mundo. Temia-se que a consequência dessas transformações seria o surgimento uma nação “degenerada”, no lugar da nação “escolhida por Deus” para ser um luzeiro para o mundo.

---

<sup>180</sup> De acordo com Karen Armstrong (2009, p. 246), na perspectiva fundamentalista, “longe de ser um salto no escuro, a fé dependia de observação exata e pensamento correto. As doutrinas eram fatos, não especulações teológicas. Eis aí uma postura religiosa totalmente moderna”.

Nas grandes cidades, o apego às tradições e aos valores da moral puritana ia sendo colocado de lado a passos largos. A modernidade passou a ser, então, demonizada nos discursos daqueles a quem os benefícios dessa modernidade foram negados e por aqueles que viam suas crenças e estilo de vida “violentados” pela modernidade. Sendo assim, foi entre os conservadores e tradicionalistas (cada vez mais reduzidos), os excluídos do meio urbano e o sul empobrecido que o fundamentalismo conseguiu ser ouvido em seu apelo para uma volta à *Old Time Religion*. Com uma percepção tão pessimista quanto ao “admirável mundo moderno”, os fundamentalistas não se sentiam mais representados nos sonhos pós-milenaristas do século XIX. A aceleração da modernidade não apontava para um futuro luminoso, um reino milenar de paz e justiça na terra – nem nos Estados Unidos –, mas sim para a total depravação da humanidade e para um afastamento cada vez maior do homem moderno em relação às verdades de Deus. Os “homens modernos” “trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura antes que ao Criador” (Romanos 1:25).

Mesmo que o termo não aparecesse diretamente nos ataques dos fundamentalistas, o que os afligia era a secularização da “América cristã”. E isso ocorria – como o crescimento do número de membros nas igrejas até meados da década de 1920 demonstrava – sem uma declarada rejeição ao cristianismo, em geral, e ao protestantismo, em particular. Era o processo da passagem progressiva – tomando aqui emprestado o subtítulo do livro de Sommerville –<sup>181</sup> de uma “cultura religiosa” para uma “fé religiosa”. Pocock (2003, p. 416), em um texto no qual analisa e contextualiza o *Estatuto da Virgínia para a Liberdade Religiosa* (1786) de Thomas Jefferson, argumenta que a principal afirmação desse documento seria “a indiferença política às crenças religiosas”. Podemos observar, nos Estados Unidos do início do século XX, a maturação de um processo que ocorria na longa duração. No momento anterior às discussões que pautaram os princípios estabelecidos no documento escrito por Jefferson,

a religião dizia respeito às operações de Deus no mundo, às operações da Palavra tornando-se Carne ou tornando-se o veículo do Espírito. Ela dizia respeito à Encarnação e à inspiração, e a crença era definida como o produto da experiência de uma ou outra dessas operações. [...] A liberdade de religião era a liberdade para vivenciar Deus, e isso deixava sem solução muitos problemas de definição e, assim, de autoridade. Mas o efeito de muitas das transformações que tiveram lugar no final do século XVII – entre as quais se destaca especialmente o surgimento da filosofia lockeana – foi a definição da religião como a afirmação de opiniões, a da experiência

---

<sup>181</sup> SOMMERVILLE, C. John. *The secularization of early modern England: from religious culture to religious faith*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

religiosa, como a formação de opiniões, e a da liberdade religiosa, como a liberdade de sustentar, formar e professar opiniões a respeito das operações, atributos e, até mesmo, sobre a existência de Deus. [...] Havia liberdade de crença e liberdade de experiência em uma escala nunca antes reivindicada ou obtida por meio de leis, mas a crença e a experiência eram agora apenas uma questão de opinião (POCOCK, 2003, p. 420).

Progressivamente, a religião foi perdendo seu *status* de grande discurso integrador e legitimador das esferas de atuação humana. Quando se falava de uma “América cristã” como um país com a maioria de seus habitantes professadamente cristãos e membros de igrejas cristãs,<sup>182</sup> tal “título” teria, de fato, plausibilidade no início do século XX. Mas, em qualquer outro sentido, esse consenso já não era mais tão claro. Como vimos, o estilo de vida dos grandes centros urbanos e o funcionamento político/institucional dos Estados Unidos pagavam cada vez menos tributo aos valores da religião. E os fundamentalistas estavam tomando uma amarga consciência disso. As grandes transformações e a secularização da vida começavam a gerar uma enorme sensação de desconforto no protestantismo conservador norte-americano. A experiência era de um mundo em crise. A visão de mundo dos fundamentalistas “que até pouco tempo atrás era considerada, ao mesmo tempo, religiosa e academicamente impecável, havia se tornado motivo de chacota. Essa foi uma parte essencial da experiência de ‘deslocamento social’ vivida pelos fundamentalistas” (MARSDEN, 2006, p. 218).<sup>183</sup> Despertou-se, entre os fundamentalistas, a sensação de serem peregrinos em uma terra à qual não mais pertenciam. Em meados da década de 1920, os Estados Unidos poderiam ser tudo menos o “projeto-piloto” do reino de Deus ansiado pelos pós-milenaristas herdeiros de Jonathan Edwards. Ressoando a expectativa do redivivo pré-milenarismo, era necessário que Jesus voltasse para que eles se sentissem novamente em “casa”.

---

<sup>182</sup> Apesar dos avivamentos que ainda reverberavam e enchiam as igrejas de novos conversos, Commager (1969, p. 177) vê um outro perfil de membresia que predominava nas denominações protestantes mais tradicionais: “O protestante típico do século XX herdou sua religião, bem como a política que segue, embora ainda mais por acaso, mas é quase incapaz de explicar as diferenças entre as denominações. Viu-se membro da igreja acidentalmente e persistiu na filiação por hábito; saudava cada serviço dominical sucessivo com uma sensação de surpresa e estava persuadido de que prestava um benefício ao reitor e à sua comunidade ao participar dos serviços religiosos. A Igreja era alguma coisa que tinha de ser ‘aguentada’, como algum parente idoso, cuja reclamação era vaga mas inescapável”.

<sup>183</sup> No original: “which until recently had been generally considered both sacred and academically impeccable, was now becoming a laughingstock. This was a key part of the fundamentalist experience of social displacement”. Sobre essa mesma situação, Hofstadter (1963, p. 123) afirma que os fundamentalistas “had become the dissenters, they lacked the power to intimidate and suppress their critics; they have afloat on a receding wave of history. Even within the large evangelical denominations, they had lost much of their grip. Large numbers of Methodists, and of Baptists at least in the north were themselves taken with religious liberalism. Having lost their dominance over the main body of evangelicism itself, many fundamentalists began to feel desperate”.

É nesse contexto e em meio a esses conflitos que devemos entender o fundamentalismo. Ele se estabelece em oposição às crises que a modernidade acabou por estabelecer nas bases de suas crenças e suas tradições. No ambiente de incertezas, mudanças de valores e de criação e destruição contínuas “a racionalidade fundamentalista coloca a segurança e a certeza em primeiro lugar e condena tudo o que solapa essa certeza” (BAUMAN, 1998, p. 229). Sua luta tornou-se uma luta cultural. Uma luta contra a cultura dominante engendrada pelo modernismo, uma cultura que havia virado as costas para Deus e se guiava pelos prazeres e pelo capital. E nessa batalha, o fundamentalismo norte-americano se apoiava em dois pilares: a Bíblia e o Milênio. Em tempos de incertezas, apontava-se para a Bíblia como fonte última de verdade e sentido. Herdeiro das formulações dos teólogos de Princeton do século XIX, o seu entendimento do texto sagrado era ancorado nas noções de “inspiração verbal”,<sup>184</sup> inerrância e literalismo.<sup>185</sup> Em oposição ao método histórico-crítico e ao racionalismo da teologia liberal, o fundamentalismo focava em uma defesa intransigente da Bíblia e dos aspectos sobrenaturais do cristianismo negados pela “falsa ciência”.

Além da Bíblia, outra referência que cremos ser fundamental para entender o fundamentalismo seja sua visão escatológica e milenarista do mundo, em geral, e dos Estados Unidos, em particular. Ao longo do capítulo, vimos como o fundamentalismo cresceu paralelamente ao pré-milenarismo dispensacionalista. Suas principais lideranças também eram importantes dispensacionalistas, as principais organizações, instituições e conferências fundamentalistas também eram dominadas por pré-milenaristas. Buscamos demonstrar as razões em torno do aumento do número de adeptos do pessimismo pré-milenarista a partir do final da Guerra Civil. E, à medida que o citado desconforto dos conservadores em relação aos rumos da sociedade e cultura norte-americanas aumentava, cada vez mais o pré-milenarismo se tornava a opção escatológica dos fundamentalistas e o dispensacionalismo sua interpretação “bíblica” do sentido da história. Mas algo importante a ser observado é que, ao contrário das acusações que lhe eram feitas pelos liberais, o pré-milenarismo conseguiu se compatibilizar com um discurso altamente patriótico e com a “bandeira” da luta por uma “América Cristã”. Os fundamentalistas não haviam rompido com o sentimento nacional da “América como destino”. Se o pré-milenarismo, característico dos fundamentalistas, se

---

<sup>184</sup> Noção que entende os autores como transmissores passivos das mensagens diretamente “ditadas” pelo Espírito Santo.

<sup>185</sup> De acordo com Geffré (2004, p. 106-107), o literalismo seria uma negação da instância hermenêutica na leitura das Escrituras ao afirmar que “um texto inspirado, por obscuro que seja, pelo fato de ser Palavra de Deus, deve ser acessível e portador de um sentido único”.

apresentava pessimista, era porque, naquele momento da história norte-americana, eles haviam perdido a “hegemonia cultural” do país. Seus valores e seus posicionamentos não encontravam mais eco no *mainstream* cultural norte-americano. Com a aparente impossibilidade de se resgatar a “América Cristã” idealizada, tendia-se ao pessimismo e à ansiedade para que o “reino dos céus” seja implantado através de uma interferência divina, dando fim à história e aos governos iníquos. A pregação do fim iminente, e da impossibilidade da construção do reino baseado nos esforços humanos, parecia ressoar uma *jeremiad*:

Contudo o meu povo se tem esquecido de mim, queimando incenso a deuses falsos; fizeram-se tropeçar nos seus caminhos, e nas veredas antigas, para que andassem por atalhos não aplainados; para fazerem da sua terra objeto de espanto e de perpétuos assobios; todo aquele que passa por ela se espanta, e meneia a cabeça. Com vento oriental os espalharei diante do inimigo; mostrar-lhes-ei as costas e não o rosto, no dia da sua calamidade (Jeremias 18:15-17).

Como a orgia de patriotismo da Primeira Guerra demonstrou, não houve uma negação do excepcionalismo norte-americano. O pré-milenarismo, nesse contexto e na perspectiva majoritária entre os fundamentalistas, era um chamado à “lucidez” e às “veredas antigas”: era uma afirmação de que as esperanças da modernidade eram como uma casa construída sobre a areia. Mas, como sua “pregação” foi rejeitada pela “América moderna”, as esperanças quanto ao pós-milenarismo da “América como destino” e a crença na missão e destino inviolável dos Estados Unidos foram perdendo espaço. No seu lugar foi se estabelecendo, especialmente após o final da Primeira Guerra, um discurso cada vez mais radical e rancoroso em relação à “sociedade secular” que se estabelecia. “A crise do pós-guerra ajudou a intensificar os sentimentos e aumentar a resistência às mudanças [...]. O extremismo floresceu em meio aos conflitos e os extremistas foram atraídos pelo movimento”. Algumas crenças-chave, como inerrância do texto bíblico, anti-evolucionismo e o pré-milenarismo “ganham importância especial como pontos inegociáveis para se determinar se uma pessoa pertencia ou não ao movimento” (MARSDEN, 2006, p. 201, 205).<sup>186</sup> A crença de ser um povo diferenciado em meio a uma sociedade moralmente e espiritualmente corrompida os fazia se sentirem não mais como membros de uma “nação eleita”, mas sim como o “remanescente fiel” em meio a um povo que virou as costas para Deus. A salvação dos fiéis e a condenação dos ímpios dava a tônica dos discursos dos fundamentalistas em sua experiência de “crise cultural”.

---

<sup>186</sup> No original: “The postwar crisis helped to intensify feelings, increase militancy and harden resistance to change. [...] Extremism flourished in the midst of the conflicts, and extremists were attracted to the movement”; “gained special importance as touchstones to ascertain whether a person belonged to the movement”.

Buscando um fechamento para nossa discussão, algo que nos parece importante salientar é que o fundamentalismo, concordando-se aqui com Marsden e Sandeen, é um movimento, antes de tudo, religioso. Seu ponto de partida é uma discussão teológica: a polêmica entre conservadores e liberais, especialmente em relação à interpretação, autoridade e significado do texto bíblico. Pode ser chamada, num primeiro momento, de *polêmica fundamentalista*. Entretanto, se as dimensões sociais e culturais não estão na raiz mais profunda do fundamentalismo, não podemos deixar de constatar que as questões do contexto externo à teologia ajudaram a moldá-lo e direcioná-lo. Se, inicialmente, o fundamentalista era um defensor da fé e da inerrância do texto bíblico – e a crença na inspiração verbal divina das Sagradas Escrituras implicava a ausência de erros, não só em questões teológicas, como, também, transformava seu conteúdo em irrefutável verdade histórica e científica – ele também se tornou: um defensor dos valores cristãos na sociedade; um combatente ferrenho da degradação moral e da secularização da qual o país era “vítima”; um ardoroso patriota que lutava pelos alicerces cristãos da civilização norte-americana contra inimigos internos e externos; e um inimigo da “falsa ciência” que havia contaminado o ensino superior e agora ameaçava levar as crianças ao ateísmo com o ensino do darwinismo “ateísta” nas escolas. Especialmente a partir do final da Primeira Guerra, podemos falar não mais de uma *polêmica fundamentalista*, mas sim de um *movimento fundamentalista* com características, bandeiras e *modus operandi* próprios.<sup>187</sup>

Finalizando, cremos que uma definição razoável e historicamente coerente do fundamentalismo poderia ser assim enunciada: o fundamentalismo é um movimento religioso, protestante e norte-americano, que surgiu em oposição ao liberalismo/modernismo teológico e defende uma concepção de inerrância do texto bíblico. Ele se caracteriza, essencialmente, pelo conservadorismo teológico, pelo conservadorismo moral, pelo conservadorismo político, pelo patriotismo e pelo milenarismo. Busca se contrapor ao processo de secularização reafirmando a importância da “verdadeira” religião, tal como expressa nas Sagradas Escrituras, como eixo unificador e fonte de sentido das esferas do saber e da atuação dos homens no mundo.

---

<sup>187</sup> Parece mais coerente com a realidade falar do fundamentalismo como um movimento, no sentido de se configurar como uma tendência ou desenvolvimento do pensamento cristão que, gradualmente, conquistou uma identidade própria (Cf. MARSDEN, 2006, p. 4), ou mesmo uma subcultura, do que tentar limitá-lo a determinadas denominações ou tendências teológicas.

### CAPÍTULO 3

#### HAL LINDSEY, TIM LAHAYE E O *BOOM* DA LITERATURA PRÉ-MILENARISTA: EXPECTATIVAS APOCALÍPTICAS EM MEIO A GUERRAS CULTURAIS

*We were waiting for the end of the world,  
waiting for the end of the world.  
Dear Lord I sincerely hope you're coming  
'cause you really started something.*

*Elvis Costello*

Apesar do recorte temporal de nossa pesquisa concentrar-se na década de 1970, consideramos necessário fazer uma discussão mais pormenorizada sobre o surgimento do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos para que pudéssemos compreender o que estava em “jogo” nas relações entre os fundamentalistas e a sociedade na qual estavam inseridos. Trabalhamos com a hipótese de que os conflitos religiosos e culturais que marcaram o advento do movimento fundamentalista e que forneceram o pano de fundo para as polêmicas em torno do Caso Scopes ainda não haviam sido equacionados no final da década de 1960 – e várias dessas “feridas” permanecem “sangrando” até os dias de hoje. Portanto, para analisar e compreender a percepção dos pré-milenaristas – no nosso recorte, Hal Lindsey e Tim LaHaye – sobre o “significado profético” da virada da década de 1960 para a de 1970, é imprescindível compreender o contexto em que os textos foram escritos e com o qual eles “dialogavam”.

Neste capítulo, analisaremos mais detidamente as interpretações sobre as profecias bíblicas relativas ao fim dos tempos feitas pelo pré-milenarista Hal Lindsey – a partir de seu livro de maior sucesso, *The Late Great Planet Earth* de 1970 – e, também, Tim LaHaye, tendo por base seu livro *The Beginning of the End*, de 1972. Nas primeiras duas seções, porém, buscaremos descrever o contexto no qual as obras foram escritas, o que é fundamental para entender seu sentido e significado. Inicialmente, fazendo uma “ponte” com o capítulo anterior, descreveremos a trajetória e as características do fundamentalismo norte-americano pós Caso Scopes até o final da década de 1960. Em seguida, faremos uma breve síntese dos conflitos sociais, culturais e religiosos que se acirraram nos Estados Unidos ao longo da

década de 1960 e, em que medida, as “sementes” de tais conflitos já haviam sido “plantadas” no início do século XX.

As três últimas seções serão dedicadas à ressurgência do pré-milenarismo como fenômeno cultural nos Estados Unidos na virada da década de 1960 para a de 1970. Inicialmente trataremos do autor, Hal Lindsey, e da obra, *The Late Great Planet Earth*, que foram fundamentais para tornar o pré-milenarismo e o sistema dispensacionalista conhecidos mesmo fora dos tradicionais ambientes fundamentalistas dos institutos bíblicos e conferências proféticas. Destacaremos dois fatos que Lindsey e os pré-milenaristas em geral consideravam como sinais claros da iminência do fim dos tempos: o reestabelecimento do Estado de Israel em 1948 e a ascensão do comunismo soviético como uma grande potência mundial – o que entendiam como o prenúncio da realização da profecia do livro de Ezequiel sobre a invasão de Gogue a Israel nos últimos dias. Também procuraremos examinar as rupturas e continuidades entre o texto de Lindsey e as doutrinas dispensacionistas que já circulavam pelas conferências proféticas nos Estados Unidos desde o século XIX.

Em seguida, analisaremos como o sucesso do livro de Lindsey foi responsável por um novo *boom* da literatura pré-milenarista nos Estados Unidos, inaugurando o “dispensacionalismo pop”. Em meio a essa “febre apocalíptica”, examinaremos mais detidamente *The Beginning of The End* de Tim LaHaye – que alguns anos depois superaria Lindsey como o mais famoso autor pré-milenarista norte-americano. Por fim, buscaremos demonstrar como o pessimismo e a expectativa da iminência do fim, expressos no livro de Lindsey – e nos textos dispensacionistas que seguiram no rastro de seu sucesso editorial –, precisam ser compreendidos a partir do contexto em que o livro foi escrito: os Estados Unidos do final da década de 1960. Faremos uma investigação das menções diretas e implícitas sobre o papel norte-americano na trama do fim dos tempos, presentes em Lindsey e LaHaye, e procuraremos demonstrar como várias das questões que ali apareciam, refletiam uma perspectiva de identidade nacional conservadora e fundamentalista que vinha se afirmando desde o início do século. Intencionamos discutir a seguinte questão: em que medida o sucesso do “novo pré-milenarismo” foi uma reação a uma sensação de crise que afligia os fundamentalistas – e, também, parte da população norte-americana sem o mesmo fervor religioso – em meio às transformações e conflitos que se desenrolavam nos Estados Unidos da década de 1960?

### 3.1 - Caminhos e descaminhos do fundamentalismo (1925-1970)

Se, no caso brasileiro, o termo fundamentalismo só se tornou mais difundido fora dos meios acadêmicos e teológicos a partir de 2001, nos Estados Unidos ele ganhou repercussão nacional na época do Caso Scopes e depois só viria a receber maior destaque novamente em meados da década de 1970, com a ascensão da chamada Direita Cristã.<sup>1</sup> Esses dois momentos em que o fundamentalismo frequentou as manchetes da grande mídia norte-americana têm levado alguns analistas a dividirem o movimento em dois períodos distintos: o primeiro caracterizado pela disputa entre liberalismo e conservadorismo teológico e de resistência ao ensino do darwinismo nas escolas; e outro que se inicia na década de 1970, marcado pela luta contra a legalização do aborto e a ampliação dos direitos dos homossexuais, em favor da reintrodução da prática da oração nas escolas públicas, entre outras bandeiras relacionadas aos valores da “família tradicional”. E o que aconteceu com o movimento fundamentalista nesse ínterim? Ele teria sido “extinto” em 1925 e ressurgido como algo totalmente novo na década de 1970?<sup>2</sup> Cremos que não houve uma ruptura entre o movimento da década de 1920 e o da década de 1970. Se ocorreu uma retração nas intervenções e mobilizações sobre assuntos relativos espaço público,<sup>3</sup> isso não significa que o fundamentalismo original tenha sido ferido de morte após a sua execração pública como opção cultural nos Estados Unidos pós-*Scopes Trial*.<sup>4</sup>

De fato, como analisado no capítulo anterior, a repercussão do julgamento no Tennessee foi desastrosa para o fundamentalismo e, apesar de sua origem e lideranças estarem relacionadas do ambiente urbano do norte, o termo se tornou um sinônimo de protestantismo rural ou protestantismo de pequenas cidades do interior (BJERRE-POULSEN, 1988, p. 94). A rejeição aos argumentos fundamentalistas pelas pessoas com um melhor nível educacional e pela grande mídia acabou por reforçar a radicalização dos discursos anti-modernistas que se tornaram cada vez mais rasos e dogmáticos. As lideranças fundamentalistas que tinham ainda alguma respeitabilidade no meio acadêmico, e que buscavam reafirmar a viabilidade de suas posições a partir da lógica baconiana e da filosofia do *Common Sense*, perderam sua

---

<sup>1</sup> Abordaremos esse tema no próximo capítulo.

<sup>2</sup> Inclusive, alguns autores como Oro (1996) chamam o movimento que ganhou forma na década de 1970 de neofundamentalismo, diferenciando-o daquele do começo do século XX.

<sup>3</sup> Alexandre Guilherme da Cruz Alves Júnior (2015, p. 109) diz que foi um período de “declínio da influência fundamentalista cristã na vida pública dos Estados Unidos”.

<sup>4</sup> É importante frisar que o ativismo anti-evolucionismo dos grupos fundamentalistas continuou ocorrendo no país mesmo após o *Scopes Trial*, tendo, inclusive alcançado relativo sucesso em algumas campanhas no sul, onde conseguiram que o ensino da teoria da evolução fosse proibido nas escolas públicas em Arkansas (1928) e na Louisiana (1927).

proeminência no movimento para pregadores radicais que falavam da influência das forças demoníacas no “mundo moderno”. Marsden (2006, p. 191) afirma que, “após o verão de 1925, as vozes do ridículo se tornaram tão altas que muitos protestantes conservadores mais moderados, aos poucos, foram abandonando a causa, temerosos de serem associados”<sup>5</sup> a figuras radicais que se destacavam. Curiosamente, desacreditado após sua derrota junto à opinião pública na luta contra o darwinismo, o movimento foi, aos poucos, se conformando à imagem que a mídia do norte havia lhe conferido. O caminho rumo ao sectarismo, à espiritualidade mística e às expectativas apocalípticas foi a tendência para o que podemos chamar de grande agregado fundamentalista até meados da década de 1970.

No campo eclesiástico, a derrota dos fundamentalistas foi fragorosa. Mesmo nos dois principais ramos onde possuíam enorme influência, os batistas e presbiterianos do norte – dos quais faziam parte algumas de suas lideranças mais respeitadas –, em 1926 eles já haviam se tornado “minorias enfraquecidas” (MARS DEN, 2006, p. 191).<sup>6</sup> Alguns fundamentalistas permaneceram como uma espécie de resistência conservadora dentro das maiores denominações, mas a grande maioria de suas lideranças abandonou as igrejas e seminários tradicionais, já dominados por liberais e teólogos do *Social Gospel*, e criaram suas próprias instituições. Vários batistas deixaram a Northern Baptist Convention e estabeleceram a General Association of Regular Baptists em 1932. O “racha” no seminário teológico de Princeton, antigo bastião do conservadorismo teológico presbiteriano, tornou-se irreversível. Os conservadores consideravam que as principais cadeiras haviam sido tomadas pelos liberais e, capitaneados por importantes lideranças como J. Gresham Machem e Cornelius Van Til, fundaram o conservador Westminster Theological Seminary em 1929. Posteriormente, o grupo do seminário de Westminster rompeu com a Presbyterian Church in the United States of America e formou a Presbyterian Church of America,<sup>7</sup> de linha conservadora. Outros conservadores fundaram igrejas menores e independentes, onde a defesa da inerrância e do literalismo bíblico eram enfatizados.

Entretanto, apesar de todas essas adversidades, o fundamentalismo ainda atraía o interesse de muitas pessoas e, ao contrário do que possa parecer, o movimento continuou a ganhar adeptos. Bjerre-Poulsen (1988, p. 95) buscou atestar essa informação através da

---

<sup>5</sup> No original: “After the summer of 1925 the voices of ridicule were raised so loudly that many moderate Protestant conservatives quietly dropped support of the cause rather than be embarrassed by association”.

<sup>6</sup> No original: “weakened minorities”.

<sup>7</sup> Após algumas disputas com a PCUSA sobre o uso do nome, a *Presbyterian Church of America* foi rebatizada em 1939 como *Orthodox Presbyterian Church*.

constatação do crescimento de denominações declaradamente fundamentalistas. Entre 1926 e 1940, os batistas do sul conquistaram cerca de 1,5 milhão de novos adeptos – num total de 4.949.174 membros – e as pentecostais Assembleias de Deus, muito fortes entre brancos do sul dos Estados Unidos, passaram de 47.950 para 198.834 membros no mesmo período. Por outro lado, como observa Carpenter (1980), as grandes denominações do norte, na época majoritariamente liberais, experimentaram um período de esvaziamento dos bancos de suas igrejas.<sup>8</sup> Uma breve interrogação: Não teria sido a vitória dos liberais uma “vitória de Pirro”? Esse período de *religious depression* experimentado pelas igrejas do norte não seria o cumprimento do que havia sido “profetizado” pelos autores de *The Fundamentals* – a saber, que ao ridicularizarem os fundamentalistas, contestarem a autoridade da Bíblia, defenderem o primado do conhecimento científico e negarem a existência dos milagres, os liberais estariam acabando com o próprio sentido da religião na vida das pessoas? O liberalismo teológico seria, de fato, a porta de entrada para o ateísmo? Retornaremos a essa discussão posteriormente.

O fundamentalismo navegou nas ondas de algumas tendências do campo protestante – como a diminuição do poder das denominações frente ao personalismo dos novos pregadores e o crescimento de organizações e eventos paraeclesiásticos – que, como vimos, vinham se consolidando desde o final do século XIX. Além disso, o fundamentalismo estava em sintonia com duas importantes tradições do protestantismo norte-americano das quais os liberais estavam se afastando: a crença na Bíblia como palavra revelada de Deus e a crença na ação sobrenatural da divindade na vida das pessoas, que se refletia nos processos de conversão e santificação, enfim, no cerne da mensagem dos avivamentos. Por mais que a influência do *Social Gospel* introduzisse na mensagem dos teólogos liberais uma grande dose de preocupação social, especialmente com os mais pobres e excluídos nas grandes cidades, o seu discurso ainda era muito distante das formas populares que o protestantismo assumiu nos Estados Unidos a partir dos avivamentos dos séculos XVIII e XIX. O protestantismo liberal “exalava” um certo elitismo que não era bem assimilado pelas camadas populares das grandes cidades do norte – especialmente imigrantes vindos de outros países e de áreas rurais dos Estados Unidos – e pela maioria do sul rural que, como vimos, entendia o liberalismo como um reflexo da degeneração *yankee*. Para esses grupos, a mensagem da *Old Time Religion* dos

---

<sup>8</sup> Por exemplo, “membership in the northern Presbyterian and the Protestant Episcopal denominations declined 5.0 and 6.7 percent respectively between 1926 and 1936” (CARPENTER, 1980, p. 65).

fundamentalistas, as experiências extáticas com o Espírito Santo dos pentecostais e o discurso da iminência do fim dos tempos do pré-milenarismo eram assimilados muito mais facilmente.

Mais importante do que os números do crescimento das denominações assumidamente fundamentalistas é a análise de *como* o fundamentalismo cresceu. O fundamentalismo tornou-se um *outsider* no campo protestante norte-americano. Ganhou “corpo” fora das estruturas das denominações tradicionais. Ele foi construindo, segundo Marsden (2006, p. 204), “uma subcultura com instituições, costumes e conexões sociais que lhes forneciam alternativas viáveis ao *ethos* cultural dominante”.<sup>9</sup> Fora dos holofotes da mídia tradicional, os fundamentalistas ampliaram suas denominações independentes, seus institutos bíblicos, suas agências missionárias, suas escolas, seus programas de rádio, seus jornais etc. Criaram um senso cada vez maior de identidade – os defensores do cristianismo “verdadeiro” em meio a um ambiente hostil e “pecaminoso” –, aumentaram sua força no nível local e ampliaram sua base de adeptos no sul do país. Com exemplos que vinham desde o sucesso de Moody, fundamentalistas pré-milenaristas tinham tomado consciência de que poderiam ter êxito estabelecendo seus “impérios eclesiásticos” com pouco ou nenhum apoio denominacional (WEBER, T, 1979, p. 174). A comunidade dos salvos teria cada vez menos a ver com a membresia das grandes denominações protestantes.

O movimento se descentralizou. Nenhuma das novas denominações fundamentalistas se impôs sobre as demais, tendo, geralmente, força apenas regional, sem conseguir maior penetração nacional. As já mencionadas conferências bíblicas e/ou proféticas continuavam a pleno vapor. Os institutos bíblicos, livres das amarras denominacionais, se mantinham como os principais centros de difusão da perspectiva fundamentalista. Formavam missionários e evangelistas que deles saíam sustentando o discurso da autoridade das Escrituras, da realidade dos milagres, da iminente volta de Jesus e da necessidade de conversão e santificação da vida das pessoas. Aos já conhecidos institutos como o Moody Bible Institute<sup>10</sup> e BIOLA,

---

<sup>9</sup> No original: “a subculture with institutions, mores, and social connections that would eventually provide acceptable alternatives to the dominant cultural ethos”.

<sup>10</sup> De acordo com Carpenter (1980, p. 67), “Moody Bible Institute (MBI) became the national giant of institutional fundamentalism. The MBI Extension Department held weekend Bible conferences in nearly 500 churches during 1936, more than doubling its exposure of six years earlier. By 1942, WMBI [emissora de rádio do MBI] was releasing transcribed programs to 187 different stations, and the radio staff had visited nearly 300 different churches since the station's inception, returning to many churches several times. The Institute had over 15,000 contributors in 1937 and about the same number enrolled in Correspondence School, while the Moody Monthly showed a net increase of 13,000 subscribers over the decade to total 40,000 by 1940. [...] Other schools could not match MBI in scale, but they carried strong regional influence”.

somaram-se uma série de outros.<sup>11</sup> Além disso, as atividades dos institutos bíblicos se ampliaram. Um dos principais meios de difusão do fundamentalismo a partir da década de 1930 foi o rádio. De acordo com Bellotti (2008, p. 60), “na década de 1940, o rádio dominava a cultura norte-americana. Se, nos anos 1920, 5% da população possuía rádio, no fim dos anos 1950 menos de 5% da população *não* possuía aparelho de rádio”. Se rejeitavam a modernidade na teologia e nos costumes, por outro lado, os fundamentalistas fizeram dos modernos meios de comunicação um elemento essencial para a divulgação de sua visão de mundo por todo o país e para uma audiência bem mais ampla do que a que comparecia às suas igrejas.<sup>12</sup> Se as novas denominações criadas pelos fundamentalistas eram forças mais locais do que nacionais, os seus “sacerdotes midiáticos” se tornaram figuras de proeminência nacional. Vários pregadores compravam horários nas rádios por todo o país e os institutos bíblicos eram ainda mais ousados e criavam suas próprias estações de rádio.<sup>13</sup>

Além de ter seguido um caminho à parte em relação às denominações tradicionais, o fundamentalismo também se afastou, cada vez mais, do envolvimento em questões sociais e políticas. Como vimos no último capítulo, o discurso voltado para o combate às injustiças sociais e para a implantação dos chamados “valores do reino” na terra, visando a correção das desigualdades passou a ser visto pelos mais conservadores como ideias de liberais pós-milenaristas influenciados pelo “comunismo ateu”. Boyer (1992, p. 107), analisando a falta de envolvimento dos pré-milenaristas em questões políticas e sociais após a década de 1920, diz que:

Encaravam os esforços para resolver a crise da mesma maneira como encaravam a crise em si: como evidência da vaidade característica de todo empreendimento humano e, também, como evidência da precisão das profecias sobre o fim dos tempos. Em *The Church and Politics* de 1931, Barnhouse<sup>14</sup> abordou um assunto familiar para o pré-milenarismo: a Bíblia não ordenou aos cristãos que embarcassem em uma cruzada por justiça política. Durante a campanha presidencial de 1932, um periódico pentecostal

---

<sup>11</sup> “Bible institutes spread all over the country. In the 1930s thirty-five institutes were founded, and in the following decade sixty more were added” (BJERRE-POULSEN, 1988, p. 96).

<sup>12</sup>Sobre o uso do rádio pelos fundamentalistas, ver: HANGEN, Tona J. *Redeeming the dial: radio, religion & popular culture in America*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2002; BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). *Mandrágora* (São Bernardo do Campo), v. 14, 2008. p. 55-72.

<sup>13</sup> “Centers of religious enterprise, the Bible institutes soon saw the potential impact of radio broadcasting both as a religious service opportunity and a way to increase their constituency. BIOLA led the way with its own station, KJS, in 1922. Moody installed WMBI three years later, and, although they did not own stations during the 1930s, Providence Bible Institute, Columbia Bible College in South Carolina and Denver Bible Institute all sponsored radio programs” (CARPENTER, 1980, p. 67).

<sup>14</sup> Referência de Boyer a Donald Grey Barnhouse (1895-1960), pastor presbiteriano conservador e adepto do pré-milenarismo.

preguntou: “O que podemos fazer para deter a correnteza descendente? Nada! É tarde demais para tentar remendar este velho mundo... Nosso objetivo é preparar os homens para a próxima era.” [...] As respostas dos escritores pré-milenaristas sobre o *New Deal* variaram do ceticismo à total hostilidade. [...] Em suma, ao aconselhar o distanciamento da política, os autores pré-milenaristas da década de 1930 constantemente defendiam pontos de vista que tinham implicações evidentemente conservadoras e contrárias ao *New Deal*.<sup>15</sup>

Amparados na tradição avivalista, os fundamentalistas enfatizaram a busca pela “salvação das almas” das pessoas e abandonaram, temporariamente, a luta pela “alma da nação”. O foco estava em ganhar os “corações” para Jesus, uma herança evangelical que foi negligenciada pelos liberais, mas que continuou florescendo nos meios fundamentalistas. Nesse contexto, o pré-milenarismo continuou a ser a expressão escatológica por excelência do fundamentalismo. Com poucas exceções, especialmente de presbiterianos herdeiros da velha tradição *Scotch-Irish*,<sup>16</sup> as principais lideranças, os institutos bíblicos, as conferências bíblicas, os programas de rádio etc. propagavam perspectivas pré-milenaristas/dispensacionistas. O afastamento de assuntos do “mundo” e o sentido de urgência dos trabalhos evangelísticos estavam em consonância com as expectativas de iminência do fim e da impossibilidade de haver justiça na Terra precedendo a volta de Cristo. Havia uma ênfase cada vez mais espiritualizada e voltada para a salvação individual.<sup>17</sup>

Analisando o período, a visão pessimista dos fundamentalistas quanto aos rumos da sociedade e do cristianismo norte-americano se refletiu, grosso modo, em três tendências principais que viriam a caracterizá-los nos anos do “ínterim” (de 1925 até meados da década de 1970): a) o já citado afastamento da sociedade norte-americana mais ampla, condenada

---

<sup>15</sup> No original: “[...] viewed efforts to resolve the economic crisis much as they viewed the crisis itself: as evidence of the vanity of all secular human endeavor, and of the accuracy of the endtime prophecies. Discussing "The Church and Politics" in 1931, Barnhouse struck the familiar premillennial theme: the Bible gave Christians no mandate "to go out and crusade for political righteousness." During the 1932 presidential campaign, a pentecostal journal asked: "What can we do to arrest the downward current? Nothing! It is too late to patch up this old world ... Our objective is to get men ready for the next age." Prophecy writers' responses to the New Deal ranged from skepticism to outright hostility. [...] While counseling aloofness from politics, in short, prophecy writers of the 1930s constantly espoused views that had obvious conservative, anti-New Deal political implications”.

<sup>16</sup> Entre os presbiterianos conservadores, a relação entre pré-milenaristas e as outras tendências era tensa. Se estavam unidos para combater os liberais, com o tempo os grupos ligados às duas matrizes do fundamentalismo original – teologia de Princeton e dispensacionismo – começavam a ver suas diferenças como irreconciliáveis e, em 1937, o grupo dispensacionista, liderado por Carl McIntire e J. Oliver Buswell, deixou a Presbyterian Church of America para fundar a Bible Presbyterian Church.

<sup>17</sup> Segundo Le Goff (1984, p. 443), “na Igreja existiu sempre uma corrente escatológica, desejosa de lhe dar um aspecto puramente espiritual, longe de todos os compromissos com este século”. Na perspectiva de Mannheim, é o caminho da fé que deixa de ser utópico e, por se “espiritualizar” em demasia, termina por se desinteressar pela experiência histórica. Acaba seguindo “outro caminho [...] quando mantém sua tendência supratemporal e extática introvertendo-se, e, neste caso, não mais ousando aventurar-se no mundo, perdendo seu contato com os eventos mundanos” (MANNHEIM, 1976, p. 260).

como “anátema”, e o foco na salvação das almas e na santidade pessoal; b) uma religiosidade mais emocional e voltada para a busca do sobrenatural – com o crescimento das crenças e práticas pentecostais na maioria das organizações fundamentalistas –; e c) uma perspectiva escatológica marcada pela crença na iminência da volta de Cristo – entendida como necessária para dar fim à decadência da humanidade –, com a instauração de um reino pessoal de Jesus na Terra, de forma pré-milenial.

No “mix fundamentalista”, literalismo bíblico, pentecostalismo e pré-milenarismo compartilhavam certas crenças e perspectivas e acabaram por influenciar-se mutuamente, engendrando uma forma de religiosidade que marcaria as expressões de fé e a história do protestantismo “evangélico” nos EUA.<sup>18</sup> Os três surgiram como respostas ao mencionado contexto da virada do século XIX para o XX: o literalismo e a defesa da inerrância do texto bíblico forneciam certezas em um período de contestação de verdades eternas e absolutas; o pentecostalismo oferecia uma experiência religiosa mais viva em meio a um protestantismo extremamente intelectualizado e elitizado; e o pré-milenarismo dispensacionalista surgia como uma narrativa escatológica que dava sentido ao período de incertezas, apontando para um plano divinamente orquestrado que estaria conduzindo a história ao seu desfecho final. A era da Igreja estaria em seu fim e eventos como o Arrebatamento dos crentes, a Grande Tribulação e a Segunda Vinda de Cristo, segundo os mais exaltados, seriam experimentados por sua própria geração.

Finalizando esta seção, duas questões podem ficar “no ar” ao observarmos o campo protestante norte-americano deste período. A primeira poderia ser assim formulada: Por que, num país de maioria protestante, os fundamentalistas se sentiam “discriminados” e eram um grupo minoritário dentro da sociedade norte-americana? A partir da polêmica entre fundamentalistas e liberais, e com o controle das grandes denominações protestantes

---

<sup>18</sup> É importante ressaltar que, apesar de essas serem as tendências majoritárias, no campo da teologia, havia uma série de divergências entre setores fundamentalistas. Se a defesa da Bíblia era uma bandeira comum, havia diferenças doutrinárias e litúrgicas. A principal era entre os grupos de viés mais tradicionalista e adeptos de um culto protestante mais formal e as crescentes igrejas pentecostais. Mesmo o amplamente majoritário pré-milenarismo, como veremos no quinto capítulo, recebeu críticas ferozes, dentro do espectro conservador, de grupos chamados de reconstrucionistas. Por seu lado, os pré-milenaristas dispensacionistas defendiam de maneira aguerrida a sua perspectiva escatológica como a única verdadeiramente bíblica. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 182-183): “Their spirit of intolerance seems to come from their conviction that there is only one way to interpret biblical prophecy. When premillennialists claim that their system is plainly evident to anyone with an open mind and a willingness to take the Bible at face value, many of them tend to view any disagreement as ignorance, obstinacy, or spiritual blindness. When such sentiments are made public, they do not make for cordial relations. [...] Many premillennialists believe that in order for there to be Christian fellowship there must be agreement in the minute details of biblical interpretation”.

tradicionais nas mãos liberais, muitos grupos fundamentalistas passaram a se diferenciar dos *mainline protestants* – já que, com a “inoculação do veneno liberal”, ser protestante deixou de ser sinônimo de cristão “verdadeiro” – se autodenominando como *born again christians*. E esses *born again christians*, nos quais podemos incluir os mencionados grupos influenciados pelo fundamentalismo, pentecostalismo e pré-milenarismo, eram, de fato, um grupo minoritário – embora numeroso – nos Estados Unidos. Vários textos sobre o protestantismo norte-americano diferenciam claramente *mainline churches* e *evangelicals*. Quando se fala em *mainline churches*, trata-se de igrejas protestantes tradicionais (presbiterianos, congregacionais, episcopais, metodistas, batistas) – principalmente de convenções do norte e, em sua maioria, pertencentes ao *National Council of Churches*, órgão ecumênico –<sup>19</sup> caracterizadas por serem teologicamente e politicamente liberais, pelos vínculos dos membros com suas denominações são, majoritariamente, tradicionais<sup>20</sup> e pelo envolvimento de suas lideranças em questões sociais e, especialmente a partir da segunda metade do século XX, em ações visando a ampliação de direitos civis e de direitos das minorias.<sup>21</sup> Esse protestantismo tradicional era majoritário entre os norte-americanos em meados do século XX. A caracterização feita por Commager (1969, p. 177) é bastante elucidativa: “o protestante típico do século XX herdou sua religião [...] mas é quase incapaz de explicar as diferenças entre as denominações. Viu-se membro da igreja acidentalmente e persistiu na filiação por hábito”. Por outro lado, a noção de *evangelicals* – na qual se incluem os fundamentalistas, carismáticos, pré-milenaristas, pentecostais – está relacionada, mantendo-se aí uma continuidade com o sentido do termo no início do século XX, com a necessidade de uma conversão individual e uma experiência de vida santificada pela ação do Espírito Santo. De fato, o fundamentalismo mantém grande semelhança com a forma de protestantismo majoritária em meados do século XIX, com seu vigor avivalista e sua defesa intransigente da autoridade da Bíblia.

---

<sup>19</sup> Os liberais “were prominent voices in all the best-established denominations – the United Methodists, the Episcopalians, the United Presbyterians, and the United Church of Christ – whose wealth and numbers guaranteed a serious reception from the mass media and intellectuals. They dominated the National Council of Churches (NCC), an umbrella body organized in 1950 that saw itself as the social conscience of Protestant America. In the 1960s, the NCC financed civil rights organizing in the Deep South and debated the virtue of draft resistance” (ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 244).

<sup>20</sup> As igrejas protestantes tradicionais, a partir da virada do século XIX para o XX, passaram a se caracterizar por um “protestantismo secularizado” em uma sociedade cada vez mais secular. Os vínculos entre os indivíduos e as igrejas protestantes, normalmente, eram vínculos tradicionais e não advindos de uma experiência de conversão.

<sup>21</sup> Atualmente, boa parte das *mainline churches* são abertas, inclusive, à participação de homossexuais (em alguns casos, sendo ordenados sacerdotes) em suas congregações.

O segundo questionamento seria sobre a nova onda de crescimento que marcou o protestantismo norte-americano nas décadas de 1940 e 1950. Se na década de 1930 o número de fundamentalistas crescia enquanto a membresia das igrejas liberais diminuía, a partir de meados da década de 1940, o protestantismo norte-americano voltou a crescer como um todo. Segundo Cecília Azevedo (2001, p. 114), “a partir da década de 1940 [...], aumentou 40% o número de membros das igrejas, e a venda de Bíblias dobrou entre 1947 e 1952, período inicial da Guerra Fria”. De acordo com Heale (1990, p. 170), “entre 1950 e 1960 o percentual de norte-americanos vinculados a alguma igreja pulou de 55 para 69%, um crescimento ainda sem precedentes no século XX”.<sup>22</sup> Se fosse, de fato, uma sociedade secularizada e secularizante, por que Billy Graham e vários outros evangelistas se tornaram figuras de destaque nacional e arrastaram multidões às suas pregações e cruzadas evangelísticas? Bellotti (2008, p. 61) afirma que “após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) cresceu o interesse dos norte-americanos por assuntos religiosos”. Entretanto, o real impacto desse “avivamento” pós-Guerra para fora da espiritualidade pessoal dos indivíduos precisa ser relativizado. Autores como Marsden (2001) falam da pouca profundidade dessa nova onda de comprometimento religioso impulsionada pelas ansiedades causadas pela Segunda Grande Guerra e pelas tensões da emergente Guerra Fria.<sup>23</sup> A maior visibilidade da religião tinha uma relação direta com a utilização do rádio e da TV como veículos de evangelização e como ferramenta para aproximar milhares de pessoas pouco afeitas à participação em congregações religiosas da mensagem evangélica. A pregação religiosa serviu como auxílio para pessoas amedrontadas pelas “guerras e rumores de guerra”, e ávidas por alguma espécie de experiência religiosa, por mais superficial e passageira que esta fosse. Sim, os grandes pregadores mobilizavam milhares e milhares de pessoas nos eventos que organizavam. Os nascentes *rockstars* e os grandes eventos esportivos também.

Apesar da popularidade de pregadores como Billy Graham (uma face menos “raivosa” do fundamentalismo e que possuía bom trânsito entre os liberais), e da expansão do pentecostalismo em diversas igrejas e através de cruzadas nacionais como as de Oral Roberts, Boyer (1999) argumenta que mesmo as tradicionais (e liberais) igrejas protestantes tradicionais foram beneficiadas nesse período de grande interesse pelas questões religiosas.

---

<sup>22</sup> No original: “between 1950 and 1960 the percentage of the American population with a church affiliation jumped from 55 to 69, an increase unprecedented in the twentieth century”.

<sup>23</sup> Se a frequência às igrejas e a exposição de religiosos na mídia cresciam, por outro lado, “lack of depth of some of these commitments was suggested by a poll revealing that over half of the adults could not name any one of the four Gospels” (MARSDEN, 2001, p. 223).

As *mainline churches*, com seu foco em trabalhos sociais e numa pregação não polêmica, refletiam valores da sociedade mais ampla e não concentravam esforços em lutas por uma *Old Time Religion* e nem pela reinserção de temas religiosos na pauta política. Nas igrejas liberais privilegiava-se um tipo de pregação “genérica” sobre a fé em Deus e a fé em si mesmo.<sup>24</sup> Talvez a melhor expressão do tipo de crença que proliferou no período seja a conhecida frase do presidente Eisenhower: “Nosso governo não faz sentido a menos que esteja fundado em uma profunda fé religiosa – e eu não me importo com o que isso significa” (citado em MARSDEN, 2001, p. 224).<sup>25</sup>

Em termos formais, os norte-americanos pareciam estar mais devotos do que nunca. Mais da metade da população frequentava regularmente uma igreja ou sinagoga (um recorde histórico), e mais de 90% disseram a pesquisadores que oravam a Deus e faziam seus agradecimentos a Ele antes das refeições. Mas alguns críticos sentiam que esses sinais de vigor espiritual encobriam um certo vazio de propósitos. Com a Guerra Fria em seu auge, a piedade parecia ser um reflexo de patriotismo, até mesmo uma obrigação cívica (ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 242).<sup>26</sup>

Dessa forma, apesar do crescimento no número de interessados em religião, o “avivamento” das décadas de 1940 e 1950 apresentou uma expressão de religiosidade que não ia na contramão do processo de secularização. Weber, ao contrário do que alguns costumam imaginar, nunca “profetizou” o fim da religião. O que aconteceria – e de fato vem acontecendo na história ocidental, apesar de um surto ou outro de intromissão de argumentos religiosos em questões políticas – seria o progressivo deslocamento da religião para a esfera privada, com o foco na experiência da fé individual. As demais esferas seguiriam suas próprias lógicas sem necessidade de recorrer à legitimação religiosa.

Em suma, os fundamentalistas foram reocupando aos poucos o seu espaço, na sua luta pela hegemonia da cultura norte-americana. Seus desenvolvimentos subsequentes, em especial após a Segunda Guerra Mundial, mostram que, embora não com a mesma feição do início do século XX, o fundamentalismo se mantinha vivo e surpreendendo a muitos. Entretanto, seu pessimismo quanto aos rumos tomados pela cultura norte-americana e uma

---

<sup>24</sup> Data de 1952 o grande sucesso editorial “*The power of positive thinking*” escrito pelo pastor de tendência liberal Norman Vincent Peale.

<sup>25</sup> No original: “Our government makes no sense, unless it is founded in a deeply felt religious faith – and I don’t care what it is.”

<sup>26</sup> No original: “In formal ways, Americans seemed more devout than ever. More than half the population regularly attended a church or synagogue (an historic high), and over 90 percent told pollsters they prayed to God and said grace before meals. But some critics felt such signs of spiritual health concealed a certain hollowness of purpose. With the Cold War at its height, piety often seemed a patriotic reflex, even a civic obligation”.

espécie de “cultura de gueto” passaram a caracterizá-lo, especialmente até o início da década de 1970. A partir daí, uma nova incursão no sentido de “reconquistar a América para Jesus” ganharia destaque. Sobre ela entraremos em mais detalhes nos próximos capítulos.

Portanto, as décadas que precederam a onda de politização do conservadorismo religioso, a partir de meados da década de 1970, foram caracterizadas, nos ambientes fundamentalistas, portanto fora das tradicionais denominações protestantes, por uma religiosidade que demonizava “as coisas do mundo” – incluindo aí a política e as expressões modernas nas artes e na cultura norte-americana em geral –, que buscava uma experiência religiosa cada vez mais mística e menos intelectualizada, que se preocupava mais com a salvação das almas e com a pureza moral do que com as mazelas da sociedade, e que aguardava, a qualquer momento, o fim da história através da intervenção sobrenatural de Deus e o advento da *parousia*, para que, com Cristo reinando pessoalmente, se iniciasse a sétima dispensação: o Milênio.

### **3.2 - Os sinais dos tempos: “demônios” internos**

A sensação de aceleração do tempo e de vertigem características da modernidade, de acordo com Berman (1986, p. 15), lançava “a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia”. Vimos, no capítulo anterior, como essa experiência se apresentou no contexto norte-americano do início do século XX, especialmente nas relações entre religião e a sociedade moderna, plural<sup>27</sup> e urbana que se estruturava. As transformações aceleradas despertaram na aguçada religiosidade protestante norte-americana o temor de se perder uma herança cultural e religiosa que, muitos criam, era a pedra fundamental da nação e a própria mensagem que os Estados Unidos teriam a missão de levar ao mundo. Entretanto, até meados da década de 1960, prevalecia o consenso nacional sobre o excepcionalismo norte-americano. O país havia se estabilizado como a grande potência econômica e bélica mundial e o *American Way of Life* era exportado para o resto do mundo como o ideal civilizacional a ser alcançado. Mesmo os fundamentalistas, apesar de seu sentimento de estranhamento frente à modernidade, eram fervorosos patriotas. Apesar de ser a década onde se destacaram os autores da chamada *Beat*

---

<sup>27</sup> Pluralismo nas expressões religiosas, concepções políticas, padrões de comportamento etc.

*Generation*<sup>28</sup>, os anos 1950, especialmente durante os governos de Dwight D. Eisenhower, foram marcados pelo conservadorismo no campo político e pelo acirramento da Guerra Fria e do espírito anticomunista no país, inclusive com grande onda de perseguições do macarthismo.<sup>29</sup> Não foram muitos os que condenaram abertamente a repressão macarthista. Segundo Purdy (2010, p. 230), “esse período sombrio da história americana dificultou extremamente a possibilidade de crítica ao governo americano, enfraquecendo, por uma década, todos os impulsos reformistas e consolidando uma cultura oficial de conformidade social”.

“*As the present now / will later be past / The order is rapidly fading*”,<sup>30</sup> cantava Bob Dylan em 1964.<sup>31</sup> A estabilidade da conservadora década de 1950 reprimiu, por um certo período, a contestação ao consenso sobre a *pax* americana e, também, escondeu as rachaduras internas da sociedade norte-americana. O que foi “freado” ao longo da década anterior, veio com toda a velocidade a partir dos anos 1960. Os protestos contra a Guerra do Vietnã e o movimento pelos direitos civis ganharam grande destaque no período, mas eles foram apenas

---

<sup>28</sup> A *Beat Generation* foi um movimento literário norte-americano surgido após a Segunda Guerra Mundial, cujos principais destaques foram Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William S. Burroughs. As obras e ideias dos *beats* iam na contramão do conservadorismo reinante e, além de criticarem abertamente o moralismo e materialismo da sociedade norte-americana, abordavam e discutiam temas “marginais” para os anos 1950, como drogas, sexualidades “fora do padrão”, interesse pelas culturas orientais e indígenas, defesa dos direitos e liberdades de minorias etc. Pode-se dizer que, com o passar dos anos, “the Beat phenomenon transformed American society. Not only was it the first expression of what we would now dub youth culture — paving the way for the hippies, punks, grungers and ravers as well as a thousand and one other styles — but it was also the first moment in Western culture when literature, music and film became cool. In other words, it was totally opposed to the boring adult world of work, money and responsibility” (RUSSELL, 2002, p. 7). Isserman e Kazin (2000, p. 150) falam do impacto da *Beat Generation* sobre a juventude dos anos 1960: “the Beats helped to plant seeds that would sprout, quite luxuriantly, during the 1960s and after — particularly among white people in their teens and twenties. One was a desire for sexual adventure, untethered to the values of monogamy and heterosexuality that had reigned supreme in the Western world since the dawn of Christianity. Another was glorification of the outlaw spirit, as embodied in men and women who viewed conventional jobs and sanitized entertainment as akin to a living death. Millions of young people would act out such beliefs with the aid of illegal drugs like marijuana, peyote, and especially LSD. The Beats also generated a romantic yearning for ‘authentic’ experiences, which they associated with poor and working-class people, black and white and Latino. The cultural downscaling of middle-class white youths would take place most energetically through the mushrooming medium of rock ‘n’ roll. In 1960 an obscure English band paid tribute to Ginsberg and friends by changing their name to the Beatles”. Para maiores informações cf. RUSSELL, Jamie. *The Beat Generation*. Harpenden: Pocket Essentials, 2002.

<sup>29</sup> É o período do auge da repressão ao comunismo e da histeria provocada pela “caça às bruxas” macarthista. De acordo com Purdy (2010, p. 230), “conhecida popularmente como macarthismo, a campanha contra a subversão em todos os aspectos da vida americana foi muito mais abrangente do que a carreira bizarra do senador anticomunista, Joseph McCarthy. As investigações publicadas contra a suposta subversão de intelectuais, artistas e funcionários do governo federal, que resultaram em inúmeras demissões, centenas de sentenças de prisão e algumas execuções (como a do casal comunista Julius e Ethel Rosenberg) tornaram McCarthy o rosto público do anticomunismo”.

<sup>30</sup> “Assim como o presente agora / Será mais tarde o passado / A ordem está rapidamente se esvaindo”.

<sup>31</sup> Trecho da canção *The Times They Are a-Changin'*, que faz parte do álbum *The Times They Are a-Changin'* lançado em 13 de janeiro de 1964 pela Columbia Records.

as expressões mais “barulhentas” de uma série de protestos em curso. De acordo com Bellah (1986, p. 20), os anos 1960 foram marcados pelo “descontentamento de massa em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade americanas”, com uma consequente “erosão da legitimidade das instituições americanas – os negócios, o governo, a educação, as Igrejas, a família –, observada particularmente entre os jovens [...]”. E tal descontentamento gerou um clima em que diversos grupos, em busca de reformas sociais e ampliação dos direitos, se organizaram para tentar desmascarar uma “sociedade hipócrita” que se arrogava o título de reino da liberdade e da democracia, mas que abrigava, em seu interior, opressões e mazelas sociais terríveis. O propagado “sonho americano” estava muito distante da realidade almejada por jovens, mulheres,<sup>32</sup> homossexuais, negros etc.

Na década de 1960, os Estados Unidos tiveram de lidar com traumas mal resolvidos e com uma série de problemas que haviam sido “varridos para debaixo do tapete”, mas que, naquele momento, aparentemente, não podiam mais ser evitados. Se essas divisões internas da sociedade norte-americana ficavam em um segundo plano em momentos de ufanismo nacional e de tensões provocadas por conflitos externos – como no caso da Segunda Guerra Mundial –, a década de 1960, por outro lado, foi marcada por uma crescente divisão interna que culminou nos protestos contra a Guerra do Vietnã e em um início de década de 1970 extremamente conflituoso.

No decurso dos anos 1960, muitos norte-americanos passaram a considerar certos grupos de compatriotas como inimigos contra os quais estavam engajados em uma luta pela alma da nação. Brancos contra negros, liberais contra conservadores (bem como liberais contra os radicais), jovens contra velhos, [...] ricos contra pobres, contribuintes contra beneficiários de programas sociais, religiosos contra seculares, [...] homossexuais contra heterossexuais – para todos lugares que se olhavam, novos batalhões entravam no campo de batalha num espírito que ia do sacrifício redentor ao desafio vingativo (ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 4).<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Uma perspectiva machista prevalecia na sociedade norte-americana e, apesar de cada vez mais estarem integradas ao mundo do trabalho – com grande parte das mulheres fazendo sua “dupla jornada” no trabalho externo e nas tarefas domésticas –, o estereótipo da “dona de casa” subserviente ao marido ainda predominava. Além disso, “largely confined to specific sectors of the labor Market and paid less than men performing the same or comparable tasks, working women continued to face discrimination. [...] African-American, Hispanic, and other minority women faced dual discrimination on gender and racial grounds” (BOYER, 1999, p. 127)

<sup>33</sup> No original: “In the course of the 1960s, many Americans came to regard groups of fellow countrymen as enemies with whom they were engaged in a struggle for the nation’s very soul. Whites versus blacks, liberals versus conservatives (as well as liberals versus radicals), young versus old, men versus women, [...] rich versus poor, taxpayers versus welfare recipients, the religious versus the secular, [...] the gay versus the straight — everywhere one looked, new battalions took to the field, in a spirit ranging from that of redemptive sacrifice to vengeful defiance”.

Essa noção de “luta pela alma da nação” já foi trabalhada no capítulo anterior. Cremos que essas “novas batalhas” da década de 1960, no plano cultural, ainda se dão em torno de questões e “feridas abertas” nas primeiras décadas do século,<sup>34</sup> inclusive das polêmicas entre fundamentalistas e liberais. A influência das crenças religiosas sobre as práticas políticas e sobre a noção de identidade nacional está no cerne de vários conflitos e antagonismos presentes na sociedade norte-americana. Uma referência fundamental para analisarmos essas tensões nos Estados Unidos é a noção de *Culture Wars*, desenvolvida pelo sociólogo James Davidson Hunter (1991). O autor, ao analisar a história norte-americana a partir das últimas décadas do século XIX, percebeu que as principais tensões internas nos Estados Unidos até a primeira metade do século XX giraram em torno de confrontos entre minorias étnicas/religiosas e a majoritária “América WASP”. Como vimos, as enormes levas de imigrantes que aportaram no país trouxeram aos Estados Unidos uma experiência de diversidade cultural, étnica e religiosa sem precedentes. As principais “ameaças” à civilização protestante no Novo Mundo eram a expansão do catolicismo e a maior presença de judeus. Organizações anticatólicas e práticas antissemitas proliferaram pelo país, somando-se ao já “tradicional” racismo em relação aos negros – tanto no sul quanto no norte “moderno”. Além da questão religiosa, os imigrantes eram vistos como uma grande ameaça política: vários traziam ideais socialistas e anarquistas e passaram a ter muita influência na organização, especialmente, dos sindicatos norte-americanos.

Hunter diz que, ao longo do século XX, o conflito étnico/civilizacional foi, progressivamente, perdendo sua proeminência. Embora não na velocidade desejada pelas minorias, ocorreu um aumento progressivo dos níveis de tolerância religiosa, política (apesar do macarthismo) e racial. Os atos discriminatórios, vistos agora como sintoma de intolerância e/ou ignorância, tornaram-se menos recorrentes. O que antes se fazia à luz do dia, agora precisava ser feito “às escuras”. Como veremos no próximo capítulo, o contexto foi se alterando e grupos protestantes, católicos e judaicos chegaram mesmo a se unir em torno de certas bandeiras. Além disso, a década de 1960 testemunhou a eleição de um católico (John F.

---

<sup>34</sup> Na introdução de seu livro, Isserman e Kazin (2000) vão mais longe e identificam “questões pendentes” do período da Guerra Civil e “Americans of all regions and political persuasions were to invoke imagery of the Civil War—to illustrate what divided rather than united the nation. ‘Today I have stood, where once Jefferson Davis stood, and took an oath to my people,’ Alabama governor George Wallace declared from the steps of the statehouse in Montgomery in his inaugural address in January 1963. From ‘this Cradle of the Confederacy. [...] I draw the line in the dust and toss the gauntlet before the feet of tyranny [...] and I say segregation now, segregation tomorrow, segregation forever!’” (ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 2).

Kennedy) como presidente do país, algo antes inimaginável. De fato, o conflito cultural<sup>35</sup> nos Estados Unidos passou a tomar forma em outras bases – que não seriam menos radicais. Embora Hunter parta da análise do contexto norte-americano do final da década de 1980, no qual algumas tensões raciais, religiosas e políticas já eram marcadas por uma radicalização menos explícita, os anos 1960 são um marco importante para entender os pontos em que o conflito cultural passou a se estabelecer nos Estados Unidos.<sup>36</sup>

As polêmicas que vão ganhando maior espaço na sociedade norte-americana durante a década de 1960 – como a legalização do aborto, descriminalização das drogas, limites da liberdade de expressão, ampliação dos direitos dos homossexuais etc. – deveriam, na ótica de Hunter, ser analisadas a partir de um conflito mais profundo que se dá em torno de discordâncias sobre o que é “justo”, “bom”, “bem comum”, enfim, sobre quais princípios devem ordenar a sociedade. Começam a perder espaço, então, as divisões teológicas, étnicas e raciais e ganham proeminência desacordos sobre visões de mundo e sobre o significado dos Estados Unidos como nação. As *Culture Wars*, portanto, são “discussões sobre o que é fundamentalmente certo e errado a respeito do mundo em que vivemos – sobre o que é, no fim das contas, bom e o que é totalmente intolerável em nossas comunidades”.<sup>37</sup> Sobre a questão da identidade nacional, tratava-se de decidir “quem nós, enquanto uma nação, temos sido, entender o que somos agora e definir o que devemos aspirar nos tornar no futuro”<sup>38</sup> (HUNTER, 1991, p. 31,108).

A cobertura feita pela mídia nesses conflitos polarizados tendia a ser superficial e colocava o foco em figuras muito radicais, caricaturando e desprezando as raízes mais profundas dos desacordos entre os grupos beligerantes. Hunter buscou definir mais claramente essa divisão. Essa “cisão cultural” da sociedade norte-americana se daria entre dois polos que ele denomina como *impulse toward orthodoxy* e *impulse toward progressivism*, ou poderíamos dizer, entre uma perspectiva mais conservadora e voltada para

---

<sup>35</sup> Hunter (1991, p. 45) define conflito cultural como: “political hostility rooted in different systems of morals understanding. The end to which these hostilities tend is the domination of one cultural and moral ethos over all others. [...] They are not merely attitudes that can change on a whim but basic commitments and beliefs that provide a source of identity, purpose, and togetherness for the people who live by them”.

<sup>36</sup> Dessa forma, é importante ressaltar que as diversas fraturas (raciais, sociais, religiosas etc.) da sociedade norte-americana na década de 1960 não colidiriam com o *timing* da análise de Hunter. As *Culture Wars*, como ele as encara, foram se tornando mais claras em um contexto posterior (década de 1980, especialmente). Mas, como dissemos, podemos encontrar muitos dos elementos desse conflito cultural na década de 1960.

<sup>37</sup> No original: “discussions about what is fundamentally right and wrong about the world we live in – about what is ultimately good and what is finally intolerable in our communities”.

<sup>38</sup> No original: “who we are as a nation have been, coming to grips with who we are now, and defining what we should aspire to become in the future”.

valores tradicionais (entre eles a religião) e outra de caráter mais progressista e secularizada. Os “tradicionalistas” orientariam suas ações a partir de valores considerados atemporais – verdades eternas e imutáveis – e, no mais das vezes, de origem transcendente. Os “progressivistas”, por outro lado, partiriam de uma percepção moderna de que os valores deveriam se adaptar ao “espírito do tempo”.<sup>39</sup> Voltemos, mais uma vez, à letra de *The Times They Are A-Changin’* de Bob Dylan. Talvez ela seja uma das ilustrações mais emblemáticas dessa perspectiva progressivista. A música é uma espécie de “chamado à transformação”. Uma crítica àquilo que permanece estático e se fecha ao diálogo com os novos tempos. São vários os alertas feitos aos que se negam a ouvir o clamor por mudanças: “*Then you better start swimmin’ or you’ll sink like a stone*”; “*There’s a battle outside and it is ragin’ / It’ll soon shake your windows and rattle your walls*”; “*As the present now / Will later be past / The order is rapidly fadin’ / And the first one now will later be last For the times they are a-changin’*”.<sup>40</sup>

A “verdade” e a autoridade moral que deveriam ordenar a sociedade seriam, portanto, dinâmicas – e não fixas. Assim como a teologia liberal buscava adaptar os “valores do Evangelho” – valores herdados do judaísmo do século I – ao contexto moderno, essa tendência progressivista, no plano religioso, tendia a questionar todo tradicionalismo e a “ressignificar as crenças históricas a partir dos pressupostos que ordenavam a vida contemporânea” (HUNTER, 1991, p. 44-45).<sup>41</sup> Embora, como observa Hunter, a grande maioria dos norte-americanos se encontre *entre* esses dois polos, “tradicionalismo” e “progressivismo” (muito raros os exemplos daqueles que seriam 100% uma coisa ou outra), podemos ver um impulso claramente progressivista em vários grupos que ganharam destaque nos Estados Unidos na década de 1960, como os movimentos de contracultura, os pensadores de esquerda, organizações feministas, setores do movimento pelos direitos civis, o black power etc.

---

<sup>39</sup> Marsden (2001, p. 248-249) tem uma perspectiva semelhante sobre essa divisão na sociedade norte-americana. Entretanto, ele utilizou o antigo binômio conservadores/liberais para identificar os polos dos conflitos. No lado liberal, estariam os indivíduos e grupos comprometidos com a defesa da pluralidade, da tolerância com a diversidade de estilos de vida, expressões de sexualidade etc. Os conservadores, por sua vez, focavam suas crenças em “verdades eternas”, baseadas em ensinamentos da religiosidade judaico-cristã, a respeito de família, ordem, disciplina e moral. Também se caracterizavam por um forte senso de patriotismo, defesa de um aparato militar poderoso e por um intenso “espírito” anticomunista (ou anti qualquer outra coisa que pudesse a ele ser vinculado).

<sup>40</sup> “Então é melhor que comecem a nadar ou vocês afundarão como uma pedra”; “Há uma batalha lá fora e ela está furiosa / E logo irá sacudir suas janelas e fazer ruir suas paredes”; “Assim como o presente agora / Será mais tarde o passado / A ordem está rapidamente se esvaindo / E o que é primeiro agora depois será o último / Pois os tempos estão mudando”.

<sup>41</sup> No original: “resymbolize historic faiths according to the prevailing assumptions of contemporary life”.

O fundamentalismo talvez represente o mais eloquente exemplo do *impulse toward orthodoxy* na sociedade norte-americana. Suas expressões de fé, suas práticas e sua noção de identidade nacional são orientadas por valores considerados atemporais e de origem transcendente. A Bíblia seria o inerrante grande “manual do fabricante” que deveria ordenar não só a vida espiritual, mas também a moralidade e a vida em sociedade. A crítica do “relativismo de valores” da sociedade moderna tem presença constante na retórica dos fundamentalistas. Zygmunt Bauman (1998, p. 228) diz que as “certezas” fornecidas pela perspectiva fundamentalista se tornam extremamente atrativas em certos contextos sociais/culturais em transformação, pois, ao colocar sua confiança em uma autoridade suprema e atemporal, “a pessoa sabe para onde olhar quando as decisões da vida devem ser tomadas, nas questões grandes e pequenas, e sabe que, olhando para ali, ela faz a coisa certa, sendo evitado, desse modo, o pavor de correr risco”. Se, por um lado, os teólogos liberais criam que o cristianismo seria “salvo” somente se se adaptasse ao mundo moderno, por outro lado, uma grande parte da população buscava fundamentos religiosos tradicionais que lhe dessem certezas frente às inseguranças trazidas pelos novos tempos. As denominações mais teologicamente conservadoras, como os batistas do sul e as igrejas pentecostais, continuavam crescendo de maneira surpreendente.<sup>42</sup> Para eles, o velho hino do século XIX era cada vez mais atual: *Give me that old-time religion, it's good enough for me.*<sup>43</sup>

Os turbulentos anos 1960 viriam a acirrar leituras antagônicas sobre os “fundamentos” da sociedade norte-americana, e os fundamentalistas, apesar do patriotismo em seus discursos, se sentiriam cada vez mais “fora do lugar” em uma sociedade que consideravam em crescente “decadência moral e espiritual”. A ideia da ruína iniciada por fatores internos ganhou grande força a partir das agitações que marcaram o país na década de 1960, dando espaço para o surgimento de antagonismos cada vez mais declarados, que punham abaixo as noções de grandes consensos entre os norte-americanos. Usando os termos de Schlesinger Jr., será que, no fim das contas, a “experiência” havia dado errado? Nas “tintas” do fundamentalismo, os anos 1960 foram pintados como a “idade das trevas” na história norte-americana. A nação

---

<sup>42</sup> De acordo com Isserman e Kazin (2000, p. 245): “Every conservative denomination spurted in membership during the decade beginning in 1965. The Southern Baptists grew by 18 percent to become the largest Protestant group in the nation, while the smaller Assemblies of God and Nazarenes also made impressive gains”

<sup>43</sup> Ainda segundo Isserman e Kazin (2000, p. 247): “Yet it was the spiritual security to be found in the conservative churches that best explains why they grew. “God *loves* you and offers a wonderful *plan* for your life,” wrote Bill Bright in a 1965 pamphlet distributed all over the world. If one accepted this gospel, an eternity of contentment might result. It did require adopting a rigorous lifestyle and denying oneself certain sensual pleasures. But, that only enhanced the appeal of the faith for people who had taken too many drugs or left bad marriages or simply felt their lives were devoid of meaning. The Bible made clear how God wanted his people to behave. For those who believed, surrender felt like freedom”.

estaria imersa na mais profunda desordem moral e política: não havia mais respeito pelas autoridades instituídas; o uso de drogas e a promiscuidade marcavam o comportamento de uma juventude sem valores; a família tradicional era colocada em cheque por movimentos feministas, homossexuais e pelo crescimento no número de divórcios; a luta dos negros pela expansão dos direitos civis era vista como reflexo da falta de autoridade dos governos (especialmente no sul do país, onde o fundamentalismo possuía grande força) etc. A antes “nação eleita” agora estava sob o “domínio de Satanás”. Deus estaria sendo “expulso” do espaço público. Derrotas como no caso de *Abington School District vs. Schempp* (1963) – que declarou inconstitucional a leitura da Bíblia nas escolas públicas norte-americanas – faziam os fundamentalistas crerem que os seus “inimigos” ocupavam os principais postos de poder do país.

O campo religioso norte-americano passava por um momento de profundas transformações. Se as tensões do início da Guerra Fria e a desenvoltura midiática de lideranças religiosas como Billy Graham ajudaram a fomentar um novo período de crescimento das igrejas nas décadas de 1940 e 1950, nos anos 1960 ocorreu nova retração do interesse pela “religião da Bíblia”. De acordo com Bellah (1986, p. 25), após o crescimento verificado nas décadas anteriores, “os anos 60 presenciaram uma queda contínua na frequência às igrejas e uma crença cada vez menor na importância da religião, medidas por pesquisas de opinião de âmbito nacional”. Os anos 1960 ficaram marcados por protestos, sexo, drogas e rock’n roll – não por orações e hinos religiosos. As principais “vítimas” no processo foram as grandes denominações protestantes tradicionais (*mainline*)<sup>44</sup> que já eram, desde o final do século XIX, alvo de críticas também do conservadorismo protestante por serem muito liberais teologicamente e extremamente racionalistas e secularizadas. Após uma breve onda de crescimento no pós-Guerra – no já citado período de recrudescimento do interesse por questões religiosas nos Estados Unidos –, as igrejas tradicionais começaram a ver os bancos de suas igrejas esvaziarem novamente. Apesar do apoio das igrejas teologicamente liberais à agenda “progressivista”, elas foram sendo abandonadas pela maior parte da juventude – que virou as costas às igrejas tradicionais – e pelos conservadores – que as viam como uma desvirtuação do cristianismo. O liberalismo teológico continuava a apoiar

---

<sup>44</sup> De acordo com Isserman e Kazin (2000, p. 245): “The mainstream, mostly white churches were fast losing members. The slide began in the mid-’60s and accelerated over time. Between 1965 and 1975, the size of every major white liberal denomination shrank: the number of Episcopalians dropped by 17 percent, of United Presbyterians by 12 percent, of United Methodists by 10 percent, and of congregants in the United Church of Christ by 12 percent. Immersion in activism had certainly invigorated the purpose of some old-line churches; the ranks of the clergy opened up to African Americans and to women”.

“as tendências de secularização, com o argumento de que se deveriam favorecer a diversidade e a perspectiva de incorporação do outro [...]. De acordo com essa perspectiva, caberia ao mundo estabelecer a agenda da Igreja” (AZEVEDO, 2001, p. 124). Isserman e Kazin (2000, p. 245) entendem que essa tentativa dos liberais de tornar o Evangelho relevante para o homem moderno, tanto teologicamente quanto socialmente, foi um dos motivos da decadência de suas igrejas: “muitos leigos não viam razão para permanecerem nas denominações que estavam somente colando rótulos cristãos em causas essencialmente seculares. Eles abandonaram a religião organizada ou procuraram por uma alternativa de espiritualidade mais intensa”.<sup>45</sup>

A expressão liberal de protestantismo mais bem sucedida no período tenha sido a de algumas lideranças religiosas do movimento pelos direitos civis. As práticas e discursos de Martin Luther King Jr. carregavam muitos elementos do *Social Gospel* e sua abordagem do texto bíblico era muito diferente do literalismo fundamentalista. Entretanto, se teologicamente King Jr. podia ser “enquadrado” no grande agregado que os fundamentalistas chamavam de liberalismo, sua perspectiva escatológica e sua percepção de natureza humana estavam bem distantes do otimismo – que considerava ingênuo – pós-milenarista do liberalismo das igrejas dos brancos do norte.<sup>46</sup> Dessa forma, em contraposição à religião do *status quo*, representada assim no discurso dos insatisfeitos, surgia uma espiritualidade libertadora que se manifestava nos antigos hinos dos escravos cantados nas igrejas dos negros.

De acordo com Bellah (1986), o descontentamento da juventude em relação à sociedade, aos valores e às instituições norte-americanas se expressava através da rejeição do individualismo utilitário e pragmático do mundo dos negócios e, também, do protestantismo

---

<sup>45</sup> No original: “many laypeople saw no reason to remain in denominations that were merely pasting Christian labels on essentially secular causes. They either abandoned organized religion or searched for a more intensely spiritual alternative.”

<sup>46</sup> David Chappell (2008, p. 78-79) analisa da seguinte maneira a posição teológica de King Jr.: “Embora Martin Luther King claramente tenha um grande débito para com a teologia liberal em relação a muitas questões (incluindo sua aversão pelo que ele chamava de ‘fundamentalismo’ de seu pai), ele passou a rejeitar bem cedo o otimismo liberal sobre o homem. Meu argumento não é o de que King tenha sido não liberal acerca de outras questões, como as obrigações sociais da igreja ou a interpretação simbólica da história bíblica; todavia, sua doutrina da natureza humana é mais importante do que tem sido reconhecido – talvez muito mais importante do que sua crença social liberal – na explicação de sua carreira como líder de direitos civis e na definição do terreno comum de discussão que compartilhava com outros líderes do movimento pelos direitos civis. A visão de King do homem chega muito mais perto do que ele (imprecisamente) chamava ‘a nova ortodoxia’ – que ele entendia como a crença de Reinhold Niebuhr na depravação inerente ao homem organizado – do que do liberalismo tradicional”.

tradicional, visto como um dos pilares do “sistema” opressor.<sup>47</sup> Enquanto no campo político/econômico os movimentos de contracultura apontavam para caminhos alternativos – caminhos mais à esquerda – ao capitalismo, à exploração da natureza e ao envolvimento em conflitos armados, no terreno religioso, as raízes de uma “nova espiritualidade” para um “novo tempo” eram buscadas fora da tradição judaico-cristã. Embora essas “religiosidades alternativas” não tenham conseguido atrair uma parcela considerável da população norte-americana,<sup>48</sup> a adoção de seus valores por estudantes universitários e por parte da intelectualidade e do meio artístico despertou o interesse midiático por noções totalmente estranhas ao protestantismo tradicional como karma, mantra, reencarnação, nirvana, meditação transcendental etc. A “religião da Bíblia” estava sendo trocada por outras expressões de espiritualidade – de inspiração oriental – que propiciariam uma maior integração das pessoas com a natureza e com o cosmos. Na contracultura, especialmente entre os *hippies*, as críticas ao materialismo e à hipocrisia da sociedade estabelecida eram embaladas por “intensas expectativas milenaristas, encarando a sociedade atual como o último estágio de degradação antes do advento de uma nova era” (BELLAH, 1986, p. 29), a aguardada Era de Aquário.

Neste breve resumo, pudemos constatar que, na década de 1960, os rumos do *American Way* recebiam críticas de todos os lados, dos mais liberais aos mais conservadores e dos mais jovens aos mais velhos. O excepcionalismo norte-americano e o “destino inviolável” da “nação eleita” nunca haviam estado sob tanta suspeição. Além disso, uma série de acontecimentos traumáticos – como o assassinato do presidente Kennedy e as desordens nas cidades que se seguiram ao assassinato de Martin Luther King Jr. – ajudaram a aumentar o clima de profunda instabilidade interna no país. Os protestos contra a fracassada intervenção norte-americana no Vietnã vieram para “coroar” esse período de contestações. Ao contrário de outras guerras que conseguiram unir a opinião pública norte-americana – sendo interpretadas como “lutas pela democracia” ou pela “civilização cristã” –, no Vietnã não havia motivos claros para o conflito que pudessem elevar os níveis de patriotismo e engajamento. Era, de fato, uma guerra impopular. E sua impopularidade só aumentava à medida que o conflito não encontrava um desfecho satisfatório.

---

<sup>47</sup> Esses questionamentos já circulavam nos Estados Unidos durante a década de 1950 – ganhando destaque através da *Beat Generation* –, mas foi na década de 1960 que ganharam verdadeiramente força a ponto de transformar as perspectivas de mundo de grande parte da juventude norte-americana.

<sup>48</sup> Segundo Isseman e Kazin (2000, p. 256), “Even in the San Francisco Bay Area, mecca for unorthodox faiths, fewer than 10 percent of the population seems to have taken part in any manifestation of the new religions”.

Para os fundamentalistas, a única “solução” para o que consideravam um “caos interno”, seria um reavivamento religioso e moral da nação, mas isso parecia uma realidade muito distante no raiar da década de 1970. A expectativa, cada vez mais intensa desde o desfecho da Segunda Guerra, era de que Jesus voltasse para dar fim a esse momento de aflição. Se os discursos a respeito do julgamento divino sobre uma sociedade que teria se desviado dos “caminhos do Senhor” parecem uma continuação das lamentações do conservadorismo religioso do início do século XX – apenas reforçadas por novos capítulos de uma história de decadência contínua –, o contexto da Guerra Fria expandiu os horizontes do pessimismo escatológico para além do arraial fundamentalista.

### 3.3 - Hal Lindsey: o novo arauto do fim

A partir da segunda metade do século XX, a possibilidade de um desfecho trágico para a história humana se tornou uma realidade possível. O desenvolvimento da ciência e da técnica – que se apresentavam no século XIX como esperança de um futuro promissor e próspero para a humanidade – acabou por criar as condições de um fim iminente de toda a espécie humana e, também, para a volta de um discurso apocalíptico de proporções mundiais. A crença em um período futuro de felicidade e prosperidade (o “Milênio secular”), que seria proporcionado pelo desenvolvimento da razão humana e pelo progresso inexorável, foi abalada e abriu-se espaço para discursos religiosos que se encontravam fragilizados e considerados obsoletos. Os “sinais do fim dos tempos”, na retórica religiosa – e mesmo na secular –, estariam aí para quem quisesse vê-los. A viabilidade do extermínio de um país, de uma etnia etc., pela força militar ou por desastres naturais, sempre foi algo plausível, mas foi apenas a tecnologia nuclear que teve a capacidade de mudar a perspectiva mundial e criar a possibilidade de todo o planeta estar “unido” na destruição.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Paralelamente à possibilidade de um final repentino e catastrófico, foi-se tomando consciência, ao longo da segunda metade do século XX, da possibilidade de um fim que ocorre diariamente numa catástrofe que acontece em *slow motion*. Diferentemente de outras crises, o apocalipse ambiental “não se trata [...] de uma crise passageira, e sim de uma catástrofe lenta, mas segura e irreversível” (MOLTMANN, 2003, p. 228). Nos anos 1960, as lutas pela preservação do meio ambiente já se faziam presentes nos Estados Unidos, mas eram vistas, no geral, como “coisa de *hippie*”. Entretanto, especialmente a partir do “esfriamento” da Guerra Fria no final da década de 1980 – período que não analisaremos neste trabalho –, a questão ambiental ganhou espaço na mídia e, aos poucos, se inseriu na cultura popular. “Graças às ameaças de derretimento das geleiras, do superaquecimento global, do uso e abuso dos recursos naturais, e ainda das denúncias de voracidade consumista, presentésta e individualista da subjetividade capitalística contemporânea, o Apocalipse definitivamente laicizou-se! O Fim do Mundo é, de repente, não mais uma realidade do plano espiritual, mas extremamente real” (SCHULTZ, 2008, p.

No período da Guerra Fria, tal expectativa atingiu seu ápice e inundou tanto a mentalidade popular quanto o universo religioso com temores e imagens escatológicas. Produziu-se um imaginário permeado por um futuro sombrio no qual o fantasma do holocausto nuclear assombrava a todos. A possibilidade de um conflito entre Estados Unidos e União Soviética, fomentado por todo o desenvolvimento militar/tecnológico ocorrido naquele período, criou a ideia de que o mundo poderia ser destruído caso um simples botão fosse pressionado. Frente ao medo da grande catástrofe, a humanidade era convocada a uma luta pela sobrevivência, uma luta pelo adiamento do fim. Se tais preocupações eram compartilhadas – ou pelo menos deveriam ser – por praticamente todos os países do mundo, alguns aspectos dessas ameaças ganharam repercussão e “coloridos” apocalípticos específicos no contexto norte-americano.

Dessa forma, no final da década de 1960, o interesse por temas relativos ao “fim do mundo” mobilizava uma parcela da população norte-americana muito mais ampla do que a dos antigos círculos de entusiastas das conferências proféticas e tradicionais consumidores de literatura pré-milenarista. O medo do “fim” criou uma ponte que interligava extremos que iam das pregações dos púlpitos das igrejas fundamentalistas até as advertências dos *hippies* contra a guerra e o “capitalismo selvagem”. O temor de um desfecho trágico para a história humana inundou o imaginário popular e o fantasma do holocausto nuclear assombrava a todos. O final do filme *Planet of the Apes* (1968), no qual o astronauta Taylor, interpretado por Charlton Heston, descobre que o planeta governado por macacos falantes era, na realidade, a terra do futuro (pós-guerra nuclear) mostrava um pouco do pessimismo e da angústia frente ao projeto armamentista desenfreado. “A era atômica suscitou numa grande parte da humanidade, uma angústia e uma mentalidade apocalípticas no sentido vulgar do termo, ou seja, catastróficas” (LE GOFF, 1984, p. 449). Se, como diria Moltmann (2003), no século XIX aguardava-se o Milênio – aquele embalado pelo espírito das Luzes e edificado pela razão – sem “apocalipse”, no período da Guerra Fria a expectativa era de um “apocalipse” sem Milênio.

---

148). O final atômico tornou-se coisa do passado. A indústria cinematográfica, espécie de termômetro e fomentadora da expectativa popular, produziu, nos últimos anos, várias superproduções que têm por tema desastres ambientais que colocariam em risco o futuro do planeta e da humanidade. Entre elas pode-se citar *The day after tomorrow* (2004), dirigido por Roland Emmerich, que apresenta um mundo que sofre as consequências catastróficas das alterações climáticas globais. A crise ambiental é agravada cada dia mais pelo avanço da sociedade técnico-científica que acaba por criar um estilo de vida incompatível com a conservação do meio ambiente: “Se todas as pessoas andassem tanto de automóvel e jogassem tantos gases nocivos na atmosfera como os norte-americanos e alemães, a humanidade já teria sufocado. O estilo de vida do primeiro mundo não pode ser universalizado: ele somente pode ser mantido às custas de um terceiro mundo” (MOLTMANN, 2003, p. 229). Tratamos desse tema em texto anterior: ROCHA, Daniel. Escatologia e práxis fundamentalista frente aos desafios dos apocalipses contemporâneos. *Interações - Cultura e Comunidade* (Online), v. 5, p. 29-46, 2009.

Nesse contexto, enquanto alguns se uniam a John Lennon pedindo aos líderes mundiais que dessem “uma chance à paz”,<sup>50</sup> os pré-milenaristas/dispensacionalistas ressurgiram com grande força, afirmando que os acontecimentos ocorridos ao longo do século XX, e que levaram a tal estado de coisas, foram todos previstos por eles a partir de suas interpretações das profecias bíblicas. Se com a Guerra Fria a sociedade norte-americana começou a atentar para a possibilidade da aproximação do fim do mundo, os fundamentalistas já aguardavam por isso desde as últimas décadas do século XIX. De fato, ressurgir não é a expressão adequada. O pré-milenarismo dispensacionalista veio se firmando, ao longo do século XX, como o grande sistema de interpretação das profecias relativas ao tempo do fim nos ambientes fundamentalistas. Há quase um século sentindo-se como um grupo perseguido por uma sociedade “pecaminosa”, devido à sua defesa das verdades divinas, os fundamentalistas, apesar de alguns arroubos patrióticos aqui e ali, viam a perspectiva pré-milenarista como a interpretação correta sobre os eventos do porvir em um contexto cada vez mais sombrio.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, paulatinamente, as discussões sobre o fim dos tempos a partir de uma perspectiva bíblica começaram a sair dos ambientes fundamentalistas e passaram a despertar o interesse de grande parte dos norte-americanos. No campo religioso, o próprio Billy Graham – segundo Bellotti (2008, p. 60), “a face mais popular do fundamentalismo americano”<sup>51</sup> –, especialmente no início de seu ministério, ganhou grande fama com pregações sobre a iminência do fim dos tempos.<sup>52</sup> Apesar de sempre evitar entrar em polêmicas teológicas e doutrinárias, a opção de Graham pelo pré-milenarismo e pela impossibilidade da construção de um reino de paz na terra antes do retorno de Jesus Cristo é perceptível em várias de suas pregações e em alguns livros como *World Aflame* (1965).<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Referência à canção “Give peace a chance” de 1969.

<sup>51</sup> Embora a origem de Graham seja no ambiente do fundamentalismo mais tradicional e suas pregações tratassem de temas e abordagens caros aos fundamentalistas, como a ênfase conversionista e a defesa dos *family values*, seu destaque midiático e sua popularidade romperam, de certa forma, com a postura contracultural do “gueto” fundamentalista (MARS DEN, 2001, p. 227). Graham e os que seguiam sua linha de atuação passaram a ser denominados por alguns teólogos e pesquisadores como *neo-evangelicals* ou simplesmente, retomando a nomenclatura já tradicional, *evangelicals*.

<sup>52</sup> De acordo com Woljcik (1997, p. 47), “In fact, it appears that Graham rose to fame in the 1950s initially because of his apocalyptic interpretations of current events”.

<sup>53</sup> Nesse livro (utilizamos a edição brasileira de 1968 que foi lançada com o título de “Mundo em chamas”), existem várias passagens onde Graham segue a “cartilha” pré-milenarista como a seguinte: “A segunda vinda de Cristo será uma série de acontecimentos que têm transpirado já por período bastante longo. Haverá o êxtase, o arrebatamento dos crentes para encontrá-Lo no ar (I Tessalonicenses 4:16, 17). É esse o acontecimento próximo no calendário de Deus, e dirá respeito à primeira ressurreição, quando todos os crentes, de todas as épocas, serão levantados dos mortos e reunidos aos crentes vivos. Deverá haver a ceia das bodas do Cordeiro (Apocalipse 19:7), que é o momento da coroação de Jesus Cristo como Senhor dos senhores e Rei dos reis. Haverá a grande

Além de ser o principal pregador do período marcado pela grande afluência de pessoas às igrejas protestantes nas décadas de 1940 e 1950, Graham também tornou-se conhecido por suas pregações e textos sobre a Guerra Fria, pelo combate ao comunismo e pela defesa da “América Cristã”.<sup>54</sup>

Dessa forma, podemos dizer que nos anos 1960, questões sobre a proximidade do fim do mundo estavam na “pauta” religiosa norte-americana. Foi com esse pano de fundo que um jovem evangelista que exercia seu ministério na Califórnia publicou suas análises sobre o contexto geopolítico do final da década de 1960, a partir de uma perspectiva pré-milenarista dispensacionalista, e se tornou o maior fenômeno de vendas da década de 1970. Nascido em Houston em 1929, Hal Lindsey,<sup>55</sup> ao fazer sua autobiografia no primeiro capítulo do livro *The Liberation of Planet Earth* (1974), falou de sua infância na igreja, suas incertezas quanto à sua fé, seus dois anos como estudante na Universidade de Houston, sua passagem pela Guarda Costeira e sua experiência de conversão. Lindsey relata que viveu momentos de profunda decepção com o cristianismo, mas, após ter sua vida transformada, segundo ele próprio afirmou, por seu relacionamento pessoal com Jesus Cristo, ele decidiu se dedicar à evangelização da juventude norte-americana, que ele via, cada vez mais, distante de Deus. Para isso, Lindsey abandonou seu serviço na Guarda Costeira e se matriculou no *Dallas Theological Seminary*,<sup>56</sup> onde fez o seu curso de Teologia entre 1958 e 1962. Juntamente com os institutos bíblicos (principalmente *Moody* e *BIOLA*), o seminário de Dallas – não vinculado diretamente a nenhuma denominação – era um dos principais polos de propagação do dispensacionalismo nos Estados Unidos. Em Dallas, Lindsey entrou em contato com vários professores dispensacionalistas, como John F. Walvoord e J. Dwight Pentecost, que despertaram no jovem seminarista o interesse pelo estudo das profecias bíblicas.

Após seu período no seminário, Lindsey começou sua carreira ministerial evangelizando universitários na Califórnia como integrante da organização *Campus Crusade*

---

tribulação a que Jesus se referiu em Mateus 24, 21 e 29. Deverá haver o aparecimento do Anticristo (II Tessalonicenses 3:8-10; Apocalipse 13; I João 2:18). Haverá muitos outros acontecimentos que não posso examinar aqui, por falta de espaço. Alguns deles já se acham claramente delineados nas Escrituras, e outros são de natureza misteriosa, e sobre os mesmos podemos apenas fazer especulações” (GRAHAM, 1968, p. 236).

<sup>54</sup> De acordo com Cecília Azevedo (2001, p. 117): “Estrela da militância evangélica anticomunista, em 1950 Billy Graham chegou a pregar para soldados americanos em acampamentos na Coreia, insistindo sempre que a Guerra Fria era, na verdade, uma confrontação entre uma cultura fundada na palavra de Deus e o comunismo, religião diretamente inspirada pelo demônio, que declarara guerra ao Altíssimo”.

<sup>55</sup> Seu nome de batismo é Harold Lee Lindsey.

<sup>56</sup> Fundado em 1925.

*for Christ* (CCC).<sup>57</sup> A CCC, liderada pelo autoritário Bill Bright, enfatizava, primariamente, a busca pela salvação das almas dos jovens, mas também disseminava, desde seu início, valores do conservadorismo político.<sup>58</sup> A CCC conseguiu ter uma grande repercussão nas décadas de 1960 e 1970 e, em meados da década de 1970, contava com uma equipe de 6.500 pessoas e um orçamento de 42 milhões de dólares.<sup>59</sup> Posteriormente, Lindsey abandonou a CCC e foi um dos fundadores da missão *Jesus Christ Light and Power Company*, voltada para a evangelização dos estudantes da Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA). Desde o início de sua atuação na CCC, Lindsey começou a atrair a atenção do público com suas palestras sobre o fim dos tempos. De acordo com Martin (1996, p. 92), em meados da década de 1960 surgiu “um jovem e dinâmico orador e escritor chamado Hal Lindsey [...] que começou a interpretar os eventos contemporâneos a partir das referências do pré-milenarismo dispensacionalista, compatível com opiniões politicamente de direita”.<sup>60</sup> O sucesso de suas palestras aos estudantes motivou Lindsey, com o auxílio de C.C. Carlson,<sup>61</sup> a escrever um livro com as suas interpretações dos acontecimentos relativos ao fim dos tempos. E o *timing* para esse lançamento não poderia ter sido mais perfeito.

Dessa forma, se o dispensacionalismo já havia se consolidado nos ambientes fundamentalistas ao longo do século XX, a figura que colocaria as crenças (e especulações) dispensacionalistas na ordem do dia dos religiosos e, também, dos “não-tão-religiosos-assim”, nos Estados Unidos, foi Hal Lindsey com seu livro de sucesso assombroso: *The Late Great Planet Earth*.<sup>62</sup> Publicado originalmente em 1970, tornou-se um grande *best-seller*, com

---

<sup>57</sup> Sobre a CCC, cf. TURNER, John G. *Bill Bright and Campus Crusade for Christ: the renewal of evangelicalism in postwar America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2008. Sobre o trabalho de evangelização da CCC e de outros grupos semelhantes durante a década de 1960, cf. SHIRES, Preston. *Hippies of the religious right*. Waco: Baylor University Press, 2006.

<sup>58</sup> Cf. MARTIN, William. *With God on our side: the rise of the religious right in America*. New York: Broadway Books, 1996, p. 90-92.

<sup>59</sup> Cf. ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 246.

<sup>60</sup> No original: “a dynamic young speaker and writer named Hal Lindsey [...] and began to interpret current events by means of a dispensationalist premillennial framework congenial to right-wing sentiments”.

<sup>61</sup> O papel de Carole C. Carlson na escrita de *The Late Great Planet Earth* não é esclarecido em nenhum ponto da obra de Lindsey. Ao que tudo indica, Carlson teria sido uma espécie de *ghostwriter*. O seu auxílio na confecção de *The Late Great Planet Earth* teria sido na organização e escrita do texto e não em suas ideias e argumentos. O livro, inclusive, foi escrito em primeira pessoa e se baseou nas experiências pessoais de Lindsey. A parceria com Carlson foi repetida em dois outros livros de Lindsey: *Satan is Alive and Well on Planet Earth* (1972) e *The Terminal Generation* (1976). Em suas outras obras, Lindsey publicou seus livros sem (ao menos “oficialmente”) a mencionada parceria.

<sup>62</sup> Traduzido no Brasil como *A Agonia do Grande Planeta Terra*. Uma das edições nacionais é: LINDSEY, Hal; CARLSON, C. C. *A agonia do grande planeta terra*. São Paulo: Mundo Cristão, 1973.

vendas na casa das 30 milhões de cópias.<sup>63</sup> Segundo Woljck (1997, p. 37), *The Late Great Planet Earth* foi o livro de não ficção mais vendido nos Estados Unidos na década de 1970. Suas obras posteriores também tiveram enorme sucesso, com vendas na casa dos milhões. Lindsey é um dos poucos autores a ter, simultaneamente, três livros na lista dos mais vendidos elaborada pelo *The New York Times*. As ideias de Lindsey foram disseminadas através dos mais variados suportes – até mesmo revistas em quadrinhos – e *The Late Great Planet Earth* também recebeu uma “versão documentário” (1979) para os cinemas, que contava, além dos comentários de Lindsey, com a narração do renomado ator/diretor Orson Welles.

Antes de aprofundarmos a discussão sobre as perspectivas de Lindsey e, de maneira geral, dos pré-milenaristas do final da década de 1960 a respeito do papel dos Estados Unidos no drama do fim dos tempos, exploraremos mais detalhadamente *The Late Great Planet Earth*. Buscaremos apresentar, de maneira resumida, o conteúdo da obra de Lindsey para situar o leitor e, também, aprofundar um pouco mais em certos pontos da perspectiva escatológica pré-milenarista/dispensacionalista que não tivemos oportunidade de explicar com maiores detalhes anteriormente. Para nos orientar nesta seção, algumas perguntas devem nos servir como guias: A interpretação das profecias bíblicas feita por Lindsey reflete o literalismo característico do fundamentalismo?; Seria o livro uma mera reprodução das teses dispensacionistas do século XIX adaptadas ao contexto da década de 1960 ou ele representaria (e em que sentido representaria) uma ruptura com essa tradição?; Em que medida as transformações no contexto geopolítico mundial ocorridas entre o fim da Segunda Guerra Mundial e o final de década de 1960 favoreceram a popularização das perspectivas pré-milenaristas/dispensacionistas nos Estados Unidos?

### **3.3.1 - Colocando as “peças” no “tabuleiro”**

Em sua abordagem dos textos bíblicos, podemos dizer que Lindsey é claramente um herdeiro da perspectiva teologicamente conservadora do fundamentalismo. Suas interpretações das profecias são caracterizadas por uma apropriação literalista do livro sagrado e por uma visão espiritualizada do mundo e das estruturas de poder. A história seria

---

<sup>63</sup>Os autores divergem nos números totais de vendas, mas todos estimam algo em torno dos 30 milhões. Karen Armstrong (2009, p. 369) fala em 28 milhões de exemplares e Diamond (1989, p. 134) e Weber (2004, p. 191), em 35 milhões.

apenas o cumprimento das profecias bíblicas. Se as profecias ainda permaneciam confusas, é porque seu sentido ainda não estaria claro para o leitor contemporâneo. Mas, à medida em que o fim se aproxima, os personagens da trama escatológica iriam se tornar mais facilmente identificáveis. “Neste livro tento colocar-me de lado e deixar que os profetas falem. Se meus leitores tiverem interesse em ouvir, terão liberdade de aceitar ou rejeitar as conclusões” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 8).<sup>64</sup> Em vários trechos do livro, Lindsey faz referências, mesmo não se aprofundando em questões hermenêuticas e exegéticas, às diferenças entre as visões liberal e fundamentalista da Bíblia.<sup>65</sup> Em contraposição à perspectiva crítica e utilizando-se das “regras” de interpretação dos textos sagrados do também dispensacionista David L. Cooper, Lindsey afirma que seu método de abordagem das profecias bíblicas parte da noção de que

quando o sentido claro da Escritura faz sentido comum, não se procure outro; portanto, tome-se cada palavra no seu sentido primário, ordinário, usual e literal, a não ser que os fatos do contexto imediato, estudados à luz de passagens correlatas e de verdades axiomáticas e fundamentais, indiquem claramente outra coisa (COOPER *apud* LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 50).<sup>66</sup>

Apesar de, como veremos adiante, Lindsey não resistir à “tentação” de fazer alguns vaticínios sobre o que ocorrerá no futuro, ele buscou se diferenciar dos desacreditados movimentos apocalípticos “exóticos” que pregavam sobre “revelações especiais” e afirmavam a necessidade do afastamento do mundo em comunidades isoladas sob a liderança de algum líder messiânico – e que, muitas vezes, terminavam de maneira trágica. O segundo capítulo do livro é dedicado a estabelecer uma diferenciação entre os profetas de Deus e os falsos profetas. A partir dos exemplos dos profetas do Antigo Testamento, o autor afirmava que o verdadeiro profeta de Deus não era como os “profetas” e “videntes” contemporâneos que

---

<sup>64</sup> No original: “In this book I am attempting to step aside and let the prophets speak. If my readers care to listen, they are given the freedom to accept or reject the conclusions”.

<sup>65</sup> As críticas ao liberalismo e seu método histórico-crítico de interpretação aparecem por diversas vezes: “Some theologians of the liberal school still insist that prophecy has no literal meaning for today and that it cannot be taken seriously (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 48); “Teachers love to tear the Book of Daniel apart – they especially like to late-date it. Some liberal professor claim that it was written in 165 B.C., in order to discredit the supernatural element of prophecy” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p.91). Lindsey mantém a percepção fundamentalista de que o livro de Isaías foi escrito por um único autor num período de mais de setenta anos (740-680 A.C.) durante o governo de quatro sucessivos reis de Judá. O autor está ciente dos questionamentos vindos da teologia liberal em relação à autoria do livro: “Many so-called Biblical scholars today try to “late date” such predictions as Isaiahs’s to make his prophecies seem to be after the fact. [...] The Jews would have had no reason to keep for posterity those writings of the prophets if they were a fraud” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 25)

<sup>66</sup> No original: “When the plain sense of Scripture makes common sense, seek no other sense; therefore, take every word at its primary, ordinary, usual, literal meaning unless the facts of the immediate context, studied in the light of related passages and axiomatic and fundamental truths, indicate clearly otherwise.”

ganhavam fama ao “acertarem” uma determinada predição, mesmo tendo errado várias outras. Do “verdadeiro profeta” é exigida perfeição. Palavra não cumprida não é palavra de Deus (Dt. 18:22;<sup>67</sup> Dt. 13:8-11)<sup>68</sup>. As profecias que ainda não se cumpriram, com certeza, haveriam de se cumprir. Profecias que não fariam sentido para o período em que os profetas vétero-testamentários profetizaram estariam se realizando na segunda metade do século XX. Para Lindsey (1970, p. 20), ao lermos algumas das profecias do passado no final da década de 1960, parece que “alguns dos eventos futuros, preditos há centenas de anos, soam como se estivéssemos lendo os jornais de hoje”.<sup>69</sup>

O discurso de Lindsey se fundamentava em uma autoridade, como vimos, relativamente aceita por grande parte dos norte-americanos: a Bíblia. Seus ensinamentos sobre escatologia não eram nenhuma nova “revelação especial”. Eles seriam, no entendimento dele, a “fiel exposição” da revelação de Deus ao homem feita nas Sagradas Escrituras. Em certo momento ele afirma: “este escritor não crê que temos hoje profetas recebendo revelações diretas de Deus, porém temos, sim, profetas que hoje estão recebendo um discernimento especial da palavra profética. Deus está abrindo a muitos homens o sentido dos livros dos profetas” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 89).<sup>70</sup> Essa é uma referência ao capítulo 12 do livro de Daniel,<sup>71</sup> quando é dito ao profeta que o sentido das profecias seria plenamente compreendido apenas nos “últimos dias”. Os significados anteriormente obscuros das profecias começavam a fazer sentido para a “última geração”. Interpretações alegóricas cediam espaço para interpretações literais dos textos escatológicos. “A palavra dos profetas tem-se ‘desselado’ definitivamente nesta geração, como Deus predisse que iria acontecer” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 181).<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> “Quando o profeta falar em nome do Senhor, e essa palavra não se cumprir, nem suceder assim; esta é palavra que o Senhor não falou; com soberba a falou aquele profeta; não tenhas temor dele”.

<sup>68</sup> Destino dos falsos profetas: “Não consentirás com ele, nem o ouvirás; nem o teu olho o poupará, nem terás piedade dele, nem o esconderás; Mas certamente o matarás; a tua mão será a primeira contra ele, para o matar; e depois a mão de todo o povo. E o apedrejarás, até que morra, pois te procurou apartar do Senhor teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão; Para que todo o Israel o ouça e o tema, e não torne a fazer semelhante maldade no meio de ti”.

<sup>69</sup> No original: “some of the future events that were predicted hundreds of years ago read like today’s newspaper”.

<sup>70</sup> No original: “this writer doesn’t believe that we have prophets today who are getting direct revelations from God, but we do have prophets today who are being given special insight into the prophetic word. God is opening the book of the prophets to many men”.

<sup>71</sup> “Eu, pois, ouvi, mas não entendi; por isso eu disse: Senhor meu, qual será o fim destas coisas? E ele disse: Vai, Daniel, porque estas palavras estão fechadas e seladas até o tempo do fim” (Daniel 12:8-9).

<sup>72</sup> No original: “the prophetic word definitely has been ‘unsealed’ in our generation as God predicted it would be”.

Apesar de toda a sua identificação com o literalismo bíblico tipicamente fundamentalista, os textos de Lindsey apresentavam uma clara tensão entre o apego à tradição e a tentativa de tornar o estudo das profecias algo relevante e significativo para os jovens da década de 1960. Ele tentava tornar o texto bíblico contemporâneo, mas seguia um caminho diferente dos liberais. Numa perspectiva que remetia ao fundamentalismo inicial, Lindsey buscava apoio na “verdadeira ciência” – aquela que não nega Deus e os milagres, mas, ao contrário disso, reforça a sua realidade – para dar *status* de autenticidade às suas análises das profecias. Ao longo de *The Late Great Planet Earth*, o autor buscou legitimar suas interpretações em citações de especialistas sobre questões econômicas, políticas e religiosas de sua época e a partir de novas descobertas da ciência, da linguística, da história, da arqueologia etc. De acordo com Wojcik (1997, p. 46):

O nível de conhecimento de Lindsey pode ser questionável e um tanto indiscriminado, mas seus livros passam a impressão de que ele possui um grande domínio sobre os eventos contemporâneos. Suas interpretações sobre temas da atualidade a partir do referencial das profecias bíblicas transmitem uma ideia de informação privilegiada e uma grande compreensão sobre o presente e o futuro.<sup>73</sup>

Para ele, muitas das profecias haviam sido interpretadas de forma alegórica pelas gerações anteriores devido à ausência de certas tecnologias, descobertas científicas e personagens que pudessem permitir uma análise literal dos textos. Por exemplo, segundo Lindsey, vários relatos sobre fogo, enxofre, “grandes tremores de terra”, sol tornando-se negro, lua tornando-se como sangue<sup>74</sup> etc. do Apocalipse seriam referências, a partir do olhar de um homem do final do primeiro século, a efeitos de explosões de armas nucleares. No contexto do final da década de 1960, afirmava Lindsey, isso faria todo o sentido.<sup>75</sup> O livro de Lindsey foi impulsionado por uma série de fatores que ajudaram a corroborar algumas importantes hipóteses dispensacionalistas. Os principais deles estão relacionados à volta dos judeus para a Palestina.

---

<sup>73</sup> No original: “Lindsey's scholarship may be questionable and somewhat indiscriminate, his books give the impression that he has a vast knowledge of contemporary events. His interpretations of current affairs in terms of biblical prophecy convey a sense of privileged information and an understanding of the present and the future”.

<sup>74</sup> Cf. Apocalipse 6:12.

<sup>75</sup> Um outro exemplo interessante sobre essa ótica de Lindsey, de que as profecias parecem ser alegorias sem sentido devido ao fato dos profetas não terem as “palavras corretas” para expressar as visões do futuro que estavam tendo, é esta passagem da introdução de seu livro *There's a New World Coming* (1973, p. 16), onde um helicóptero é encontrado no texto apocalíptico: “Some writers have chosen to interpret each symbol quite literally. For example, a locust with the face of a man, the teeth of a lion, a breastplate of iron, a tail that can sting, and wings that make the sound of many chariots would have to be specially created by God to look just like that description. I personally tend to think that God might utilize in his judgments some modern devices of man which the Apostle John was at a loss for word to describe nineteen centuries ago! In the case just mentioned, the locusts might symbolise an advanced kind of helicopter”.

No terceiro capítulo do livro, Lindsey, seguindo a tradição dos primeiros dispensacionalistas, afirma que as profecias bíblicas mais importantes diziam respeito à vinda do Messias. O autor aponta que, nas profecias do Antigo Testamento, apreciam duas visões distintas sobre o Messias vindouro: de um lado o “Messias sofredor”, que seria rejeitado pelo seu povo (descrição de Isaías 53),<sup>76</sup> e o “Messias soberano”, o rei que restaurará o trono de Davi e reinará sobre o mundo inteiro a partir de Jerusalém. O primeiro teria uma função espiritual e o segundo uma função política. A rejeição de Jesus Cristo pelos judeus seria fruto de uma expectativa geral voltada para o “Messias Soberano”. “Os judeus não davam sentido literal aos vaticínios dos seus profetas relacionados ao Messias sofredor”, por outro lado, “eles davam sentido estritamente literal ao retrato do Messias que viria como Soberano Rei” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 29).<sup>77</sup>

O ceticismo das lideranças espirituais e a indiferença dos judeus do primeiro século em relação à sua vida espiritual os fizeram ignorar o Messias que viria para restaurar Israel espiritualmente e colocaram o foco apenas no líder político esperado para pôr fim à dominação romana. Nos relatos dos Evangelhos, Jesus, por várias vezes, teria afirmado que as profecias do Antigo Testamento estariam se cumprindo nele. Lindsey retoma a profecia feita a Davi de que seu trono seria estabelecido perpetuamente e “um dos seus descendentes reinaria para sempre” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 33).<sup>78</sup> Jesus seria descendente direto de Abraão e de Davi, teria nascido em Belém como havia sido previsto no livro do profeta Miqueias;<sup>79</sup> teria realizado uma série de milagres; teria sofrido o desprezo e rejeição de seu povo como profetizado no capítulo 53 de Isaías etc. Além disso, como vimos anteriormente,

---

<sup>76</sup> “[...] Não tinha formosura nem beleza; e quando olhávamos para ele, nenhuma beleza víamos, para que o desejássemos. Era desprezado, e rejeitado dos homens; homem de dores, e experimentado nos sofrimentos; e, como um de quem os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos dele caso algum. Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e carregou com as nossas dores; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido. Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões, e esmagado por causa das nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados. Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas, cada um se desviava pelo seu caminho; mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós. Ele foi oprimido e afligido, mas não abriu a boca; como um cordeiro que é levado ao matadouro, e como a ovelha que é muda perante os seus tosquiadores, assim ele não abriu a boca. Pela opressão e pelo juízo foi arrebatado; e quem dentre os da sua geração considerou que ele fora cortado da terra dos viventes, ferido por causa da transgressão do meu povo? E deram-lhe a sepultura com os ímpios, e com o rico na sua morte, embora nunca tivesse cometido injustiça, nem houvesse engano na sua boca. Todavia, foi da vontade do Senhor esmagá-lo, fazendo-o enfermar; quando ele se puser como oferta pelo pecado, verá a sua posteridade, prolongará os seus dias, e a vontade do Senhor prosperará nas suas mãos. Ele verá o fruto do trabalho da sua alma, e ficará satisfeito; com o seu conhecimento o meu servo justo justificará a muitos, e as iniquidades deles levará sobre si” (Isaías 53:1-11).

<sup>77</sup> No original: “The Jews didn’t take their prophets literally as far as this suffering Messiah was concerned”. [...] “They took very literally the portrait of the Messiah who would come as the reigning King”.

<sup>78</sup> No original: “one of his direct descendants would reign forever”.

<sup>79</sup> Cf. Miquéias 5:2.

de acordo com os cálculos dos dispensacionalistas, seu nascimento se deu ao final do período de 483 anos entre a reedificação do Templo de Jerusalém e a esperada vinda do Messias. De acordo com Lindsey (1970, p. 35), “a profecia de Daniel mostra que, fosse quem fosse o Messias, ele iria aparecer antes que a cidade e o Templo fossem destruídos por Tito de Roma no ano 70 A. D.”.<sup>80</sup> Lindsey fecha o terceiro capítulo falando que as profecias sobre a vinda do “Messias Soberano” eram ainda mais numerosas do que aquelas referentes à Sua primeira vinda. E é sobre essa Segunda Vinda que o restante do livro trata.

A grande mexida no tabuleiro escatológico dispensacionalista, que deu início a uma onda de especulações sobre a iminência do fim, que encontrariam em Lindsey seu principal propagador, foi o estabelecimento, em 1948, do Estado de Israel e a expansão de seu território após a Guerra dos Seis Dias (1967). Para os dispensacionalistas, desde os dias de Darby, o desencadeamento de eventos que levariam ao término da sexta dispensação (Era da Igreja), ao fim do mundo e à *parousia*, estaria ligado diretamente a esse evento. Israel constituído como Estado soberano era o ponto de partida para o desenrolar dos eventos profetizados há séculos. Como dito anteriormente, desde o final do século XIX os dispensacionalistas vinham tentando relacionar suas interpretações das profecias bíblicas ao contexto geopolítico mundial. Entretanto, antes de 1948 seus prognósticos dependiam de uma “peça” ainda ausente no “tabuleiro” escatológico: Israel. Sem judeus na “terra santa”, não poderia haver a invasão de Gogue, não poderia haver pacto entre os judeus e a besta, não poderia haver a reconstrução do templo e nem a Segunda Vinda. Tudo estava conectado à questão de Israel. A partir de 1948 e, especialmente, de 1967, com Jerusalém sob o controle israelense, passou-se a viver, “oficialmente”, nos últimos dias. Todos os outros personagens da política mundial ganharam seus papéis na trama escatológica, e a Guerra Fria tornou-se, efetivamente, o pano de fundo da batalha final entre o bem e o mal, entre Deus e Satanás.

Sem entrar em maiores detalhes sobre os complicados cálculos relativos às semanas de Daniel que vimos no capítulo anterior, Lindsey afirmava que haveria um período de sete anos que precederia o retorno de Jesus e que, para que o enredo profético relativo a esse tempo se cumprisse, seria necessário que houvesse um Estado judeu na Palestina.<sup>81</sup> Esse reestabelecimento de Israel na “terra santa” seria o grande sinal de que o fim estaria próximo.

---

<sup>80</sup> No original: Daniel’s prophecy shows that whoever the Messiah was He had to appear before the city and the Temple were destroyed in A.D. 70 by Titus of Rome”.

<sup>81</sup>“The general time of this seven-year period couldn’t begin until the Jewish people re-established their nation in their ancient homeland of Palestine... Israel had to be a nation again in the land of its forefathers” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 42-43).

Se para os dispensacionalistas do início do século XX essa era uma profecia ainda por se cumprir, quando Lindsey escreveu *The Late Great Planet Earth*, já havia se tornado uma realidade. A restauração de Israel precederia o início da “última semana” da profecia de Daniel, os terríveis sete anos conhecidos nos meios pré-milenaristas como Tribulação.<sup>82</sup> Lindsey afirma que – como previram Moisés, Isaías e Jeremias – Israel seria punido por sua incredulidade por duas vezes como nação. A primeira teria sido no cativeiro babilônico. A segunda, na diáspora, com os judeus sobreviventes sendo “espalhados” pelas nações do mundo inteiro. Por outro lado, também seriam várias as profecias que falavam do retorno desse povo à terra que Deus havia dado aos seus antepassados. Lindsey recorre a autores dispensacionalistas do século XIX, como John Cumming e o inglês James Grant, para mostrar como suas perspectivas pré-milenaristas sobre a restauração de Israel como nação se confirmaram. Não haveria alegoria nas profecias: Israel, de fato, voltou a existir como nação. Ao contrário do que advogavam os teólogos liberais, as profecias deveriam ser tomadas ao “pé da letra”.

Mas ainda faltava um elemento relativo à restauração física de Israel que ainda não havia ocorrido (e que, como se sabe, até hoje não ocorreu): a reconstrução do templo no seu lugar original, o monte Moriá em Jerusalém. Seria necessário que um terceiro templo fosse erguido para que viesse o fim. Mesmo ciente da construção do Domo da Rocha – lugar sagrado para os islâmicos – no local onde, presume-se, era o antigo templo judaico, Lindsey (1970, p. 56) dizia que “seja isto obstáculo ou não, é certo que o Templo será reconstruído. A profecia exige”.<sup>83</sup> De acordo com o entendimento de Lindsey, após o templo ser restaurado, o culto judaico segundo a lei mosaica seria reestabelecido e, por fim, o templo seria profanado pelo “abominável da desolação”, entendido como o Anticristo.<sup>84</sup> Novamente sem citar claramente quem seriam as lideranças a que se referia, Lindsey dizia que “a esperança da reconstrução do Templo, presente no coração dos judeus devotos – alguns dos quais ocupam

---

<sup>82</sup> O uso do termo Tribulação para designar esse período se embasa em alguns versículos bíblicos, especialmente em Mateus 24:21-22: “porque haverá então uma *tribulação* [em algumas traduções o termo aparece traduzido como aflição] tão grande, como nunca houve desde o princípio do mundo até agora, nem jamais haverá. E se aqueles dias não fossem abreviados, ninguém se salvaria; mas por causa dos escolhidos serão abreviados aqueles dias”. Lindsey (1970, p. 44) também afirma que o autor do livro do Apocalipse (no entendimento dele, o apóstolo João) “counted out seven years for this period when he spoke of the second half being 1260 days (i.e., 3 1/2 years), and the first half being 1260 days (i.e. 3 1/2 x 360 days, which is the Biblical year)... this period will be marked by the greatest devastation that man has ever brought upon himself. Mankind will be on the brink of self-annihilation when Christ suddenly returns to put an end to the wars called Armageddon”.

<sup>83</sup> No original: “Obstacle or no obstacle, it is certain that the Temple will be rebuilt. Prophecy demands it”.

<sup>84</sup> Retomaremos essa questão adiante.

posições importantes no governo de Israel” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 57).<sup>85</sup> Esse seria um sinal claro de que esse próximo passo do enredo profético se cumpriria em breve.

De fato, a sequência dos eventos que se desenrolavam no Oriente Médio estaria confirmando uma série de prognósticos feitos pelos dispensacionalistas. *The Late Great Planet Earth* foi escrito ainda sob as repercussões da Guerra dos Seis Dias de junho de 1967, ao fim da qual Israel retomou o controle da cidade de Jerusalém. Lindsey dizia que havia previsto esse retorno de Jerusalém para as mãos do “povo de Deus” em suas palestras: “Em março e abril de 1967, quando fazia palestras sobre este assunto em muitas universidades na costa oeste, eu disse que, se este era o tempo que eu julgava ser, então de algum modo os judeus iam reconquistar a velha Jerusalém. Muitos riram disfarçadamente, ouvindo-me declarar isto” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 55).<sup>86</sup> Com Israel, a peça que faltava para a montagem do quebra-cabeça profético havia sido encontrada. A partir daí, a contagem regressiva para o Armagedom teria sido iniciada.

Lindsey, inclusive, mostrou-se tão confiante que apontou uma data limite para o fim: 1988. Discutindo a já mencionada parábola da figueira, Lindsey fez uma declaração que geraria certo embaraço para ele no final da década de 1980. No capítulo 24 de Mateus, Jesus faz uma série de predições sobre os sinais da proximidade do fim dos dias e, nos versículos 33 e 34 é dito que “quando virdes todas essas coisas, sabeí que ele está próximo, mesmo às portas. Em verdade vos digo que não passará esta geração sem que todas essas coisas se cumpram”. A partir desse texto, Lindsey (1970, p. 54) fez a seguinte análise:

Que geração? Obviamente, pelo contexto, a geração que veria os sinais – sendo o principal deles o renascimento de Israel. Uma geração, na Bíblia, é algo como quarenta anos. Se esta dedução está correta, então dentro de quarenta anos mais ou menos, a partir de 1948, todas estas coisas poderão ocorrer. Muitos pesquisadores,<sup>87</sup> que têm estudado as profecias da Bíblia toda a sua vida, creem assim.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> No original: “The hope of rebuilding the Temple that is present in the hearts of devout Jews, some of whom are in powerful positions in the Israeli government”.

<sup>86</sup> No original: “In March and April of 1967 I was lecturing on this subject at many college campuses on the West coast. I said that if this was the time that I thought it was, then somehow the Jews were going to have to repossess old Jerusalem. Many chuckled about that statement”.

<sup>87</sup> Nenhum citado por Lindsey.

<sup>88</sup> No original: “What generation? Obviously, in context, the generation that would see the signs – chief among them the rebirth of Israel. A generation in the Bible is something like forty years. If this is a correct deduction, then within forty years or so of 1948, all these things could take place. Many scholars who have studied Bible prophecy all their lives believe that this is so”. Anos depois, Lindsey refaria seus cálculos usando como parâmetro não mais 1948, mas sim 1967. De acordo com Diamond (1989, p. 134), “Biblical interpretation is infinitely flexible. By 1988, Lindsey had publicly altered his eschatological views, shifting the beginning of the

Nessa afirmação, Lindsey mostrava uma “ousadia” maior do que os primeiros dispensacionalistas – que evitavam especular sobre datas, mesmo que aproximadas, para o retorno de Jesus. Em *The Late Great Planet Earth* ele dá a entender que por volta do final da década de 1980 o mundo estaria vivendo o período da Tribulação.

Sempre buscando passar aos seus leitores a impressão de que é muito bem informado sobre questões de economia e política internacional, Lindsey afirmou por várias vezes que as grandes potências mundiais do “fim dos tempos” terão seus destinos interligados através de sua relação com o redivivo Estado de Israel. O permanente clima de hostilidade entre os israelenses e seus vizinhos árabes fazia parte de uma série de conflitos que precederiam a volta de Jesus. A referência às nações vizinhas de Israel na trama do fim dos tempos é encontrada por Lindsey na profecia do livro de Daniel sobre o “Rei do Sul”.<sup>89</sup> “A Bíblia diz que o Egito, os povos árabes e países da África negra formarão uma aliança, uma esfera de poder que se chamará Rei do Sul” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 72-73).<sup>90</sup> O Egito, na época sob a presidência de Gamal Abdel Nasser, era visto por Lindsey como a principal liderança de uma coalizão de forças do mundo árabe e de nações africanas sob a esfera de influência soviética.

O texto de Daniel sobre o Rei do Sul referia-se também a um outro personagem/reino, chamado “Rei do Norte”. Para Lindsey, o Rei do Norte também apareceria nas profecias do

---

last generation to 1967, the year when Israel military captured the city of Jerusalem and began its occupation of the West Bank and Gaza strip territories, known in the Bible as Judea and Samaria”.

<sup>89</sup> “Eu, pois, no primeiro ano de Dario, medo, levantei-me para o animar e fortalecer. E agora te declararei a verdade: Eis que ainda se levantarão três reis na Pérsia, e o quarto será muito mais rico do que todos eles; e tendo-se tornado forte por meio das suas riquezas, agitará todos contra o reino da Grécia. Depois se levantará um rei poderoso, que reinará com grande domínio, e fará o que lhe aprouver. Mas, estando ele em pé, o seu reino será quebrado, e será repartido para os quatro ventos do céu; porém não para os seus descendentes, nem tampouco segundo o poder com que reinou; porque o seu reino será arrancado, e passará a outros que não eles. O rei do sul será forte, como também um dos seus príncipes; e este será mais forte do que ele, e reinará, e grande será o seu domínio, mas, ao cabo de anos, eles se aliarão; e a filha do rei do sul virá ao rei do norte para fazer um tratado. Ela, porém, não conservara a força de seu braço; nem subsistirá ele, nem o seu braço; mas será ela entregue, e bem assim os que a tiverem trazido, e seu pai, e o que a fortalecia naqueles tempos. Mas dum renovo das raízes dela um se levantará em seu lugar, e virá ao exército, e entrará na fortaleza do rei do norte, e operará contra eles e prevalecerá. Também os seus deuses, juntamente com as suas imagens de fundição, com os seus vasos preciosos de prata e ouro, ele os levará cativos para o Egito; e por alguns anos ele deixará de atacar ao rei do norte. E entrará no reino do rei do sul, mas voltará para a sua terra. Mas seus filhos intervirão, e reunirão uma multidão de grandes forças; a qual avançará, e inundará, e passará para adiante; e, voltando, levará a guerra até a sua fortaleza. Então o rei do sul se exasperará, e sairá, e pelejará contra ele, contra o rei do norte; este porá em campo grande multidão, e a multidão será entregue na mão daquele. E a multidão será levada, e o coração dele se exaltará; mas, ainda que derrubará miríades, não prevalecerá. Porque o rei do norte tornará, e porá em campo uma multidão maior do que a primeira; e ao cabo de tempos, isto é, de anos, avançará com grande exército e abundantes provisões” (Daniel 11:1-13).

<sup>90</sup> No original: “The Bible says that Egypt, the Arabic nations, and countries of black Afric will form an aliance, a sphere of power which will be called the King of the South”.

livro de Ezequiel, mas com outro nome: Gogue. Na tradição dispensacionalista, o evento que marcaria o início dos momentos finais da história humana seria a invasão de Israel por um inimigo que viria do extremo norte nos “últimos dias”. Esse conflito teria sido assim profetizado nos capítulos 38 e 39 do livro do profeta Ezequiel:

Veio a mim a palavra do Senhor, dizendo: Filho do homem, dirige o teu rosto para Gogue, terra de Magogue, príncipe e chefe de Meseque e Tubal, e profetiza contra ele, e dize: Assim diz o Senhor Deus: Eis que eu sou contra ti, ó Gogue, príncipe e chefe de Meseque e Tubal; e te farei voltar, e porei anzóis nos teus queixos, e te levarei a ti, com todo o teu exército, cavalos e cavaleiros, todos eles vestidos de armadura completa, uma grande companhia, com pavês e com escudo, manejando todos a espada; Pérsia, Cuxe, e os de Pute com eles, todos com escudo e capacete; Gomer, e todas as suas tropas; a casa de Togarma no extremo norte, e todas as suas tropas; sim, muitos povos contigo. [...] Nos últimos anos virás à terra que é restaurada da guerra, e onde foi o povo congregado dentre muitos povos aos montes de Israel, que haviam estado desertos por longo tempo; mas aquela terra foi tirada dentre os povos, e todos os seus moradores estão agora seguros. [...] Portanto, profetiza, ó filho do homem, e dize a Gogue: Assim diz o Senhor Deus: Acaso naquele dia, quando o meu povo Israel habitar seguro, não o saberás tu? Virás, pois, do teu lugar, lá do extremo norte, tu e muitos povos contigo, montados todos a cavalo, uma grande companhia e um exército numeroso; e subirás contra o meu povo Israel, como uma nuvem, para cobrir a terra. Nos últimos dias hei de trazer-te contra a minha terra, para que as nações me conheçam a mim, quando eu tiver vindicado a minha santidade em ti, ó Gogue, diante dos seus olhos. [...] E chamarei contra ele a espada sobre todos os meus montes, diz o Senhor Deus; a espada de cada um se voltará contra seu irmão. Contenderei com ele também por meio da peste e do sangue; farei chover sobre ele e as suas tropas, e sobre os muitos povos que estão com ele, uma chuva inundante, grandes pedras de saraiva, fogo e enxofre. Assim eu me engrandecerei e me santificarei, e me darei a conhecer aos olhos de muitas nações; e saberão que eu sou o Senhor. Tu, pois, ó filho do homem, profetiza contra Gogue, e dize: Assim diz o Senhor Deus: Eis que eu sou contra ti, ó Gogue, príncipe e chefe de Meseque e Tubal; e te farei virar e, conduzindo-te, far-te-ei subir do extremo norte, e te trarei aos montes de Israel. Com um golpe tirarei da tua mão esquerda o teu arco, e farei cair da tua mão direita as tuas flechas. Nos montes de Israel cairás, tu e todas as tuas tropas, e os povos que estão contigo; e às aves de rapina de toda espécie e aos animais do campo te darei, para que te devorem. Sobre a face do campo cairás; porque eu falei, diz o Senhor Deus. E enviarei um fogo sobre Magogue, e entre os que habitam seguros nas ilhas; e saberão que eu sou o Senhor. E farei conhecido o meu santo nome no meio do meu povo Israel, e nunca mais deixarei profanar o meu santo nome; e as nações saberão que eu sou o Senhor, o Santo em Israel. Eis que isso vem, e se cumprirá, diz o Senhor Deus; este é o dia de que tenho falado (Ezequiel 38:1-39:8 – trechos).

Esses invasores haviam sido identificados anteriormente como os citas por Flávio Josefo e outros pesquisadores, e como os turcos-otomanos<sup>91</sup> numa interpretação que ganhou força com Joaquim De Fiore e foi corrente mesmo entre os norte-americanos até meados do século XIX.<sup>92</sup> Para grande parte dos teólogos não dispensacionalistas e não literalistas, Gogue poderia ser identificado “[...] mais provavelmente aos citas, e possivelmente com a Babilônia, e até mais provavelmente com as ameaças militares dos povos do norte em geral”, mas, para além dessa identificação histórico-geográfica, “Gogue se tornou um símbolo das forças anticristãs que lutam contra o Reino de Deus através dos séculos e que assim o farão no futuro (GOUVÊA, 2011, p. 91). A identificação da Rússia como Gogue só ganhou posição de proeminência a partir da publicação do *Old Testament Lexicon* (1828) do teólogo e professor da prussiana Universidade de Halle, Wilhelm Gesenius. Meseque e Tubal, áreas governadas por Gogue segundo a profecia de Ezequiel (38:3), foram identificadas por ele como Moscou e Tobolsk. De acordo com Boyer (1992, p. 154), a obra de Gesenius foi rapidamente traduzida para o inglês (a primeira versão norte-americana apareceu em 1836) e influenciou diretamente as interpretações dos primeiros dispensacionalistas – como o próprio John Darby e, nos EUA, John Cumming – que ajudaram a popularizar essa “versão” que identificava a Rússia como Gogue.

A interpretação de Gesenius tornou-se “canônica” no dispensacionalismo posterior. A própria Bíblia Scofield, em 1909, antes mesmo da Revolução Bolchevique, já reproduzia essa conexão entre os russos e o inimigo do norte.<sup>93</sup> Se os russos já eram vistos como uma ameaça desde o final do século XIX, depois da Revolução de 1917 – com o acréscimo da “ameaça comunista” que eles passaram a representar – eles se tornaram um perigo “real e imediato”. Nesse contexto, “as previsões sobre o papel ameaçador da Rússia no fim dos tempos feitas anteriormente pelos pré-milenaristas forneceram certa plausibilidade para tais medos”.

---

<sup>91</sup> Um exemplo dessa vinculação é mencionado por Koselleck (2006, p. 24): “Os turcos, por sua vez, que no ano em que Altdorfer terminou o quadro da *Batalha de Alexandre* tomaram Viena de assalto, pareciam ser o próprio povo de Gog”.

<sup>92</sup> De acordo com Boyer (1992, p. 153), “the Turk-as-Gog theme figures prominently in American prophecy writing of the colonial and early national periods”.

<sup>93</sup> Nos comentários dos três primeiros versículos do capítulo 38 do livro de Ezequiel, argumentos que influenciaram decisivamente a geração de intérpretes de profecias do período da Guerra Fria, a Bíblia Scofield (1945, p.883) diz: “That the primary reference is to the northern (European) powers, headed up by Russia, all agree. [...] ‘Gog’ is the prince, ‘Magog’, his land. The reference to Mesech and Tubal (Moscow and Tobolsk) is a clear mark of identification. Russia and the northern powers have been the latest persecutors of dispersed Israel, and it is congruous both with divine justice and with the covenants [...] that destruction should fall at the climax of the last mad attempt to exterminate the remnant of Israel in Jerusalem. The whole prophecy belongs to the yet future ‘day of Jehovah’ [...], and to the bathe of Armageddon [...]”.

(MARSDEN, 2006, p. 208-209).<sup>94</sup> Com a “caça às bruxas” macarthista e o grande consenso nacional anticomunista alimentado pela Guerra Fria, o comunismo tornou-se, nos discursos de alguns religiosos, como Billy Graham (1968, p. 25), uma “perigosa ameaça, não só ao Ocidente, mas à cristandade, por toda parte”.<sup>95</sup> As lideranças fundamentalistas não viam o comunismo apenas como uma ideologia política antagônica. Na verdade, o comunismo era entendido, sim, como uma expressão político/religiosa dessa modernidade que havia virado as costas para a “sagrada” tradição judaico-cristã. O objetivo do comunismo seria desvirtuar os valores, colocar o Estado no lugar de Deus e banir o cristianismo da face da Terra.

O “espírito” do anticomunismo é praticamente “onipresente” nas obras de Hal Lindsey. Retomaremos esse ponto mais adiante. Por hora, examinemos o “papel escatológico” da União Soviética e seus aliados descrito em *The Late Great Planet Earth*. Seguindo uma linha interpretativa já estabelecida entre os dispensacionalistas, Lindsey entende que os capítulos 36 e 37 do livro de Ezequiel são compostos por profecias relativas ao retorno dos judeus à Palestina após sua dispersão pelo mundo inteiro: “Pois vos tirarei dentre as nações, e vos congregarei de todos os países, e vos trarei para a vossa terra” (Ezequiel 36:24). Essa profecia teria sido cumprida em 1948. Os capítulos subsequentes (38 e 39), como dissemos, falam da invasão da “terra santa” por um poderoso inimigo e seus aliados vindo do norte. Lindsey entende que esses quatro capítulos narram, de maneira sequencial, os acontecimentos que precederão a volta de Jesus.

Lindsey retoma os textos de dispensacionalistas do século XIX, como Cumming,<sup>96</sup> para afirmar que, muito antes da Guerra Fria, os pesquisadores das profecias já davam como certo que esse inimigo do norte seria a Rússia e que os “aliados” de Gogue citados na profecia seriam nações sob a esfera de influência da União Soviética. Lindsey utiliza-se de citações de Heródoto, Josefo, Plínio, alguns teólogos do século XIX como o “sábio alemão” Carl Friedrich Keil e o “notável erudito” Wilhelm Gesenius e, é claro, textos do Antigo Testamento para a construção de uma linha “genealógica” dos povos citados na profecia de

---

<sup>94</sup> No original: “the premillennialists’ earlier predictions concerning the menacing role of Russia in the end times added a degree of plausibility to such fears”.

<sup>95</sup> Relembremos que, como visto no capítulo anterior, na fase inicial do fundamentalismo, o comunismo, junto com o modernismo (na teologia e nos “costumes”) e o evolucionismo formariam o tripé de ameaças à civilização cristã e à crença na Bíblia como verdade revelada por Deus.

<sup>96</sup> Boyer (1992, p. 155) diz que “the Crimean War (1853-1856), which pitted Russia against England and other countries for dominance in southeastern Europe, stimulated interest in Russia’s role in prophecy. John Cumming’s book *The End* (1855), a big seller in the United States, popularized the Gog = Russia connection. In the last days, declared Cumming [...], Russia would “burst forth, overcome all resistance, [and] march to Palestine”, only to “perish ultimately ... amid tremendous scenes”.

Ezequiel. Os dispensacionalistas do século XIX “foram ridicularizados por muitos dos seus contemporâneos. Afinal de contas, quem poderia imaginar naquela época o que vemos na moderna Rússia comunista – um país fundado no ateísmo?” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 65).<sup>97</sup> Portanto, após o reestabelecimento do Estado de Israel, deveria se aguardar para muito breve a invasão de Israel por Gogue. “Desde a restauração de Israel como nação em 1948, vivemos no período mais significativo da história profética. Estamos vivendo nos tempos preditos por Ezequiel nos caps. 38 e 39 do seu livro” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 62).<sup>98</sup>

Os aliados nessa ofensiva soviética contra o “povo de Deus” no fim dos tempos seriam, assim como os soviéticos em tempos de Guerra Fria, inimigos declarados do Estado de Israel. São citados na profecia: Pérsia, Cuxe, Pute, Gomer e Togarma. Gogue, além disso, é citado diretamente como príncipe de Meseque e Tubal. Todos esses personagens, segundo Lindsey, seriam facilmente identificáveis no contexto geopolítico mundial do final da década de 1960. Meseque e Tubal seriam, como dito, respectivamente, Moscou e Tobolsk. Cuxe – mais uma vez aqui Lindsey se apoia nas conclusões de Gesenius –<sup>99</sup> seria uma referência direta à Etiópia, mas deveria ser alargado para as nações da África Negra, “uma das áreas mais ativas de expansão do ‘Evangelho’ comunista” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 68).<sup>100</sup>

Da mesma forma, Pute seria uma referência direta à Líbia, mas Lindsey expande novamente essa designação para vários países árabes do norte da África, como Argélia, Tunísia e Marrocos – área que estaria se “tornando solidamente pró-soviète”. “Gomer e todas as suas tropas” seriam os países da chamada “cortina de ferro”, tendo à sua frente a Alemanha Oriental.<sup>101</sup> Por fim, Togarma seria “parte do atual sul da Rússia e é provavelmente a origem

---

<sup>97</sup> No original: “Were ridiculed by many of their contemporaries. After all, who could have imagined then what we now see in modern communist Russia – a country founded upon atheism?”

<sup>98</sup> No original: “Since the restoration of Israel as a nation in 1948, we have lived in the most significant period of prophetic history. We are living in the times which Ezekiel predicted in chapters 38 and 39”.

<sup>99</sup> “After examining many authorities on the subject, the writer discovered once again why Dr. Gesenius is recognized as one of the great scholars of history. Gesenius summarized all of the evidence as follows: (1) The Cushites were black men. (2) They migrated first to the Arabian peninsula and then across the Red Sea to the area South of Egypt. (3) All the black people of Africa are descended from Cush” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 68).

<sup>100</sup> No original: “One of the most active areas of evangelism for the Communist ‘gospel’”.

<sup>101</sup> Essa relação entre Gomer e os alemães já havia sido feita por Gesenius e já era bem conhecida entre os dispensacionalistas. De novo, de acordo com Cumming (1855, p. 202-203), aparentemente a principal obra na qual Lindsey se baseia nessa reflexão, os “descendants of Gomer peopled what is now called Germany, the name being derived from Gomer; Germany being not derived from the word wehr, but from Gomer, and is properly Gomer-land, or the land of Gomer”. Qualquer indicação de proximidade, ao longo dos anos, entre alemães e russos era vista como sinal evidente do cumprimento da profecia. O próprio Cumming dizia sobre o contexto geopolítico de meados do século XIX o seguinte: “[...] is it not remarkable that here the prediction is that Rosh, Meshech, Tubal, or Russia in all its divisions, and the descendants of Gomer, or the Germans, should coalesce, and form as one this great confederacy? Does it not look as if the fulfilment were taking place before our eyes?”

dos cossacos e outros povos da parte oriental desse país” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 70).<sup>102</sup> A única conexão mais clara da profecia é a referência à Pérsia, nomenclatura utilizada para identificar o Irã até meados do século XX. Lindsey afirmava que os anos subsequentes seriam marcados por uma aproximação entre o Irã e os soviéticos. Assim, as expectativas dos dispensacionistas do início do século XX em relação ao papel escatológico dos russos ganharam maior plausibilidade devido a uma série de transformações no balanço de poder mundial após o início da Guerra Fria. Inclusive, afirma Lindsey (1970, p. 71), “quase todos os países preditos como partes desse grande exército já se encontram equipados com armas criadas e fabricadas na Rússia”.<sup>103</sup>

A participação dos comunistas na trama do fim dos tempos não estaria restrita a “Gogue” e seus aliados mencionados na profecia de Ezequiel. Na percepção de Lindsey, a China também possuiria um “papel profético” importante a desempenhar. O sétimo capítulo de *The Late Great Planet Earth*, com o título de “O perigo amarelo”, é dedicado a essa questão. Segundo o autor, a China comunista se tornaria uma grande potência bélica e econômica nos anos que estariam por vir. Em termos militares, os chineses seriam mais “agressivos” que os soviéticos. Se o “projeto” de propagação do comunismo “planejado” em Moscou passava por uma prévia “subversão interna” dos países do ocidente – com os ideais comunistas sendo disseminados por agentes culturais e políticos antes de qualquer ação militar mais direta – os “chineses comunistas”, por outro lado, acreditavam “que o mundo livre só pode[ria] ser derrubado através de uma guerra total” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 85).<sup>104</sup> A crença na participação dos chineses, com seu enorme poderio bélico, nos conflitos que haveriam de preceder a volta de Jesus baseava-se, basicamente, em duas passagens do livro do Apocalipse. No versículo 12 do décimo sexto capítulo, a visão relatada por João fala de “reis que vêm do oriente”,<sup>105</sup> atravessando o Rio Eufrates, para participar da “batalha final”

---

Is not Prussia practically allied to Russia?” Essa noção persistiu entre os dispensacionistas posteriores e, por exemplo, no período da Segunda Guerra Mundial, “the 1939 Nazi-Soviet pact briefly galvanized prophecy interpreters, many of whom held that Gog’s ally Gomer, mentioned in Ezekiel 38, referred to Germany” (BOYER, 1992, p. 109).

<sup>102</sup> No original: “part of modern Southern Russia and is probably the origin of the Cossacks and other people of the Eastern part of Russia”.

<sup>103</sup> No original: “Almost all of the countries predicted as part of this great army are already armed with weapons created and manufactured in Russia”.

<sup>104</sup> No original: “belief that the free world can only be overthrown by all-out war”.

<sup>105</sup> “O sexto anjo derramou a sua taça sobre o grande rio Eufrates; e a sua água secou-se, para que se preparasse o caminho dos reis que vêm do oriente” (Apocalipse 16:12).

no Oriente Médio.<sup>106</sup> O avanço das tropas chinesas traria uma quantidade de mortes sem precedentes sobre a face da Terra:

E tocou o sexto anjo a sua trombeta, e ouvi uma voz que vinha das quatro pontas do altar de ouro, que estava diante de Deus, a qual dizia ao sexto anjo, que tinha a trombeta: Solta os quatro anjos, que estão presos junto ao grande rio Eufrates. E foram soltos os quatro anjos, que estavam preparados para a hora, e dia, e mês, e ano, a fim de matarem a terça parte dos homens. E o número dos exércitos dos cavaleiros era de duzentos milhões; e ouvi o número deles. E assim vi os cavalos nesta visão; e os que sobre eles cavalgavam tinham couraças de fogo, e de jacinto, e de enxofre; e as cabeças dos cavalos eram como cabeças de leões; e de suas bocas saía fogo e fumaça e enxofre. Por estes três foi morta a terça parte dos homens, isto é pelo fogo, pela fumaça, e pelo enxofre, que saíam das suas bocas (Apocalipse 9:13-18).

Lindsey diz que os chineses estariam militarmente próximos de ter condições para exterminar um terço da população do planeta. E, além do potencial para organizar um exército de 200 milhões de soldados, os chineses também haviam se tornado uma ameaça em termos de armamentos nucleares. E Lindsey entendia que esse arsenal nuclear seria utilizado pelos chineses no iminente fim dos tempos. “Fogo”, “fumaça” e “enxofre” seriam referências “a fenômenos associados a uma guerra termonuclear. De fato, muitos expositores da Bíblia [nenhum citado, novamente] acreditam que temos aí, em uma linguagem do primeiro século, a descrição de uma guerra termonuclear do século XX” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 82).<sup>107</sup>

Apresentaremos a ordem dos acontecimentos, na perspectiva de Lindsey, que precederiam a volta de Cristo no período da Tribulação mais adiante. Antes, é necessário que falemos de uma quarta potência mundial que estaria – juntamente com os árabes e nações socialistas do norte da África (Rei do Sul), a União Soviética e seus aliados e a China – diretamente envolvida nos conflitos dos “últimos dias”: o Novo Império Romano. Uma das mais antigas noções relativas ao fim dos tempos entre os protestantes, pelo menos desde o tempo da Reforma, é a crença de que Roma seria o berço do Anticristo que há de vir. Para os que entendiam que as profecias do Apocalipse se referiam a acontecimentos futuros, e não ao contexto do cristianismo primitivo, o Papa sempre foi um grande “candidato” a ser a “besta que emerge do mar” mencionada nas visões de João relatadas no capítulo 13.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Discutiremos essa grande batalha, chamada Armagedom, mais adiante.

<sup>107</sup> No original: “to the phenomena associated with termonuclear warfare. In fact, many Bible expositors believe that this is an accurate first-century description of a twentieth-century termonuclear war”.

<sup>108</sup> “Então vi subir do mar uma besta que tinha dez chifres e sete cabeças, e sobre os seus chifres dez diademas, e sobre as suas cabeças nomes de blasfêmia. E a besta que vi era semelhante ao leopardo, e os seus pés como os de

“As Escrituras proféticas nos dizem que esse Império Romano vai reviver pouco antes do retorno de Cristo à Terra. Um novo César será o ‘cabeça’ desse império” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 88).<sup>109</sup> Lindsey, novamente, fala do novo contexto geopolítico mundial que, contrariando os cétricos, indicaria, segundo ele, a possibilidade real de um ressurgimento do Império Romano na Europa. A expectativa entre alguns pré-milenaristas das décadas de 1930 e 1940 de que Mussolini seria o Anticristo que estaria à frente de um novo Império Romano foi frustrada pelos acontecimentos posteriores. Lindsey, entretanto, resgatou a crença da iminência do ressurgimento de Roma a partir de uma interpretação *sui generis* que daria da assinatura do Tratado de Roma que constituiu o Mercado Comum Europeu (MCE) em 1957. De acordo com Sweetnam (2011), a interpretação de Lindsey ligando o Novo Império Romano ao MCE foi uma “novidade” que marcou as interpretações pré-milenaristas posteriores.

Sua reflexão sobre o ressurgimento do Império Romano vai se basear em uma série de interpretações do livro de Daniel, especialmente o relato do capítulo 7 sobre os cinco reinos que se levantarão sobre a terra.<sup>110</sup> De acordo com Lindsey, esses reinos seriam,

---

urso, e a sua boca como a de leão; e o dragão deu-lhe o seu poder e o seu trono e grande autoridade. Também vi uma de suas cabeças como se fora ferida de morte, mas a sua ferida mortal foi curada. Toda a Terra se maravilhou, seguindo a besta, e adoraram o dragão, porque deu à besta a sua autoridade; e adoraram a besta, dizendo: Quem é semelhante à besta? Quem poderá batalhar contra ela? Foi-lhe dada uma boca que proferia arrogâncias e blasfêmias; e deu-se-lhe autoridade para atuar por quarenta e dois meses. E abriu a boca em blasfêmias contra Deus, para blasfemar do seu nome e do seu tabernáculo e dos que habitam no céu. Também lhe foi permitido fazer guerra aos santos, e vencê-los; e deu-se-lhe autoridade sobre toda tribo, e povo, e língua e nação. E adorá-la-ão todos os que habitam sobre a Terra, esses cujos nomes não estão escritos no livro do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo” (Apocalipse 13:1-8).

<sup>109</sup> No original: “the prophetic Scriptures tell us that the Roman Empire will be revived shortly before the return of Christ to this Earth. A new Cesar will head this empire”.

<sup>110</sup> “Falou Daniel, e disse: Eu estava olhando, numa visão noturna, e eis que os quatro ventos do céu agitavam o Mar Grande. E quatro grandes animais, diferentes uns dos outros, subiam do mar. O primeiro era como leão, e tinha asas de águia; enquanto eu olhava, foram-lhe arrancadas as asas, e foi levantado da terra, e posto em dois pés como um homem; e foi-lhe dado um coração de homem. Continuei olhando, e eis aqui o segundo animal, semelhante a um urso, o qual se levantou de um lado, tendo na boca três costelas entre os seus dentes; e foi-lhe dito assim: Levanta-te, devora muita carne. Depois disto, continuei olhando, e eis aqui outro, semelhante a um leopardo, e tinha nas costas quatro asas de ave; tinha também este animal quatro cabeças; e foi-lhe dado domínio. Depois disto, eu continuava olhando, em visões noturnas, e eis aqui o quarto animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha grandes dentes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. Eu considerava os chifres, e eis que entre eles subiu outro chifre, pequeno, diante do qual três dos primeiros chifres foram arrancados; e eis que neste chifre havia olhos, como os de homem, e uma boca que falava grandes coisas. [...] Então estive olhando, por causa da voz das grandes palavras que o chifre proferia; estive olhando até que o animal foi morto, e o seu corpo destruído; pois ele foi entregue para ser queimado pelo fogo. Quanto aos outros animais, foi-lhes tirado o domínio; todavia foi-lhes concedida prolongação de vida por um prazo e mais um tempo. Eu estava olhando nas minhas visões noturnas, e eis que vinha com as nuvens do céu um como filho de homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e foi apresentado diante dele. E foi-lhe dado domínio, e glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino tal, que não será destruído” (Daniel 7:2-14).

sucessivamente: Babilônia, Medo-Persa, Grécia, Roma e, por fim, o reino final de Cristo na Terra no Milênio. Embora o texto não fale de uma ruptura no período de poder do quarto animal que representaria o Império Romano, Lindsey entende que o versículo 19<sup>111</sup> é uma referência à primeira fase do império e, a partir do versículo 20,<sup>112</sup> as referências diriam respeito ao ressurgimento de Roma no tempo do fim em um novo formato e sob o governo do Anticristo, o “pequeno chifre” que “fazia guerra contra os santos” (v. 21). O Império Romano ressurgiria no formato de uma confederação de dez nações e, dentre elas, se levantaria um grande líder maligno que conduziria a história humana ao seu desfecho final. Esse seria o Anticristo profetizado, que “não apenas será um líder político, mas também um líder religioso” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 93).<sup>113</sup> Essa unificação da Europa em torno de uma única liderança seria, na visão de Lindsey, perfeitamente verossímil no contexto da década de 1970. Além das vantagens econômicas e poderio político que tal união poderia proporcionar, o surgimento dessa nova potência mundial seria uma forma, na ótica de Lindsey, de combater o avanço do poderio soviético que havia se imposto sobre a parte oriental do continente.

À frente do Império Romano redivivo estaria a figura do Anticristo que, de liderança europeia local, tornar-se-ia um ditador mundial antes que o período dos sete anos da Tribulação chegasse ao fim. Lindsey – e aqueles que seguiam sua linha de raciocínio – entendiam que essa segunda fase do Império Romano seria baseada numa confederação de dez nações. Dentre essas dez nações haveria de surgir uma nova liderança, o “pequeno chifre”, que receberia o apoio de sete dessas nações e seria contestado pelas outras três. Ele

---

<sup>111</sup> “Então tive desejo de conhecer a verdade a respeito do quarto animal, que era diferente de todos os outros, sobremodo terrível, com dentes de ferro e unhas de bronze; o qual devorava, fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobrava”.

<sup>112</sup> “[...] e também a respeito dos dez chifres que ele tinha na cabeça, e do outro que subiu e diante do qual caíram três, isto é, daquele chifre que tinha olhos, e uma boca que falava grandes coisas, e parecia ser mais robusto do que os seus companheiros. Enquanto eu olhava, eis que o mesmo chifre fazia guerra contra os santos, e prevalecia contra eles, até que veio o ancião de dias, e foi executado o juízo a favor dos santos do Altíssimo; e chegou o tempo em que os santos possuíram o reino. Assim me disse ele: O quarto animal será um quarto reino na terra, o qual será diferente de todos os reinos; devorará toda a terra, e a pisará aos pés, e a fará em pedaços. Quanto aos dez chifres, daquele mesmo reino se levantarão dez reis; e depois deles se levantará outro, o qual será diferente dos primeiros, e abaterá a três reis. Proferirá palavras contra o Altíssimo, e consumirá os santos do Altíssimo; cuidará em mudar os tempos e a lei; os santos lhe serão entregues na mão por um tempo, e tempos, e metade de um tempo. Mas o tribunal se assentará em juízo, e lhe tirará o domínio, para o destruir e para o desfazer até o fim. O reino, e o domínio, e a grandeza dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo. O seu reino será um reino eterno, e todos os domínios o servirão, e lhe obedecerão” (Daniel 7:20-27).

<sup>113</sup> No original: “He will not only be a political leader, but a religious leader”.

derrotaria a oposição e expandiria seu poder por todo o mundo.<sup>114</sup> Talvez pensando em figuras como Mussolini e Hitler,<sup>115</sup> Lindsey assegurava que o Anticristo seria um grande orador e que as massas ficariam “hipnotizadas” com seus discursos. Ele chegaria ao poder em um momento de desespero onde as pessoas estariam clamando por alguém que garantisse paz e ordem na Terra. “Uma sociedade conturbada produz a atmosfera adequada para o surgimento de um ditador; o ditador não é a origem das condições que o trazem à cena” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 98).<sup>116</sup> A besta emergiria do mar. O “mar” representaria o caos em que se encontrariam os povos de todas as nações no tempo do fim. Nesse contexto, a besta iria estabelecer uma “falsa paz” por um curto período de tempo que precederia o desenrolar de acontecimentos que culminaria no retorno de Cristo à Terra.

É importante ressaltar que, na perspectiva de Lindsey, o Anticristo não estabeleceria seu domínio apenas através de sua força política e militar. Ele seria também uma liderança espiritual que exigiria receber culto de todos os seus governados. Seria auxiliado por outro personagem conhecido como o “Falso Profeta”,<sup>117</sup> uma liderança religiosa que buscaria legitimar espiritualmente a autoridade do Anticristo. Seria, também, o responsável pela perseguição aos que se negassem a adorar a “besta”. Os opositores – aqueles que se negassem a receber a “marca da besta” (666) em seus corpos – seriam mortos, perseguidos e impedidos de trabalhar, comprar e vender.<sup>118</sup> O “Fuehrer do futuro” receberia seu poder diretamente de

---

<sup>114</sup> “His conquest will be rapid, he will be very Strong and powerful, and there will be an air about him which is self-assured and proud.” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 106).

<sup>115</sup> Essa comparação parece ser clara em Lindsey, tanto que o nono capítulo do livro recebeu o título de “Fuehrer do futuro”.

<sup>116</sup> No original: “A troubled society produces the atmosphere for the rise of a dictator, it is not the dictator who initiates the conditions which account for his rise”.

<sup>117</sup> “E vi subir da Terra outra besta, e tinha dois chifres semelhantes aos de um cordeiro; e falava como dragão. Também exercia toda a autoridade da primeira besta na sua presença; e fazia que a terra e os que nela habitavam adorassem a primeira besta, cuja ferida mortal fora curada. E operava grandes sinais, de maneira que fazia até descer fogo do céu à terra, à vista dos homens; e, por meio dos sinais que lhe foi permitido fazer na presença da besta, enganava os que habitavam sobre a Terra e lhes dizia que fizessem uma imagem à besta que recebera a ferida da espada e vivia. Foi-lhe concedido também dar fôlego à imagem da besta, para que a imagem da besta falasse, e fizesse que fossem mortos todos os que não adorassem a imagem da besta. E fez que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos, lhes fosse posto um sinal na mão direita, ou na frente, para que ninguém pudesse comprar ou vender, senão aquele que tivesse o sinal, ou o nome da besta, ou o número do seu nome. Aqui há sabedoria. Aquele que tem entendimento, calcule o número da besta; porque é o número de um homem, e o seu número é seiscentos e sessenta e seis” (Apocalipse 13:11-18).

<sup>118</sup> As discussões sobre o que seria a marca da besta e como seria implantada é alvo de diversas especulações entre os autores pré-milenaristas/dispensacionalistas. Transações via cartão de crédito se tornaram alvo de olhares “desconfiados” dos dispensacionalistas. Curiosamente, em meio a tantas especulações, uma “profecia” de Lindsey parece estar se cumprindo em nossos dias: “it seems completely plausible that some day in the near future the numbers racket will consolidate and we will have just one number for all our business, Money, and credit transactions. Leading members of the business Community are now planning that all Money matters will be handled electronically” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 113). Posteriormente, ganhou força entre os

Satanás, que o capacitaria a fazer milagres, o maior deles um simulacro de ressurreição após receber um ferimento mortal.<sup>119</sup> Lindsey evitava especular sobre a identidade do Anticristo. Só afirmava que ele surgiria, inicialmente, como um grande líder europeu e se tornaria conhecido e adorado mundialmente, de fato, quando se recuperasse desse golpe mortal recebido.

A adoração ao Anticristo teria como base não apenas o carisma pessoal do “grande líder”. Haveria um poderoso sistema religioso estabelecido como único e universal legitimando o “culto da besta”. Lindsey o chama, em alguns momentos, de “Mistério Babilônia” e, em outros, de “A Grande Meretriz”. A conexão com a Babilônia, berço da astrologia, seria uma pista importante para entender as características dessa nova/velha forma de religiosidade. A partir de sua experiência nos ambientes universitários norte-americanos – pretensamente antirreligiosos –, onde fazia suas palestras na década de 1960, ele percebia o ressurgimento de um grande interesse pelo sobrenatural. “Muitos daqueles que zombavam de ‘religião’ entregaram-se ao movimento de rápida propagação da astrologia, do espiritualismo e até mesmo das drogas” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 116).<sup>120</sup> A religião da “nova era” e a astrologia, com suas raízes orientais, que tanto interesse despertou na juventude norte-americana da década de 1960, seria, segundo Lindsey, uma face do “Mistério Babilônia”. Mas esse não era seu único componente. Além de ser um *revival* de práticas religiosas não cristãs, essa religiosidade do fim dos tempos também seria resultado de uma “prostituição” do “verdadeiro” cristianismo. Ela teria apenas aparência de cristianismo. Esse estado de coisas seria viabilizado pelo velho inimigo dos fundamentalistas e pré-milenaristas: o liberalismo teológico, com sua “negação” às verdades fundamentais do Evangelho e sua abertura ao ecumenismo. Ao abrir mão da exclusividade do cristianismo como a “verdadeira religião”, Lindsey acreditava que as igrejas liberais iniciariam uma série de fusões e se abririam para a “prostituição” do cristianismo por práticas ligadas à astrologia, ao paganismo, à feitiçaria e mesmo ao satanismo explícito. Graças aos liberais, “no tempo que precederá a volta de Cristo

---

dispensacionistas a ideia da implantação de chips subcutâneos como o modelo de “marca” a ser utilizado pelo Anticristo no futuro.

<sup>119</sup> Interpretação feita por Lindsey sobre Apocalipse 13:3: “Também vi uma de suas cabeças como se fora ferida de morte, mas a sua ferida mortal foi curada. Toda a Terra se maravilhou, seguindo a besta”.

<sup>120</sup> No original: “Many of those who scoffed at “religion” have become addicted to the fast-moving upsurge in astrology, spiritualism, and even drugs”.

haverá um “abandono” das doutrinas básicas de Cristo por parte das igrejas” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 127).<sup>121</sup>

### 3.3.2 - O “script” do fim

Colocadas as “peças” no “tabuleiro” escatológico de Lindsey, vejamos, rapidamente, como esses personagens se movimentariam nos “últimos dias”. Com a “questão Israel” resolvida, Lindsey – como adepto do pré-milenarismo, do dispensacionalismo e do pré-tribulacionismo – dizia que a última semana de 7 anos (o período da Tribulação) profetizada por Daniel estava às portas e seria inaugurada por um evento muito aguardado pelos dispensacionalistas desde o século XIX: o Arrebatamento dos crentes. Essa crença, como vimos no capítulo anterior, não era nenhuma novidade. Blackstone (1898, p. 110) já dizia que o surgimento do “Anticristo ainda está no futuro, e ele não se manifestará até que a verdadeira Igreja tenha sido levada, no Arrebatamento [...]”.<sup>122</sup> Os crentes não enfrentariam as “agruras” do período da Tribulação. Bem no “clima” dos anos 1960, Lindsey batizou o décimo primeiro capítulo de *The Late Great Planet Earth* com o sugestivo título de *The Last Trip*. Reafirmando a clássica crença dispensacionalista dos dois planos e duas “voltas” diferentes de Jesus, que Deus teria para a Igreja e para os judeus, Lindsey afirmava que Jesus viria, inicialmente, em segredo, apenas para os verdadeiros cristãos, que desapareceriam misteriosamente da Terra. Seriam arrebatados fisicamente direto para a presença de Deus. Teriam seus corpos transformados em “corpos glorificados”<sup>123</sup> e retornariam junto com Cristo para a Terra na sua Segunda Vinda, que se daria em meio ao caos e a uma guerra mundial. O Arrebatamento, entretanto, poderia acontecer a qualquer momento: “quando [...] Cristo vier para os crentes, não será necessariamente em tempo de guerra” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 143).<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> No original: “in the time preceding the return of Christ there would be a “falling away” from the basic doctrines of Christ by the churches”. Ainda sobre essa “Grande Meretriz”, Lindsey aborda rapidamente a relação entre a religião do fim dos tempos e Roma, mas não desenvolve maiores comentários a respeito. Apesar de não entrar em maiores polêmicas contra o catolicismo, Lindsey fala que o principal centro de poder da nova religião mundial será, de fato, Roma. “This harlot [...] is not only a system, but also a city” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 133).

<sup>122</sup> No original: “antichrist is still in the future, and he will not be manifested until the true Church has been taken away, at the rapture [...]”.

<sup>123</sup> Lindsey (1973, p. 131) teceu algumas curiosas especulações sobre tal transformação: “Se o leitor não está satisfeito com o rosto ou o corpo que tem agora, terá um novo e glorioso corpo. Todavia será reconhecível, assim como reconhecerá os outros. Não precisaremos comer para ficar nutridos, mas a Escritura diz que será isto possível, se quisermos – e nisto tivermos prazer. [referência sobre isso não citada] Para os que têm problema de peso, esta notícia é uma maravilha. Nossos corpos eternos não estarão sujeitos a envelhecimento, nem a sofrimentos, nem a ruína” (LINDSEY; CARLSON, 1973, p. 131).

<sup>124</sup> No original: “But when Christ comes for the believers, it will not necessarily be at the time of a war”.

Após o Arrebatamento, teriam início os sete anos mais aterrorizantes da história humana. Inicialmente, veríamos o ressurgimento do Império Romano liderado pelo Anticristo. Tendo estabelecido o seu poder na Europa, esse líder seria responsável por negociações que encerrariam os conflitos no Oriente Médio e trariam segurança a Israel através do estabelecimento de um acordo de paz. Ao final dos primeiros três anos e meio da Tribulação, o templo em Jerusalém já teria sido reconstruído e os ritos cerimoniais da Lei Mosaica seriam novamente praticados. Lindsey entende que esse seria um período marcado por uma grande prosperidade econômica em Israel. Durante o reinado do Anticristo, “Israel se tornará um centro mundial no que concerne à cultura, à religião e à economia, especialmente Jerusalém” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 156).<sup>125</sup> Nesse período, o Anticristo revelaria sua verdadeira face satânica dando início a 42 meses de terror.<sup>126</sup>

Após se recuperar de um possível atentado contra sua vida, o Anticristo passaria a exigir, auxiliado pelo “Falso Profeta”, que o culto prestado no templo pelos judeus fosse direcionado a ele e não mais a Javé. Os que se negassem a receber a “marca da besta” seriam perseguidos e, muitos deles, martirizados. Mas aqui surge uma questão: se os verdadeiros cristãos já estariam no “céu”,<sup>127</sup> quem seriam esses “santos”<sup>128</sup> que resistiriam ao poder do Anticristo? De acordo com Lindsey, “depois que os cristãos forem arrebatados, Deus vai revelar-Se de modo especial a 144.000 judeus<sup>129</sup> em sentido físico e literal” (LINDSEY;

---

<sup>125</sup> No original: “Israel will become a cultural, religious, and economic world center, especially in Jerusalem”. Várias vezes, em seus textos, Lindsey diz que as riquezas minerais inexploradas do mar Morto viriam a ser uma enorme fonte de prosperidade para Israel. Sem fornecer as fontes de tais informações, ele afirma que “the value of the mineral deposits in the Dead Sea alone has been estimated at one trillion, two hundred and seventy billion dollars. This is more than the combined wealth of France, England, and the United States!” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 156).

<sup>126</sup> “Agirá por 42 meses” (Apocalipse 13:5)

<sup>127</sup> Lindsey utiliza o versículo 6 do capítulo 13 do Apocalipse para justificar sua postura pré-tribulacionista: “E abriu a boca em blasfêmias contra Deus, para blasfemar do seu nome e do seu tabernáculo e dos que habitam no céu”. Os que habitam no céu, segundo Lindsey, seriam os “arrebatados”.

<sup>128</sup> “Também lhe foi permitido fazer guerra aos santos, e vencê-los; e deu-se-lhe autoridade sobre toda tribo, e povo, e língua e nação” (Apocalipse 13:7).

<sup>129</sup> Esse número tem por referência as seguintes passagens do Apocalipse: “Depois disto vi quatro anjos em pé nos quatro cantos da terra, retendo os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem contra árvore alguma. E vi outro anjo subir do lado do sol nascente, tendo o selo do Deus vivo; e clamou com grande voz aos quatro anjos, quem fora dado que danificassem a terra e o mar, dizendo: Não danifiques a terra, nem o mar, nem as árvores, até que selemos na sua frente os servos do nosso Deus. E ouvi o número dos que foram assinalados com o selo, cento e quarenta e quatro mil de todas as tribos dos filhos de Israel: da tribo de Judá havia doze mil assinalados; da tribo de Rúben, doze mil; da tribo de Gade, doze mil; da tribo de Aser, doze mil; da tribo de Naftali, doze mil; da tribo de Manassés, doze mil; da tribo de Simeão, doze mil; da tribo de Levi, doze mil; da tribo de Issacar, doze mil; da tribo de Zabulom, doze mil; da tribo de José, doze mil; da tribo de Benjamim, doze mil assinalados” (Apocalipse 7:1-8); “E olhei, e eis o Cordeiro em pé sobre o Monte Sião, e com ele cento e quarenta e quatro mil, que traziam na frente escrito o nome dele e o nome de seu Pai. E ouvi uma voz do céu, como a voz de muitas águas, e como a voz de um grande trovão e a voz que ouvi era como de harpistas, que tocavam as suas harpas. E cantavam um cântico novo diante do trono, e diante

CARLSON, 1970, p. 111)<sup>130</sup> e esses, a duras penas, por fim crerão que Jesus Cristo é o Messias. Há uma crença já presente nos textos dos primeiros dispensacionalistas<sup>131</sup> de que, durante o período inicial da Tribulação, os judeus se aproximariam do Anticristo devido à “paz” que este iria proporcionar durante um certo período. Mas, a partir do momento em que o Anticristo institucionalizasse seu culto pessoal no Templo de Jerusalém (o “Abominável da Desolação” no lugar santo de Mateus 24:15 e II Tessalonicenses 2:4), um grupo de judeus se convenceria de que Jesus Cristo de Nazaré teria sido, de fato, o Messias que tanto aguardavam. Esses 144.000 judeus se tornariam os grandes evangelistas do período da Tribulação e conseguiriam levar muitos a se converterem também. Portanto, os judeus que negassem culto à “besta” e, também, os novos convertidos de todas as nações seriam perseguidos implacavelmente pelo Anticristo.

O advento de uma terceira guerra mundial era um temor presente em um contexto de constante ameaça provocada pela Guerra Fria e pela corrida armamentista protagonizada por soviéticos, norte-americanos e seus respectivos aliados. E é com o título de *World War III* que Lindsey batiza o décimo segundo capítulo de *The Late Great Planet Earth*. O capítulo tem em seu início epígrafes de Einstein, Oppenheimer, Kennedy e Paulo VI – além, é claro, de Jesus Cristo – dizendo, cada um a seu modo, que a próxima guerra seria a última de todas. As armas atuais não permitiriam uma segunda chance para a humanidade. No campo da geopolítica global, a paz momentânea instaurada no Oriente Médio através da intermediação do Anticristo e a expansão de seu poder em um mundo sedento por paz, seriam repentinamente interrompidas por uma série de ofensivas militares que precederiam a Segunda Vinda de Cristo e, de alguma forma, haveria nova ofensiva contra Israel. Inicialmente, Lindsey faz uma referência à profecia do décimo primeiro capítulo de Daniel sobre uma invasão do território israelense pelo “Rei do Sul”, uma aliança de países árabes e africanos sob a esfera de influência soviética.

---

dos quatro seres viventes e dos anciãos; e ninguém podia aprender aquele cântico, senão os cento e quarenta e quatro mil, aqueles que foram comprados da Terra. Estes são os que não se contaminaram com mulheres; porque são virgens. Estes são os que seguem o Cordeiro para onde quer que vá. Estes foram comprados dentre os homens para serem as primícias para Deus e para o Cordeiro. E na sua boca não se achou engano; porque são irrepreensíveis” (Apocalipse 14:1-5).

<sup>130</sup> No original: “After the Christians are gone God is going to reveal Himself in a special way to 144,000 physical, literal Jews”.

<sup>131</sup> Por exemplo, essa perspectiva já estava presente em *Jesus is Coming*: “He will be received, even by the Jews, who, having returned to their own land and rebuilt their temple, will make a treaty with him, called by the prophet ‘a covenant with death and an agreement with hell’” (BLACKSTONE, 1898, p. 108).

Logo em seguida, os russos, ávidos por pilhar os tesouros de Israel, também se moveriam para o Oriente Médio, realizando assim as profecias de Ezequiel 38 e 39 sobre a invasão de Gogue. O “Rei do Norte” trairia seus antigos aliados árabes e africanos e invadiria também o Egito e outros países do Oriente Médio. Novamente assumindo um “papel” de “especialista” em questões militares, Lindsey buscava afirmar que haveria um quadro propício a tal invasão: “os russos invadirão Israel por mar e por terra. A atual afluência de navios russos no Mediterrâneo serve como outro sinal importante da possível proximidade de Armagedom. Eles têm hoje mais navios no Mediterrâneo que os Estados Unidos, de acordo com notícias recentes” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 157).<sup>132</sup> Essa movimentação das tropas é descrita, inclusive, com mapas em *The Late Great Planet Earth*:

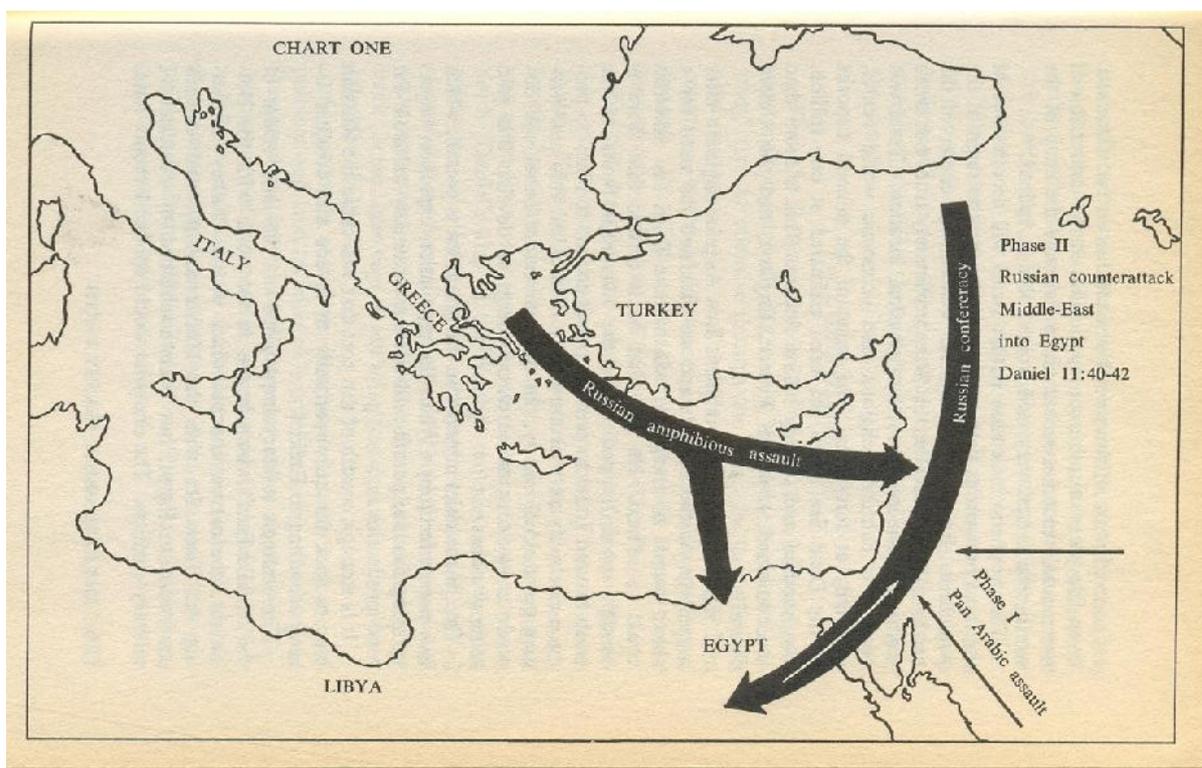


Figura 10 – Futura movimentação das tropas soviéticas rumo à Palestina segundo a perspectiva de Hal Lindsey. Extraída de *The Late Great Planet Earth* (1970, p. 155)

O Anticristo reagiria à investida dos russos mobilizando um imenso exército mundial para libertar Israel do “domínio comunista”. A destruição de Gogue, predita em Ezequiel,

<sup>132</sup> No original: “the Russians will make both an amphibious and land invasion of Israel. The current build-up of Russian ships in the Mediterranean serves as another significant sign of the possible nearness of Armageddon. They now have more ships in the Mediterranean than the United States, according to several recent news releases”.

tornar-se-ia realidade. Imagens dessa profecia são entendidas por Lindsey como ataques nucleares: “a descrição de torrentes de fogo e enxofre a cair sobre o Exército Vermelho, em conjunto com um abalo sem precedentes da terra de Israel, pode bem referir-se ao uso, pelos romanos, de armas nucleares contra esse exército” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 161).<sup>133</sup> Essa guerra, entretanto, já teria aspectos mundiais. Lindsey prevê um combate nuclear de proporções globais. Ele interpreta Ezequiel 39:6<sup>134</sup> como, possivelmente, o anúncio do uso de armas nucleares. “A Rússia, como também muitos países que pensam estar seguros sob a proteção do Anticristo, verão fogo caindo sobre eles. Uma vez mais, pode ser isto juízo vindo diretamente de Deus, ou pode ser que Deus permita que vários países troquem ataques de mísseis nucleares entre si” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 161).<sup>135</sup>

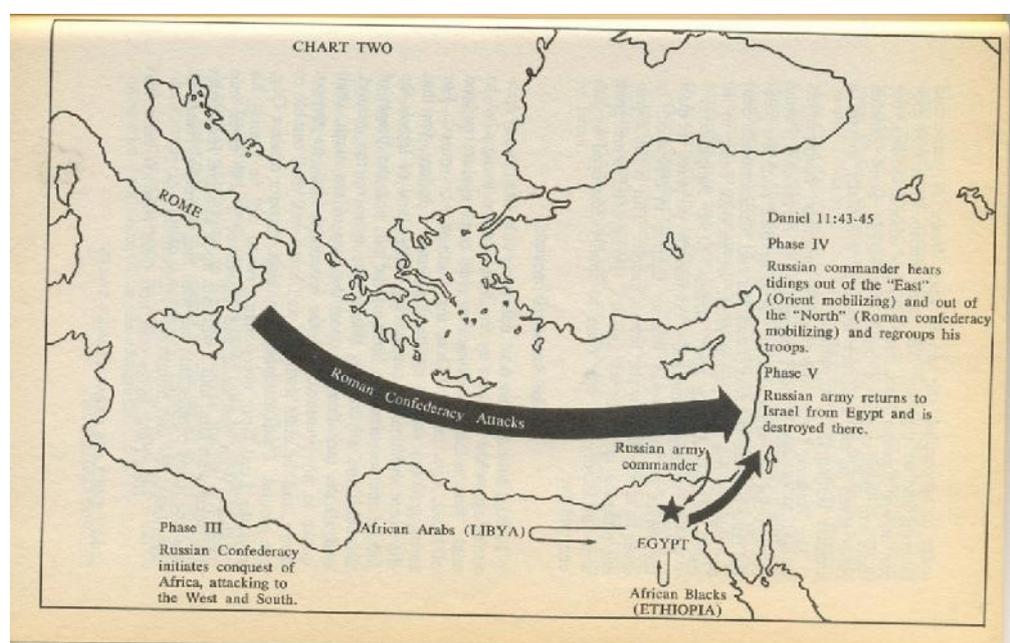


Figura 11 – Futura movimentação dos exércitos mundiais que precederá a batalha do Armagedom, de acordo com Hal Lindsey. Extraída de *The Late Great Planet Earth* (1970, p. 157)

<sup>133</sup> No original: “The description of torrents of fire and brimstone raining down upon the Red Army, coupled with an unprecedented shaking of the land of Israel could well be describing the use of tactical nuclear weapons against them by the Romans”.

<sup>134</sup> “E enviarei um fogo sobre Magogue, e entre os que habitam seguros nas ilhas; e saberão que eu sou o Senhor”.

<sup>135</sup> No original: “Russia, as well as many countries who thought they were secure under the Antichrist’s protection, will have fire fall upon them. Once again, this could be a direct judgment from God, or God could allow the various countries to launch a nuclear Exchange of ballistic missiles upon each other”. Existe uma certa ambiguidade nas interpretações sobre a derrota de Gogue. Em alguns momentos Lindsey dá a entender que seria uma vitória dos exércitos comandados pelo Anticristo e, em outros, Lindsey enfatiza que a “great Russian invading force will have a supernatural element to it which will cause great numbers of Jews to see the hand of the Lord on it.” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 167). Inclusive, Lindsey diz que o período posterior à destruição de Gogue será um período de massiva conversão de judeus ao cristianismo: “Ezekiel predicts that the destruction of the great Russian invading fosse will have a supernatural element to it which will cause great numbers of Jews to see the hand of the Lord on it” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 167).

Após a destruição dos árabes e russos, sobrariam apenas duas grandes forças bélicas na terra: a coalizão, agora mundial, liderada pelo Anticristo romano e “as vastas hordas do Oriente, provavelmente unidas sob a máquina de guerra dos chineses vermelhos” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 162).<sup>136</sup> Seria chegada a hora de entrarem em cena “os reis que vêm do lado do nascer do sol” com seu enorme exército de 200 milhões de soldados. Rumariam para o Oriente Médio a fim de derrotar o Anticristo para lhe usurpar o poder. Todas as outras nações se uniriam às hostes da “besta” para o combate contra os chineses. Essa grande luta ocorreria “no lugar que em hebraico se chama Armagedom” (Ap. 16:16). Ali seria o epicentro de uma batalha que destruiria grande parte do planeta e seria responsável pela morte de bilhões de pessoas (dado que só os chineses exterminariam um terço da população global). O conflito se espalharia por toda a terra e só seria encerrado com o retorno visível de Cristo, em sua efetiva Segunda Vinda. Jesus voltaria junto com seus exércitos de anjos e dos santos que foram arrebatados. Não mais como o “servo sofredor”, mas o “rei poderoso”, “Senhor dos exércitos”. A ofensiva “atômica” divina implacável:

A natureza das forças que o Senhor vai liberar contra os exércitos reunidos no Oriente Médio naquele dia está descrita em Zacarias 14:12 “Esta será a praga com que o Senhor ferirá a todos os povos que guerrearem contra Jerusalém: a sua carne se apodrecerá estando eles de pé, apodrecer-lhes-ão os olhos nas suas órbitas, e lhes apodrecerá a língua na boca.” Uma imagem assustadora, não? Não parece ao leitor que é isto precisamente o que acontece aos que são atingidos por uma rajada termo-nuclear? Parece que vai ser este o caso, na volta de Cristo (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 175).<sup>137</sup>

Após derrotar os exércitos reunidos no Armagedom, Jesus separaria, dentre os sobreviventes, os crentes dos incrédulos – que “serão julgados e lançados fora da Terra” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 178)<sup>138</sup> – e prenderia Satanás por um período de mil anos. Aí teria início o reinado milenar de Cristo na terra. Com o Rei Jesus reinando no trono de Davi em Jerusalém, enfim o mundo conheceria, de fato, justiça, paz, harmonia e prosperidade. É importante ressaltar que, apesar dos vários “ingredientes” sobrenaturais desse reinado de Jesus, esse seria um período que ocorreria ainda “dentro” da história, tal como a entendemos:

---

<sup>136</sup> No original: “the vast hordes of the Orient probably united under the Red Chinese war machine”.

<sup>137</sup> No original: “The nature of the forces which the Lord will unleash on that day against the armies gathered in the Middle East is described in Zechariah 14:12: “And this shall be the plague wherewith the Lord will smite all the people that have fought against Jerusalem; Their flesh shall consume away while they stand upon their feet, and their eyes shall consume away in their holes, and their tongue shall consume away in their mouth”. A frightening Picture, isn't it? Has it occurred to you that this is exactly what happens to those who are in a thermonuclear blast? It appears that this will be the case at the return of Christ”.

<sup>138</sup> No original: “will be judged and cast off the Earth”.

ainda haveriam súditos “mortais” que continuariam habitando a mesma Terra que nós; com exceção dos anjos e daqueles com os “corpos glorificados”, os habitantes do Milênio comeriam, beberiam, procriariam, morreriam etc. assim como tem sido ao longo da história. Lindsey dá uma breve descrição desse reino divino-humano:

Está prometido que Jerusalém será o centro espiritual do mundo inteiro e que todas as pessoas da terra irão todos os anos adorar Jesus, que governará ali (Zacarias 14:16-21; Isaías 2:3; Miquéias 4:1-3). Os judeus crentes que restarem serão os líderes espirituais do mundo e ensinarão a todas as nações os caminhos do Senhor (Zac. 8:20-23; Isaías 66:23). [...] O reino de Deus será caracterizado por paz e equidade, por universal espiritualidade e conhecimento do Senhor. Até os animais e répteis perderão sua ferocidade e deixarão de ser carnívoros. Todo o mundo terá de tudo em abundância e estará seguro. Não haverá mais quem pense em furtar. A Grande Sociedade, prometida através dos séculos pelos governantes humanos, porém que nunca se estabeleceu, ei-la que vai concretizar-se sob o governo de Cristo (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 175).<sup>139</sup>

Ao final dos mil anos, Satanás seria libertado de seu cativeiro e incitaria uma última rebelião contra Deus. Ele seria seguido por uma parcela daquelas gerações que teriam nascido durante o Milênio e não haviam experimentado as terríveis experiências que precederam a Segunda Vinda de Jesus. A revolta seria rapidamente massacrada e os rebeldes seriam julgados e condenados. Satanás seria lançado no lago de fogo e enxofre onde seria, junto com seus seguidores, atormentado pelo resto da eternidade. Finalmente chegaria ao fim a história dos homens e seu “pequeno planeta azul”. Enfim, haveria uma nova criação: novos céus e nova terra.<sup>140</sup>

No último capítulo do livro, Lindsey deixa de lado sua postura de “intérprete” das profecias bíblicas e, a partir das análises feitas ao longo do livro, busca dar ao leitor do final da década de 1960 uma série de prognósticos a respeito dos futuros desdobramentos da trama escatológica. Embora afirme crer que as “revelações infalíveis” que os profetas recebiam de

---

<sup>139</sup> No original: “It is promised that Jerusalem will be the spiritual center of the entire world and that all people of the Earth will come annually to worship Jesus who will rule there (Zechariah 14:16-21; Isaiah 2:3; Micah 4:1-3). The Jewish believing remnant will be the spiritual leaders of the world and teach all nations the ways of the Lord (Zechariah 8:20-23; Isaiah 66:23). [...] God’s kingdom will be characterized by Peace and equity, and by universal spirituality and knowledge of the Lord. Even the animals and reptiles will lose their ferocity and no longer be carnivorous. All men will have plenty and be secure. There will be a chicken in every pot and no one will steal it! The Great Society which human rulers throughout the centuries have promised, but never produced, will at last be realized under Christ’s rule”.

<sup>140</sup> Lindsey dá uma explicação “científica” sobre o que ocorreria no “fim da história”: “Christ is going “to loose” the atoms of the galaxy in which we live. No wonder there will be a great roar and intense heat and fire. Then Christ will put the atoms back together to form a new heaven and earth, in which only glorified persons without their sinful natures will live. There will be no more rebellion of man’s will against God; only righteousness, Peace, security, harmony, and joy.” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 179).

Deus não eram mais algo corrente, Lindsey acreditava que Deus estaria iluminando os seus “sábios dos últimos dias” para que esses tivessem a correta interpretação das profecias. E, de forma geral, as expectativas de Lindsey eram de que as coisas iriam “de mal a pior”. A organização da grande religião mundial que serviria de base para o culto do Anticristo estaria andando a passos largos. As grandes denominações protestantes estariam sendo controladas por lideranças que negavam as verdades fundamentais da Bíblia – embora não use diretamente o termo, por liberais. Os verdadeiros cristãos dos “últimos dias” viveriam cada vez mais como os crentes do primeiro século: alheios a grandes instituições religiosas e fervorosos defensores da Bíblia e dos fundamentos do cristianismo. Serão perseguidos por suas crenças por uma sociedade corrompida pelo pecado e pela incredulidade e, também, pelas próprias igrejas liberais. O próprio catolicismo, pouco mencionado ao longo do livro, aparece nesse último capítulo como uma das bases dessa nova religiosidade que estaria surgindo: “Vejam o Papado, cada vez mais envolver-se na política mundial, especialmente com propostas de paz universal e prosperidade econômica para o mundo inteiro” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 185).<sup>141</sup>

No cenário político mundial, Lindsey indica que todas as atenções deveriam se voltar para o Oriente Médio. Nenhuma espécie de paz deveria ser esperada antes do Arrebatamento dos crentes. A prosperidade de Israel aumentaria, especialmente a partir da exploração de uma série de recursos minerais do mar Morto. Essa riqueza ajudaria a financiar a reconstrução do Templo em Jerusalém (como vimos, um dos poucos sinais do fim ainda ausentes para Lindsey). Paralelamente à riqueza de Israel e ao posto de grande potência mundial que assumiria, cresceria o ódio dos povos vizinhos contra o “povo terreno” de Deus. Os Estados Unidos perderiam progressivamente seu espaço como liderança militar, econômica e política do “mundo ocidental”.<sup>142</sup> Seu posto seria, aos poucos, ocupado pelo emergente Mercado Comum Europeu, o novo Império Romano. Finalizando a sua obra, Lindsey abandona seu papel de intérprete de profecias e analista político-militar para convidar seus leitores para a única forma de se livrarem das grandes aflições que cairiam sobre a terra nos anos que estariam por vir: a total “entrega” de suas vidas para Jesus. Só uma verdadeira conversão ao

---

<sup>141</sup> No original: “Look for the papacy to become even more involved in world politics, especially in proposals for bringing world Peace and world-wide economic prosperity”. Essa observação teria duas implicações: de um lado igualaria o catolicismo ao protestantismo liberal e ecumênico, afastando-o da dimensão espiritual do cristianismo verdadeiro; por outro lado, vemos aqui uma indicação, não feita anteriormente, do possível papel do Papado na organização da grande religião mundial que seria a base do poder do Anticristo em Roma.

<sup>142</sup> Aprofundaremos as perspectivas de Lindsey sobre o papel norte-americano no fim dos tempos na quinta seção deste capítulo.

cristianismo e uma real experiência de transformação de vida operada pelo Espírito Santo poderia incluir os leitores no “rol” daqueles que seriam arrebatados antes dos aterrorizantes sete anos de reinado da “besta”.

### 3.4 - O dispensacionalismo *pop*

*The Late Great Planet Earth* foi responsável por um *boom* da “literatura” dispensacionalista. Novos e velhos autores,<sup>143</sup> pegando “carona” no sucesso de Lindsey, lançaram (e venderam) uma enorme quantidade de livros sobre o “fim dos tempos”. É importante explorarmos um pouco mais os “motivos” do sucesso de Lindsey e daqueles que seguiram seus passos a partir da década de 1970. Obviamente, o interesse do público por questões relacionadas ao futuro é algo constante ao longo da história, embora varie de intensidade dependendo da época.<sup>144</sup> Como dissemos, *The Late Great Planet Earth* foi lançado em um momento extremamente propício para a circulação de ideias sobre “holocaustos nucleares” e o possível advento de uma III Guerra Mundial. Lindsey estava plenamente ciente de que tratava de um assunto que despertava, de fato, o interesse das pessoas. O sucesso de suas palestras e pregações sobre escatologia para um público não afeito a questões teológicas e doutrinárias, já havia dado a ele um vislumbre da repercussão que um livro sobre o tema poderia alcançar entre os “não—iniciados” nos estudos das profecias. “Se você, leitor, não tem interesse no futuro, o que aqui escrevemos não é para você” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 7),<sup>145</sup> dizia Lindsey na introdução do livro.

Também não foi nenhuma “novidade” a conexão que Lindsey fazia entre as figuras apocalípticas e os poderes políticos e militares de seu tempo. Na tradição protestante, como vimos, anabatistas no continente europeu e vários grupos religiosos que surgiram no século XVII na Inglaterra foram prolíficos nesse tipo de interpretação das profecias.<sup>146</sup> Na história do

---

<sup>143</sup> Mesmo professores de Lindsey em Dallas, como John Walvoord, tiveram seus *best sellers* na década de 1970, como, por exemplo, *Armageddon, Oil and the Middle East Crisis* (1974).

<sup>144</sup> O interesse despertado pelas profecias de Nostradamus ao longo dos últimos séculos é uma prova disso. Sobre as apropriações de suas profecias ao longo do tempo, ver: GERSON, Stephane. *Nostradamus: how an obscure Renaissance astrologer became the modern prophet of doom*. New York: St. Martin’s Press, 2012.

<sup>145</sup> No original: “If you have no interest in the future, this isn’t for you”.

<sup>146</sup> Por exemplo, “Mary Cary, uma das mais interessantes e menos estudadas seguidoras da Quinta Monarquia, acreditava, em 1648, que os acontecimentos da década precedente na Inglaterra correspondiam às profecias do Apocalipse. O rei, ‘de mãos dadas com a besta’, havia feito uma guerra contra os clérigos. O seu tempo expirou em 1645, quando passaram-se os 1.260 anos da besta (Daniel 12. 11-12). 5 de abril de 1645 presenciou a ressurreição das Duas Testemunhas (profetizadas em Apocalipse 11), por ter sido o momento em que a Nova

pré-milenarismo/dispensacionalismo norte-americano, as expectativas escatológicas fomentaram uma série de especulações desse tipo, especialmente a partir da Primeira Guerra Mundial. De acordo com Timothy Weber (1979, p. 180), “os pré-milenaristas usaram a Primeira Guerra Mundial e o surgimento do sionismo como prova de que eles liam a Bíblia da maneira correta”.<sup>147</sup> Se o conflito na Europa aparentava ser o início da Tribulação – e o Kaiser foi pensado como o Anticristo –, com o fim dos combates ele deixou de ser o início do Armagedom e tornou-se apenas mais um sinal da proximidade do fim: “E ouvireis de guerras e de rumores de guerras; olhai, não vos assusteis, porque é mister que isso tudo aconteça, mas ainda não é o fim” (Mt. 24:6-8). Anos depois, Mussolini surgiu como o grande “candidato” a ser o Anticristo que haveria de fazer ressurgir o Império Romano nos últimos dias. A manutenção da “chama” do pré-milenarismo dispensacionalista acesa, apesar de tantas idas e vindas nas conexões entre suas imagens sobre o fim dos tempos e os eventos de sua época, parece confirmar a observação de Koselleck (2006, p.32): “se os vaticínios de um profeta não foram cumpridos, isso não significa que ele tenha se enganado. Por seu caráter variável, as profecias podem ser prolongadas a qualquer momento. Mais ainda: a cada previsão falhada, aumenta a certeza de sua realização vindoura”.

Mark Sweetnam (2011) diz ter sido Lindsey o responsável por uma “grande transformação” no dispensacionalismo norte-americano. Acreditamos ser exagerado o que o título de seu artigo – *Hal Lindsey and the great dispensational mutation* – dá a entender. Embora algumas especulações de Lindsey, como, por exemplo, sua argumentação de que o Mercado Comum Europeu seria o embrião do ressurgimento do Império Romano, possam ter tido um ar de “novidade” quando do lançamento do livro, as doutrinas centrais de seu texto, como a necessidade do Arrebatamento dos crentes, o ressurgimento do Império Romano, a volta dos judeus para a “terra prometida” e a invasão russa do futuro Estado de Israel, precedendo a Segunda Vinda de Cristo, já eram compartilhadas entre os dispensacionistas ainda no século XIX. Apesar do seu estilo acessível e da sua vendagem estratosférica, as interpretações das profecias de *The Late Great Planet Earth* refletiam certo consenso dentro da tradição dispensacionalista sobre a sequência de eventos que precederiam a segunda vinda de Cristo. Muitas dessas previsões já estavam expressas, por exemplo, nas ideias de Darby,

---

Armada empreendeu a sua marcha para a defesa dos clérigos contra o Anticristo. Os três anos e meio necessários para que o Parlamento vencesse a guerra correspondem ao ‘tempo, tempos e divisão do tempo’ presente em Daniel (7.25; cf. 12.7). ‘Jesus Cristo, em 1645, começou a tomada de seu reino’; o milênio iria iniciar em 1701” (HILL, 2003, p. 424-425).

<sup>147</sup> No original: “premillennialists used World War I and the rise of Zionism as proof that they had read the Bible correctly”.

em *Jesus is Coming*, e nas notas de rodapé da Bíblia Scofield. Se Lindsey reinterpreto alguns personagens e eventos da trama apocalíptica a partir de referenciais da década de 1960 e da Guerra Fria, sua base teológica e doutrinária é herdeira direta do pré-milenarismo e do fundamentalismo do início do século XX. Paul Boyer (1992, p. 126) diz que os textos de Lindsey não contribuíram com nada realmente novo em uma já bem consolidada tradição pré-milenarista. Portanto, cremos que *The Late Great Planet Earth* representa muito mais “continuidade” do que “ruptura” com o pré-milenarismo/dispensacionalismo tradicional. Como dissemos anteriormente, Lindsey apresentou uma transformação muito mais na “forma” do que no “conteúdo” dessas crenças. Nesse sentido, e somente nesse, podemos sim concordar com Sweetnam que Lindsey estabeleceu um novo paradigma no dispensacionalismo norte-americano.

Inicialmente, é importante observar que o livro de Lindsey não foi escrito tendo como alvo pessoas já iniciadas no assunto dentro do “gueto” fundamentalista tradicional, como os participantes das ainda pujantes “conferências proféticas”. Apesar do seu conservadorismo religioso e político, Lindsey – possivelmente com a experiência adquirida em seu trabalho evangelístico voltado para a juventude – conseguiu transmitir sua mensagem a uma parte da geração da década de 1960 de uma maneira muito mais acessível que os seus predecessores. As organizações que buscavam evangelizar estudantes universitários, como a CCC, apesar de sua perspectiva conservadora de cristianismo, foram adquirindo um discurso menos sectário e mais aberto ao diálogo com os jovens.<sup>148</sup>

Lembremos que Lindsey iniciou seu trabalho evangelístico no início da década de 1960. Ele vivenciou as peculiaridades e transformações nos valores e costumes da juventude impactada pelos movimentos contra-culturais e, também, “desconfiada” do excepcionalismo norte-americano. Lindsey se tornou um fundamentalista “atenado” com o seu tempo e preocupado em transmitir a mensagem do “verdadeiro Evangelho” de forma acessível. De acordo com Timothy Weber (2004, p. 188-189), mesmo tendo formação teológica acadêmica em Dallas, Lindsey tinha uma grande habilidade para transmitir sua mensagem de forma simples para a juventude e, também, para os “pais que estavam profundamente perturbados

---

<sup>148</sup> Porém, é importante deixar claro que, apesar de “roupagem” mais acessível de sua mensagem, o conteúdo das pregações dos participantes da CCC era o velho evangelicalismo bíblico e conversionista. De acordo com Isserman e Kazin (2000, p 259), “but even such fundamentalist detractors as Campus Crusaders for Christ sometimes adopted one or another rite of the youth culture, if only to attract more of the young.”

com a revolução social que avançava ao seu redor”.<sup>149</sup> Assim, enquanto teólogos travavam exaustivos debates acadêmicos sobre a interpretação correta dos textos escatológicos, Lindsey não tinha interesse em escrever “um complexo tratado de teologia, mas um relato franco, sem rodeios, das mais vibrantes opiniões sobre o que o futuro pode trazer a cada pessoa individualmente” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 7).<sup>150</sup>



Figura 12 – Imagem extraída da edição em quadrinhos de *There's a New World Coming*, publicada em 1974 pela Fleming H. Revell Company. O conteúdo da revista é inspirado no livro homônimo de Hal Lindsey publicado em 1973.

Um termo que parece ser adequado para entender esse “novo” dispensacionalismo iniciado com *The Late Great Planet Earth*, é “dispensacionalismo pop” (*pop dispensationalism*). Ao que parece, o termo foi cunhado por um dos principais críticos do pré-milenarismo/dispensacionalismo: o reconstrucionista<sup>151</sup> Gary North. Lindsey seria responsável, nessa perspectiva, por um rompimento do dispensacionalismo com a teologia acadêmica. A interpretação das profecias se distanciaria dos debates das disciplinas de Escatologia dos seminários e – dado que estaríamos vivendo na iminência do fim dos tempos

<sup>149</sup> No original: “parents who were deeply disturbed by the social revolution picking up speed all around them”.

<sup>150</sup> No original: “a complex theological treatise, but a direct account of the most thrilling, optimistic view of what the future could hold for any individual”.

<sup>151</sup> O reconstrucionismo é uma corrente calvinista conservadora e pós-milenarista dentro do universo fundamentalista norte-americano. No próximo capítulo entraremos em mais detalhes sobre o reconstrucionismo. North utiliza o termo *pop dispensationalism* em uma série de textos, entre eles: NORTH, Gary. *Rapture fever: why dispensationalism is paralyzed?* Tyler: Institute for Christian Economics, 1993. Sweetnam (2011) e Gribben (2009) também utilizaram o termo em seus trabalhos.

– partiria da análise do “cumprimento” das profecias que estariam ocorrendo no mundo. Beneficiado por novos fatores que pareciam provar que os dispensacionalistas estavam “certos” – como a volta dos judeus para a Palestina e a ameaça militar soviética –, Lindsey popularizou o dispensacionalismo com seus livros de escrita acessível ao grande público, capas e títulos chamativos e várias referências à cultura de massa. Em sua crítica a Lindsey, North (1993, p. 22) disse que o seu dispensacionalismo *pop* se baseava numa *newspaper exegesis*. Escatologia deixou de ser assunto das “conferências proféticas” e das pregações de pastores fundamentalistas sobre o “fim dos tempos”<sup>152</sup> para se tornar um tema do *mainstream* cultural norte-americano. *The Late Great Planet Earth* fez o dispensacionalismo sair das estantes de Escatologia das livrarias cristãs e o colocou “em drogarias, supermercados e livrarias ‘seculares’, lado a lado com romances góticos, westerns baratos e livros sobre as últimas modas: dietas, jardinagem orgânica, vida pessoal e afetiva das celebridades de Hollywood e OVNI” (WEBER T., 1979, p. 5).<sup>153</sup>

O sucesso de Lindsey criou um nicho editorial extremamente rentável e obras sobre escatologia eram lançadas e consumidas numa velocidade impressionante.<sup>154</sup> O interesse dos norte-americanos por profecias no final da década de 1960 surgiu num ambiente, como vimos, de crescente interesse pelo oculto, astrologia, parapsicologia e, como citado por Timothy Weber acima, por OVNI. Embora possa ser incluído nesse rol de crenças “exóticas” que tinham um grande público na época, o “dispensacionalismo pop” se diferenciava por afirmar que se apoiava em uma autoridade ainda reconhecida por grande parte da população norte-americana: a Bíblia. Por mais que grande parte dos norte-americanos estivesse se afastando das igrejas protestantes tradicionais, a crença de que a Bíblia seria, de alguma forma, uma fonte de “verdade última” ainda se fazia presente nos referenciais culturais do norte-americano “médio”. Portanto, se a maioria dos leitores de Lindsey não tinha um conhecimento prévio do que seriam as dispensações e nem das polêmicas entre pré-

---

<sup>152</sup> Como observou Boyer (1992, p. 79): “In earlier eras, the interpretation of prophecy challenged the intellectual leaders of successive ages. From the nineteenth century on, and certainly by the late twentieth century, this was no longer the case. Prophecy remains of absorbing interest to millions of Americans, but those who expound the prophetic scriptures are no longer the era’s intellectual or even theological leaders”.

<sup>153</sup> No original: “in drugstores, supermarkets, and ‘secular’ bookstores, right alongside gothic romances, cheap westerns, and books on the latest fads: dieting, organic gardening, the personal lives and loves of Hollywood celebrities, and UFOs”.

<sup>154</sup> Como nosso recorte privilegia a análise da obra de Lindsey, não é necessário que ampliemos sobremaneira os exemplos e citações sobre as várias obras e autores que fizeram grande sucesso a partir da década de 1970. Para os interessados em maiores referências sobre outros autores dispensacionalistas que fizeram sucesso na década de 1970, recomendamos a leitura de: BOYER, Paul S. *When time shall be no more: prophecy belief in modern American culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

milenaristas e pós-milenaristas, poderíamos arriscar dizer que vários criam na Bíblia – mesmo sem maior conhecimento de seu conteúdo – como um livro de origem divina e que tinha algo a dizer sobre o futuro.

Entre os autores que seguiram os passos de Lindsey na popularização das crenças pré-milenaristas, um dos grandes destaques foi Tim LaHaye. Importante personagem do fundamentalismo norte-americano das três últimas décadas do século XX – sendo, inclusive, uma das mais destacadas lideranças conservadoras no campo da política –<sup>155</sup> LaHaye foi um dos maiores disseminadores das crenças dispensacionalistas, tendo se tornado, anos mais tarde, o autor mais bem sucedido da história do dispensacionalismo com a sua série de ficção apocalíptica *Left Behind*, escrita em coautoria com Jerry Jenkins.<sup>156</sup> Pastor batista na Califórnia, LaHaye pastoreava uma grande igreja na região de San Diego e foi responsável pela implantação de várias escolas cristãs, entre elas o *Christian Heritage College*. Diferentemente de Lindsey, que, embora tenha escrito livros sobre outros temas, se notabilizou por seus escritos sobre escatologia, LaHaye escreveu vários livros de sucesso sobre diferentes áreas da vida cristã, especialmente sobre o combate à depressão, o controle do temperamento e, inclusive, sobre preceitos para uma vida sexual sadia para os casais cristãos. Junto com sua esposa Beverly, LaHaye escreveu *The Act of Marriage: The Beauty of Sexual Love* que vendeu mais de 2,5 milhões de cópias.<sup>157</sup> No terreno da escatologia, LaHaye teve muito sucesso ainda nos anos 1970 com seu livro *The Beginning of the End* (1972)<sup>158</sup> – de acordo com Boyer (1992, p. 188), “outro popular *best seller* do início da década de 1970”

---

<sup>155</sup> Abordaremos a militância política de LaHaye no próximo capítulo.

<sup>156</sup> *Left Behind* é uma série muito popular nos Estados Unidos e também nos ambientes influenciados pelo fundamentalismo protestante ao redor do mundo, inclusive no Brasil. A história é, basicamente, uma interpretação literalista do livro do Apocalipse dentro do contexto geopolítico das décadas de 1990 e 2000. O arrebatamento pré-tribulacional dos crentes ocorre, o Anticristo controla a ONU e cria um sistema econômico global integrado. Enquanto isso, um pequeno grupo de cristãos norte-americanos, que devido à sua falta de fé foram “deixados pra trás” no advento do Arrebatamento, combate as forças do mal, aguardando o desfecho final. Essa série de livros (12 volumes) já havia vendido até 2004 mais de 62 milhões de cópias (MARSDEN, 2006, p. 249). Tal “aventura apocalíptica” ganhou também versões cinematográficas de sucesso e acabou até nas telas dos videogames. De acordo com Timothy Weber (2004, p. 194), “Lahaye and Jenkins have replaced Lindsey as the best-selling dispensationalist authors of all time. *Time* magazine estimates that each author has earned over \$50 million in royalties, and the end has not yet arrived”. Por ser um lançamento posterior ao período definido para o presente estudo, não entraremos em maiores detalhes sobre *Left Behind*. Para mais informações, cf. GRIBBEN, Crawford. *Writing the rapture: prophecy fiction in evangelical America*. New York: Oxford University Press, 2009; URBAN, Hugh B. *America, left behind: Bush, the neoconservatives, and evangelical christian fiction*. Omaha, *Journal of Religion & Society*, v. 8, p. 1-15, 2006.

<sup>157</sup> Cf. Weber (2004, p. 192).

<sup>158</sup> A edição que utilizamos neste trabalho é a de 1974.

–<sup>159</sup> e mais uma série de outros trabalhos<sup>160</sup>, em que advogava as crenças básicas do fundamentalismo, enfatizando a postura pré-tribulacionista em relação ao Arrebatamento.

*The Beginning of the End* segue, em linhas gerais, o mesmo *script* de *The Late Great Planet Earth*. Entretanto, se Lindsey dedicou a maior parte de seu livro à interpretação dos eventos políticos e militares que haveriam de marcar os últimos dias, especialmente os sete anos da Tribulação, LaHaye escreveu uma obra voltada menos para o futuro e mais para a constatação de sinais no passado e no presente que indicariam a iminência do Arrebatamento e da volta de Jesus. Assim como em Lindsey, vemos na obra de LaHaye uma forte conexão com o discurso do fundamentalismo das primeiras décadas do século XX. Muitas questões, conflitos e “inimigos” daquele período aparecem com destaque em *The Beginning of the End*. O livro é dedicado a David L. Cooper, de quem LaHaye (que foi seu aluno) afirma ter aprendido várias ideias e metodologias aplicadas em seu livro. A principal delas, afirma ele, é a “regra áurea de interpretação”,<sup>161</sup> a mesma que também aparece citada literalmente por Lindsey em *The Late Great Planet Earth* que citamos anteriormente.<sup>162</sup> Portanto, interpretação literalista do texto bíblico e questionamentos quanto ao método histórico-crítico dos liberais aparecem em vários pontos ao longo do texto.

Assim como Lindsey e grande parte dos autores de sucesso do “dispensacionalismo pop”,<sup>163</sup> LaHaye também inicia seu livro com a constatação de que o interesse pelo futuro é algo comum aos seres humanos e que o contexto em que o livro foi escrito estaria marcado por eventos e sinais que despertavam uma grande ansiedade nas pessoas sobre o que as aguardaria em um futuro próximo: “enfrentamos a ameaça dum holocausto nuclear, de fome mundial, de explosão populacional, de viagens espaciais interplanetárias, de estranhos objetos voadores e de hostilidade entre nações e raças” (LAHAYE, 1974, p. 8).<sup>164</sup> Após dedicar o segundo capítulo do livro à reafirmação da Segunda Vinda de Cristo como uma doutrina

---

<sup>159</sup> No original: “another best-selling popularization from the early seventies”.

<sup>160</sup> Entre eles: LAHAYE, Tim. *Revelation: Illustrated and Made Plain*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975. [Edição original lançada em 1973]; LAHAYE, Tim. *No fear of the storm: why Christians will escape all the Tribulation*. Oregon: Multnomah, 1992. [Edição original lançada em 1977].

<sup>161</sup> “When the plain sense of Scripture makes common sense, seek no other sense, but take every word at its primary, literal meaning unless the facts of the immediate contexto clearly indicate otherwise” (Cooper *apud* LAHAYE, 1974, p. 6).

<sup>162</sup> Cf. p. 210.

<sup>163</sup> Por exemplo, Walvoord (1975, p. 5) inicia seu livro da seguinte maneira: “As manchetes de cada dia levantam novas interrogações a respeito daquilo que o futuro reserva. Nunca antes o mundo presenciou a tantos desenvolvimentos sinistros e a mudanças tão rápidas”.

<sup>164</sup> No original: “Faced as we are with the threat of nuclear holocausto, worldwide famine, population saturation, interplanetary space travel, mysterious flying objects and international hostilities between nations and races”.

central e inegociável da fé cristã, LaHaye passa a trabalhar com um tema que seria recorrente em sua obra: o Arrebatamento pré-tribulacional dos crentes. O pré-tribulacionismo é uma crença importante nos escritos de LaHaye sobre escatologia. Muitas de suas ideias sobre o período da Tribulação que ficariam famosas nos livros e filmes da série *Left Behind* já estavam presentes no seu texto de 1973. O Arrebatamento haveria de gerar o caos ao redor do mundo, com aviões caindo, carros desgovernados após o Arrebatamento de seus motoristas, filhos desaparecendo dos colos de suas mães etc. Seria um evento que não passaria despercebido e geraria uma série de dúvidas e ansiedades ao redor do mundo.<sup>165</sup> Numa sequência de acontecimentos próxima à descrita por Lindsey, o Arrebatamento precederia o início dos sete anos da Tribulação.

Mas, como dissemos, o livro de LaHaye foge um pouco do *script* de *The Late Great Planet Earth* ao focar sua atenção mais nos sinais da iminência da volta de Cristo do que nos eventos e personagens que marcariam o período da Tribulação. Ao longo dos capítulos, o autor vai tentando demonstrar ao seu leitor porque estaríamos vivendo no fim dos tempos. Há em LaHaye uma interpretação *sui generis* do que seria o grande sinal que marcaria, como diz o título do livro, “o começo do fim”. Se em Lindsey a contagem regressiva para a volta de Jesus teria se iniciado em 1948, com o reestabelecimento dos judeus na Palestina, LaHaye, nesse sentido mostrando muita proximidade com os primeiros fundamentalistas, entendia que um conflito em especial foi o estopim para a eclosão de vários sinais da iminência do fim: a Primeira Guerra Mundial. Interpretando Mateus 24:7,<sup>166</sup> LaHaye afirmava que o período que precederia a volta de Jesus teria início com um conflito que seria iniciado por duas nações (nação contra nação), mas que depois envolveria os demais “reinos” do mundo. Os sinais mais “genéricos” da iminência do fim, como terremotos, fome, pestes etc., de acordo com LaHaye (1974, p. 37), teriam aumentado sua incidência após o conflito. “Os almanaques e as enciclopédias [nenhum citado] revelam que após a Primeira Guerra Mundial houve realmente um aumento sem precedentes de tais catástrofes”.<sup>167</sup> Pestes – como epidemias de gripe – e

---

<sup>165</sup> No meio cristão, LaHaye (1974, p. 28) diz que “Liberal churches, where heretics in clerical garb have not preached the Word of God and the need for a new-birth experience, may be filled to capacity with wondering and frantic church members. Many a minister will have to “explain it away” in some fantastic manner or seriously alter his theology”.

<sup>166</sup> “Porquanto se levantará nação contra nação, e reino contra reino; e haverá fomes e terremotos em vários lugares”.

<sup>167</sup> No original: “The almanac and encyclopedias reveal that the aftermath of World War I did indeed produce such unprecedented catastrophes”.

terremotos<sup>168</sup> teriam se alastrado pelo mundo de forma sem precedentes. “Relatos vindos da China, Rússia, Índia e Europa indicam condições de fome incomuns, que excedem a tudo na história do mundo”.<sup>169</sup>

Apesar do destaque dado à Primeira Guerra Mundial, La Haye não deixou de enfatizar a importância profética da volta dos judeus para a Palestina e o estabelecimento do Estado de Israel. Esses seriam, de fato, sinais importantíssimos para “provar” que a volta de Jesus era iminente. Mas LaHaye reafirmava seu ponto: o cumprimento dessas profecias na Palestina só se tornaram possíveis graças aos desdobramentos da Primeira Guerra.<sup>170</sup> Se o conflito na Europa havia criado as condições para o ressurgimento de um Estado judeu – e, posteriormente, para a reconquista de Jerusalém –, a Primeira Guerra, além disso, teria aberto uma “caixa de Pandora” da qual saíram as já citadas catástrofes (fome, terremotos etc.) e, também, importantes personagens escatológicos. O principal fato desencadeado pelo final da Primeira Guerra teria sido possibilitar “aos comunistas transformarem este urso desdentado em um monstro terrível” (LAHAYE, 1974, p. 61).<sup>171</sup>

No quinto capítulo de *The Beginning of the End*, o texto de LaHaye aproxima-se do estilo e do conteúdo do livro de Lindsey ao se voltar para a identificação de figuras escatológicas no contexto geopolítico do século XX. A Primeira Guerra e a Revolução Russa em 1917 teriam viabilizado o cumprimento da profecia sobre a invasão de Gogue a Israel. Escrevendo num contexto no qual a Guerra Fria trazia grandes preocupações sobre o futuro da humanidade, LaHaye – numa *newspaper exegesis* – afirmava que a leitura dos capítulos 38 e 39 de Ezequiel “parece até a leitura de um jornal atual, e se sobressai como monumento à exatidão da Palavra profética de Deus” (LAHAYE, 1974, p. 62).<sup>172</sup> Em sua análise das profecias sobre Gogue e seus aliados, LaHaye bebia diretamente na “fonte” de seu “amigo

---

<sup>168</sup> De acordo com LaHaye (1974, p. 38), “It is safe to conclude that the years since World War I have contained more major earthquakes than any similar period in history. And the millions who have died because of them could very well exceed the number of earthquake deaths in all preceding history”.

<sup>169</sup> No original: “Reports from China, Russia, India, and Europe indicate unusual famine conditions that exceeded any in world history”.

<sup>170</sup> Da mesma forma que Lindsey, LaHaye afirmava que a reconquista de Jerusalém em 1967 teria aberto a possibilidade concreta para o cumprimento de uma profecia ainda “em aberto”: a reconstrução do Templo em Jerusalém: “A prophetic requirement of God’s Word. There are six biblical passages that require the rebuilding of the temple in the last days” (LAHAYE, 1974, p. 50). Os versículos mencionados são: Daniel 9:27; Daniel 12:11; Mateus 24:15; Marcos 13:14; II Tessalonicenses 2:3-4; Apocalipse 11:1-2.

<sup>171</sup> No original: “Enabled Communists to turn the toothless bear into a vicious monster”.

<sup>172</sup> No original: “It reads almost like a daily newspaper, and stands as a monument to the accuracy of the prophetic Word of God”. Interessante observar como essa passagem é muito semelhante ao trecho já citado de Lindsey (1970, p. 20), quando ele diz que “some of the future events that were predicted undreds of years ago read like today’s newspaper”.

Hal Lindsey”.<sup>173</sup> Boa parte do capítulo é composta por imensas citações literais de *The Late Great Planet Earth*.<sup>174</sup> LaHaye seguiu todos os passos e fontes de Lindsey na identificação da Rússia como Gogue e, também, dos povos mencionados na profecia de Ezequiel como os países sob a esfera de influência do comunismo soviético. O ateísmo comunista, o antisemitismo<sup>175</sup> e, principalmente, o interesse em tomar posse das riquezas de Israel<sup>176</sup> moveriam a União Soviética e seus aliados para o cumprimento de seu destino profetizado. Entretanto, LaHaye distoa de Lindsey sobre a cronologia dos acontecimentos no fim dos tempos. Para ele, a destruição dos soviéticos seria obra de uma ação sobrenatural divina e precederia o surgimento do Anticristo.<sup>177</sup> Essa ação divina seria um sinal para muitos incrédulos de que Deus intervinha de maneira efetiva na história de seu povo. Poderia vir a ser um período marcado por um número espantoso de conversões precedendo o surgimento do Anticristo, o início da Tribulação e, talvez, o Arrebatamento.<sup>178</sup> Outro ponto importante no “cronograma” de LaHaye é que as profecias de Ezequiel 38 e 39 deveriam se cumprir antes, ou bem no início, do período de sete anos de Tribulação (LAHAYE, 1974, p. 78).<sup>179</sup> Para ele, o fato que marcaria efetivamente o início dos sete anos de Tribulação seria o estabelecimento de uma aliança política entre Israel e o Anticristo.

LaHaye, ao contrário de Lindsey, não buscou se aprofundar nos eventos que haveriam de ocorrer durante o período da Tribulação. A partir do sexto capítulo, ele deixa um pouco de lado os acontecimentos do futuro e volta-se, novamente, para a constatação dos sinais do fim

---

<sup>173</sup> LaHaye afirmava ser amigo pessoal de Lindsey. Cf. LaHaye, 1974, p. 63.

<sup>174</sup> “I was so impressed by the accuracy of his sources and his readable style that I obtained permission to quote him at length, with numbered footnotes indicating his sources” (LAHAYE, 1974, p. 63).

<sup>175</sup> Além da condenação ao “ateísmo marxista” e à perseguição sofrida por cristãos em países comunistas, LaHaye afirmava que outro fator que fazia com que a Rússia aparecesse nas profecias como inimiga de Deus seriam os “maus tratos para com os judeus”. De acordo com LaHaye (1974, p. 65), “Russia stands second only to Adolf Hitler in cruelty to Jews. God has already proclaimed that Israel is his delight, that “I am against them that are against thee””.

<sup>176</sup> Assim como Lindsey, LaHaye afirmava que Israel, no tempo do fim, seria uma nação próspera e poderosa. As potências do mundo, entre elas os russos, cobiçarão a riqueza de Israel. “Israel is destined to become a very rich nation. We have all witnessed the fact that wealthy Jews from all over the world, sympathetic toward Israel, have invested millions of capital in that country. She is without doubt the economic Marvel of the world. Well-substantiated reports indicate that an extensive engineering study of the mineral resources of the Dead Sea estimated them to be in the vicinity of 3 trillion dollars at the beginning of this century” (LAHAYE, 1974, p. 75).

<sup>177</sup> Como vimos, em Lindsey o Anticristo já teria se revelado no momento da invasão de Gogue a Israel. Já em LaHaye, ele se tornaria conhecido e estabelecerá seu império no “vácuo de poder” deixado pelo comunismo.

<sup>178</sup> LaHaye deixa essa possibilidade em aberto: “it seems there is a possibility that a brief, worldwide reorganizational period will follow the destruction of Russia, during which time many people will turn to Christ, and then he will come to rapture his Church. However, it is also possible that Christ will first come for his Church, Russia will invade Israel, and then Antichrist will make his covenant with Israel. The Bible simply is not definite on this point” (LAHAYE, 1974, p. 83).

<sup>179</sup> Em outro momento, ele afirma enfaticamente que a destruição da Rússia “it must take place before the tribulation period!” (LAHAYE, 1974, p. 79).

que estariam se revelando na época em que o livro foi escrito e lançado. As questões geopolíticas e militares são colocadas de lado e conflitos sociais e problemas relativos à moralidade recebem destaque e ditam o rumo do livro até seu final. Os sinais dos tempos abordados por LaHaye falam muito mais da percepção fundamentalista sobre problemas da sociedade norte-americana do final da década de 1960 e início dos anos 1970 do que de questões de política internacional.<sup>180</sup> O sexto capítulo recebeu o título de “Capital e conflitos trabalhistas”. Questão ausente na maioria dos trabalhos do dispensacionalismo *pop*, os problemas sociais e as desigualdades promovidas pelo capitalismo são abordados em tom profético neste curto capítulo de *The Beginning of the End*. Não há, da parte do autor, uma condenação do capitalismo, mas sim do consumismo, do apego das pessoas a seus bens terrenos e, também, da exploração dos pobres pelos ricos. Paul Boyer (1992, p. 235) diz que os pré-milenaristas, apesar de todo o anticomunismo que os caracterizava, tinham severas restrições ao materialismo que vinha ganhando espaço na sociedade norte-americana.

Além de estarem com os bolsos cheios, mas “vazios” espiritualmente, muitos ricos inescrupulosos exploravam os mais pobres para manter suas fortunas. Isso seria, para LaHaye, mais um sinal da proximidade do fim. “Embora sempre tenha havido uns poucos ricos e muitos pobres, hoje fortunas monumentais estão sendo feitas [...] às custas do trabalhador” (LAHAYE, 1974, p. 88).<sup>181</sup> Com a aceleração do “relógio escatológico”, esses conflitos entre ricos e pobres se tornariam cada vez mais abertos e violentos. Assim como a acumulação de riquezas estaria afastando os homens de Deus, o mesmo ocorreria com o aumento do conhecimento. No tempo do fim a ciência se multiplicaria,<sup>182</sup> as viagens seriam cada vez mais rápidas etc., entretanto, para o homem, “este acúmulo tão vasto de conhecimento não parece que o esteja levando para mais perto da obtenção da sabedoria. Aliás, parece-me que alguns educadores dos nossos dias distanciam-se cada vez mais da sabedoria” (LAHAYE, 1974, p. 95).<sup>183</sup> Os anos que precederiam a volta de Cristo seriam marcados por um grande

---

<sup>180</sup> Exploraremos essa questão com maior profundidade na próxima seção deste capítulo.

<sup>181</sup> No original: “Although there have Always been a few rich and many poor, monumental fortunes are being made today [...] at the expense of the working man”. LaHaye utiliza o seguinte texto bíblico para afirmar que esse conflito é o cumprimento de profecias bíblicas: “Eia, pois, agora vós, ricos, chorai e pranteai, por vossas misérias, que sobre vós hão de vir. As vossas riquezas estão apodrecidas, e as vossas vestes estão comidas de traça. O vosso ouro e a vossa prata se enferrujaram; e a sua ferrugem dará testemunho contra vós, e comerá como fogo a vossa carne. Entesourastes para os últimos dias. Eis que o jornal dos trabalhadores que ceifaram as vossas terras, e que por vós foi diminuído, clama; e os clamores dos que ceifaram entraram nos ouvidos do Senhor dos exércitos. Deliciosamente vivestes sobre a terra, e vos deleitastes; cevastes os vossos corações, como num dia de matança” (Tiago 5:1-5).

<sup>182</sup> Cf. Daniel 12:4.

<sup>183</sup> No original: “this vast acquisition of knowledge does not seem to bring him any closer to obtaining wisdom than he was before. In fact, it seems to me that many educators of our days are further from wisdom than ever”.

desenvolvimento em certas áreas, mas, por outro lado, seriam tempos de profunda decadência moral e espiritual. Veremos na próxima seção mais alguns exemplos disso observados por LaHaye na sociedade norte-americana. Assim como em Lindsey, o livro finaliza com um chamado à urgência de santificação das vidas e de evangelização antes que o fim chegasse.

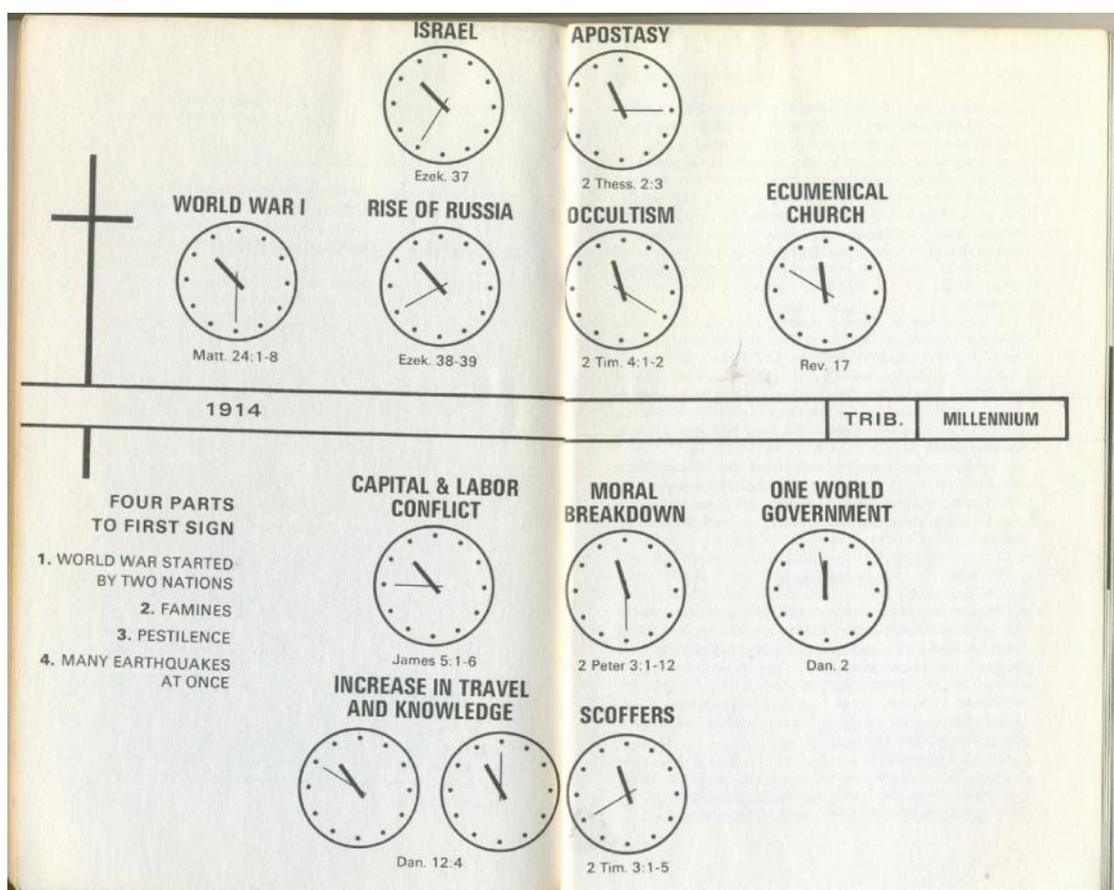


Figura 13 – Sinais da proximidade do fim dos tempos de acordo com Tim LaHaye. Extraído do livro *The Beginning of the End* (1974)

Assim, o pré-milenarismo dispensacionalista, e suas expectativas sombrias de um fim do mundo iminente, que já vinha ocupando cada vez mais espaço, especialmente nos ambientes fundamentalistas, se tornou uma interpretação extremamente popular sobre o que nos aguardaria no futuro. Os textos de Lindsey, LaHaye, e de mais uma quantidade enorme de “analistas do fim” que surgem depois do sucesso do primeiro livro de Lindsey – motivados pelos sinais dos tempos e, também, pelo grande filão no mercado editorial que se tornou a literatura sobre escatologia – se tornaram-se livros de cabeceira de uma quantidade imensa de

norte-americanos, inclusive figuras proeminentes como Ronald Reagan e Bob Dylan – o último, na fase cristã de sua carreira, entre, aproximadamente, 1979 e 1981.<sup>184</sup>

### 3.5 - Dias de trevas na “cidade no alto da colina”

Algo, entretanto, parece paradoxal no sucesso do “dispensacionalismo pop” entre os norte-americanos no final da década de 1960 e início dos anos 1970: na narrativa da grande maioria dos seus autores, os Estados Unidos possuiriam um papel secundário na trama do fim dos tempos. Se nos séculos XVIII e XIX o otimismo pós-milenarista, estimulado pelos avivamentos e pelo exitoso processo de independência, falava da função escatológica do “novo povo de Deus” no “Novo Mundo”, o pessimismo pré-milenarista do século XX refletiu-se no fim da crença do início do Milênio na América. No “dispensacionalismo pop” do início da década de 1970, as possibilidades apresentadas para o futuro norte-americano eram bastante sombrias: receberiam “fogo dos céus”, seriam dominados pelo Anticristo, seriam atacados por Gogue, propagariam as crenças da nova religião “babilônica” etc. De acordo com Lindsey (1970, p. 95-96), “é certo que a liderança do Ocidente deve passar para Roma, em sua forma rediviva, e se os EUA ainda estiverem por aí nessa época, não serão a potência que são hoje”.<sup>185</sup>

Algumas premissas que estabelecemos nos capítulos anteriores podem nos ser extremamente úteis para entender esse papel de coadjuvante – quando não apenas de “figurante” – dos Estados Unidos nas teorias dispensacionalistas do período estudado. Inicialmente, é importante analisarmos em que medida as interpretações das profecias feitas por Lindsey e os que seguiram seus passos revelam muito das peculiaridades do contexto político e social da década de 1960 e, também, das experiências e expectativas dos fundamentalistas norte-americanos nesse período. Até que ponto a grande recepção do texto

---

<sup>184</sup> Segundo reportagem de 11 de setembro de 2012 publicada no site do jornal *The Guardian*, Dylan, inclusive, chegou a participar de estudos bíblicos de Lindsey. De acordo com a citada reportagem: “The turning point for Dylan came when the girl he'd been living with became a committed Christian. She promptly moved out on him as she'd attained a new set of values. The depth of this commitment caused him to set about investigating for himself. [...] His first stop was a Bible study led by Hal Lindsey, an American Christian author whose book *The Later Great Planet Earth* came out in 1970 and has remained a bestseller. Lindsey's particular concern – the final events in the history of the world as prophesied by the Book of Revelation – obviously captured Dylan's imagination and he would have been intrigued by Lindsey's emphasis on biblical prophecies concerning the role of Israel and the Jewish people in the days before the return of Christ to earth”. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/music/2012/sep/11/bob-dylan-classic-article>>. Acessado em 13 de agosto de 2017.

<sup>185</sup> No original: “it is certain that the leadership of the West must shift to Rome, in its revived form, and if the U.S. is still around at that time, it will not be the power it now is”.

de Lindsey seria fruto de uma experiência de crise<sup>186</sup> pela qual passava a sociedade norte-americana nos anos 1960? Se o pré-milenarismo já se apresentava como uma “resposta” escatológica para o pessimismo e sensação de “isolamento” dos fundamentalistas desde meados da década de 1920, quando *The Late Great Planet Earth* foi lançado, essa percepção sobre o futuro como terror e não mais como progresso já tinha ganhado um espaço considerável no *mainstream* cultural norte-americano. As tensões da Guerra Fria, os conflitos internos e o abalo provocado pelo fracasso no Vietnã sobre a confiança dos norte-americanos em sua excepcionalidade e seu poderio bélico também ajudaram a criar um solo propício para que as sementes do pré-milenarismo se desenvolvessem para além do seu público tradicional.

Mas, apesar da pouca relevância que os Estados Unidos teriam nos conflitos internacionais que precederiam a Segunda Vinda de Jesus, os “sinais dos tempos” observados pelos “profetas” do “dispensacionalismo pop” estariam ocorrendo em solo norte-americano. Sim, o ressurgimento de Israel, as duas guerra mundiais, a confirmação das “suspeitas” dispensacionalistas sobre o papel escatológico da Rússia e a possibilidade do ressurgimento do Império Romano na forma de um “Estados Unidos da Europa” tiveram muita importância para organizar e dar plausibilidade para a narrativa pré-milenarista. Entretanto, os principais sinais de que a “figueira” estaria prestes a dar seu “fruto”, nas interpretações de Lindsey, LaHaye e dos “novos” dispensacionalistas, partiam de um contexto marcado pelas tensões políticas, sociais, culturais e religiosas da década de 1960 nos Estados Unidos. Na imagem abaixo – retirada de uma versão em quadrinhos baseada nas ideias de *There’s a New World Coming* –, vemos que, ao lado de sinais mais gerais, como terremotos, fome e pragas, apareciam algumas das principais preocupações dos fundamentalistas: o liberalismo teológico, o ecumenismo, os “ataques” aos valores da família tradicional, violência e desordem interna,<sup>187</sup> e o declínio do poderio militar norte-americano – com uma crescente rejeição das intervenções dos Estados Unidos e dos valores do *American Way* mundo afora.

---

<sup>186</sup> Como dito anteriormente, entendemos um momento de crise como um período em que a ordem e os valores herdados, tradicionais, são abalados, demandando novas “respostas” e determinadas adaptações.

<sup>187</sup> Em *The Late Great Planet Earth*, Lindsey citava o aumento da violência urbana como um dos sinais do fim, especialmente porque tal violência e a desobediência às leis aumentariam o clamor das pessoas pelo surgimento de um líder mundial que trouxesse a paz – no caso, o Anticristo. Mas, como argumentamos, o suporte apresentado por Lindsey para suas conjecturas não partiam de informações europeias, mas sim do que ele chamava de “epidemia de criminalidade” que estaria se alastrando nos Estados Unidos: “A short time ago we saw a graph in a newsmagazine which indicated the climb in serious crimes in the United States from 1960 to 1968” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 100). Tim LaHaye (1974, p. 129) dizia que “The peaceful, law-abiding citizens who once marked our culture were nurtured by laws and principles laid down by our Christian forefathers. These laws have given place to “progressive ideas” based on atheistic humanism; consequently we are living in a violent society”.

Em *The Late Great Planet Earth*, as principais menções feitas por Lindsey sobre o papel a ser desempenhado pelos Estados Unidos no fim dos tempos partem de sua convicção de que o seu país era uma potência em declínio. A balança de poder da Guerra Fria estaria pendendo, cada vez mais, para o lado soviético. Haveria, de acordo com ele, uma desconfiança dos aliados europeus dos Estados Unidos sobre a capacidade norte-americana de deter o avanço da União Soviética: “os EUA ficariam indecisos em reagir contra uma invasão russa [na Europa]. Como americano reluto em escrever estas palavras, mas a Europa sente que não pode contar conosco numa ocasião de aperto” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 95).<sup>188</sup> Esse sentimento dos líderes europeus seria um dos motores para uma suposta necessidade de união e investimento militar dos países da Europa, viabilizando, assim, o surgimento de uma grande potência mundial: o Império Romano redivivo comandado pelo Anticristo. Na nova organização do poder mundial que marcaria o período da Tribulação, a principal aposta de Lindsey era de que os enfraquecidos Estados Unidos se tornariam um aliado subalterno do poder de Roma. É dito que, “de acordo com o panorama profético, os Estados Unidos deixarão a liderança do Ocidente e provavelmente se tornarão de algum modo parte da nova esfera de poder europeu” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 95).<sup>189</sup> Entre os exércitos que, comandados pelo Anticristo romano, combaterão os chineses na batalha do Armagedom, “os Estados Unidos, Canadá, América do Sul e Austrália sem dúvida estarão aí representados” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 163).<sup>190</sup>

A denúncia da “ameaça comunista”, tão característica do conservadorismo político e religioso norte-americanos, especialmente em tempos de Guerra Fria, aparece por diversas vezes em *The Late Great Planet Earth*, *The Beginning of the End* e praticamente todas as obras do “dispensacionalismo pop” das décadas de 1970 e 1980 por nós consultadas.<sup>191</sup> Especialmente em Lindsey, há um discurso extremamente pessimista quanto ao futuro próximo da Guerra Fria: os Estados Unidos estariam perdendo a batalha político-militar e,

---

<sup>188</sup> No original: “the U.S. would be dragging its feet in reacting against a Russian invasion. As an American it is difficult to write these words, but Europe does not feel that it can count on us in a real showdown “. A mesma percepção era aplicada sobre a capacidade dos norte-americanos de fornecer a ajuda necessária para a sobrevivência de Israel. Retornaremos a essa questão e à dimensão sionista de Lindsey e dos autores do “dispensacionalismo pop” no próximo capítulo.

<sup>189</sup> No original: “according to the prophetic outlook the United States will cease being the leader of the West and will probably become in some way a part of the new European sphere of power”. Em outro momento, Lindsey afirma que “the United States may be aligned with the Western forces headed by the ten-nation Revived Roman Empire of Europe. It is clear that the U.S. cannot be the leader of the West in the future” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 161).

<sup>190</sup> No original: “the United States, Canada, South America, and Australia undoubtedly will be represented”.

<sup>191</sup> Essa “onipresença” do discurso anticomunista entre os pré-milenaristas é atestada por Boyer (1992), Lahr (2007), entre outros.

também, a “batalha cultural” para o “comunismo ateu”. Os soviéticos não seriam apenas uma ameaça externa: ecoando um discurso presente, como vimos, no ambiente fundamentalista desde o final da década de 1910: Lindsey falava do comunismo como uma ameaça interna que estaria carcomendo os pilares da sociedade norte-americana. Como em todos os “complôs malignos”, acreditava-se que os comunistas buscariam minar “por dentro” a sociedade norte-americana através de uma estratégia de disseminação “da corrupção, do aviltamento dos costumes, da desagregação sistemática das tradições sociais e dos valores morais” (GIRARDET, 1987, p. 40). LaHaye afirmava que o principal “pecado” comunista seria “a condenação das almas por meio de sua ideologia ateuísta. Isto tem ocorrido não apenas através de líderes comunistas em terras comunistas, mas mediante infiltradores e joguetes comunistas nos meios universitários em todo o mundo livre” (LAHAYE, 1974, p. 65).<sup>192</sup> Os “joguetes comunistas” vinham, na perspectiva dos fundamentalistas, crescendo em quantidade e em influência nos Estados Unidos ao longo da década de 1960.

O comunismo condensava todas as ameaças culturais e todos os temores dos fundamentalistas. Seria um misto de ideologia política e crença religiosa de origem satânica. Walvoord, que havia sido professor de Lindsey em Dallas – e que, como dissemos, “pegou carona” no sucesso de seu ex-aluno –, dizia que: “a dedicação comunista ao ateísmo, materialismo e poder militar será o caminho para a forma definitiva de religião mundial” (WALVOORD, 1975, p. 118). Na mesma linha, LaHaye dizia: “Certamente, nenhuma outra nação fez tanto para destruir a fé em Deus como a Rússia comunista tem feito, tornando-se assim inimiga de Deus” (LAHAYE, 1974, p. 65).<sup>193</sup> Hal Lindsey era um dos principais disseminadores dessa percepção do viés satânico e do caráter anticristão do comunismo. Em outro livro de grande sucesso, *Satan is Alive and Well on Planet Earth* (1972), ele, em meio a críticas que fazia a várias correntes filosóficas que, segundo o seu entendimento, estariam minando a crença no Deus da Bíblia, gastou várias páginas alertando os seus leitores quanto aos horrores do comunismo: “É tempo para o mundo reconhecer que o comunismo não é simplesmente outra filosofia política, mas uma religião – uma religião que promete utopia a

---

<sup>192</sup> No original: “the soul damnation caused by her atheistic ideology. This has been accomplished not only through communist leaders in communist countries, but through communist infiltrators and dupes on university campuses of the free world”.

<sup>193</sup> No original: “Certainly no nation has done more to destroy faith in God than Communist Russia, thereby earning the enmity of God”.

seus devotos. O Estado é cultuado no lugar de Deus” (LINDSEY, 1972, p. 91).<sup>194</sup> O cristianismo seria o grande inimigo e alvo de perseguição da “religião de Marx”.<sup>195</sup>



Figura 14 - Sinais dos tempos de acordo com a perspectiva de Hal Lindsey. Imagem extraída da edição em quadrinhos de *There's a New World Coming*, publicada em 1974 pela Fleming H. Revell Company. O conteúdo da revista é inspirado no livro homônimo de Hal Lindsey publicado em 1973.

<sup>194</sup> No original: “It is time for the world to realize that Communism is not just another political philosophy, but a religion – a religion which promises utopia to its devotees. The state is worshiped in place of God”.

<sup>195</sup> Em texto posterior, Lindsey (1986, p. 17) afirmou: “Wherever the communists take over, the first people to be imprisoned and/or executed are the born-again, Bible-believing Christians. In communist thinking these are unreformable people who cannot be converted to the ‘truth’ of Marxism-Leninism”.

A própria relação estabelecida pelos dispensacionalistas entre a Rússia e seus aliados e a profecia da invasão de Gogue a Israel, apesar de ser uma crença que remontava ao século XIX, ganhou uma ênfase especial devido à Guerra Fria. Hal Lindsey dizia que os Estados Unidos correriam sérios riscos de também sofrerem as consequências das investidas de Gogue: “É bem possível que Ezequiel se referisse em parte a este país, quando disse: ‘Meterei fogo... nos que habitam seguros em terras costeiras...’” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 161).<sup>196</sup> Em *The Beggining of the End*, Tim LaHaye fez uma interpretação *sui generis* da profecia de Ezequiel 38 e 39, onde ele realizou uma “acrobacia exegética” para encontrar os Estados Unidos entre os inimigos de Gogue. Interpretando uma passagem onde Deus fala das intenções malignas de Gogue de se apoderar das riquezas de Israel, LaHaye coloca seu foco no versículo 13 do capítulo 38 de Ezequiel que diz o seguinte: “Sebá e Dedã, e os mercadores de Társis, e todos os seus leõezinhos te dirão: Vens tu para tomar o despojo? Ajuntaste a tua multidão para arrebatá-la a tua presa? Para levar a prata e o ouro, para tomar o gado e os bens, para saquear o grande despojo?” Ele fala da dificuldade para se identificar quem seriam Sebá e Dedã, mas Társis, ele, a partir de algumas identificações bíblicas que falam dos navios dessa nação e das interpretações de alguns “estudiosos da Bíblia” – que não são citados –, entende que seja uma referência à Inglaterra, a grande potência marítima. E os “leõezinhos” seriam os Estados Unidos, Canadá e Austrália: “a referência a ‘leões jovens’ indicaria jovens nações originalmente filhas de Társis, ou seja, da Inglaterra. Portanto, podemos concluir com razão que as democracias ocidentais oriundas especialmente da Inglaterra estão representadas no versículo 13” (LAHAYE, 1974, p. 70-71).<sup>197</sup> Como vimos, LaHaye entende que, na sua ira contra a invasão de Gogue a Israel, Deus agiria de maneira sobrenatural para aniquilar os russos e, também, o comunismo da face da terra. A “retaliação” de Jeová contra a invasão russa atingiria até os comunistas que estariam agindo nos Estados Unidos: aqueles que disseminavam ideais comunistas nos meios universitários e colaboravam para a destruição do poder militar norte-americano. De acordo com LaHaye (1974, p. 77):

Ele [Deus] mandará fogo sobre a terra de Magogue, ou Rússia. Podemos concluir que a Rússia será destruída quase que por completo. “Meterei fogo em Magogue e nos que habitam seguros nas terras do mar” (Ezequiel 39:6). Isto poderia significar que espiões comunistas que se infiltraram em posições

---

<sup>196</sup> No original: “It is quite possible that Ezekiel was referring to the U.S. in part when he said: “I will send fire – upon those who dwell securely in the coastlands...””.

<sup>197</sup> No original: “the reference to ‘young lions’ would indicate young nations that were the original cubs of Tarshish or England. Therefore, we may reasonably conclude that the western democracies which primarily stem from England are represented by verse 13”.

de influência nas ilhas tais como Estados Unidos, Canadá, Inglaterra etc. serão atingidos por uma bola de fogo. De um ponto de vista prático. Talvez um dia o F.B.I. receba ajuda de uma fonte não esperada – Deus Todo-Poderoso. De repente os comunistas no meio universitário, os riscos de segurança no governo e agentes escondidos em outros lugares morrerão por fogo. Num momento Deus resolverá a maior ameaça interna à segurança das nações livres do mundo. Além disso, os escravos do comunismo internacional de repente estariam livres. Assim, talvez vejamos um dia quando o mundo estará liberto das cadeias comunistas.<sup>198</sup>

Entretanto, a promessa da destruição do adversário da Guerra Fria não deveria ser motivo de júbilo para os norte-americanos. LaHaye reafirmou a perspectiva pessimista do pré-milenarismo em relação a qualquer solução duradoura para os problemas mundiais. “Não há fim para esta guerra – a desumanidade do homem para com o homem será repetida”. Após a ação de Deus para derrotar o comunismo, “virá marchando o ditador mundial chamado anticristo. Ele trará sua própria marca do mal” (LAHAYE, 1974, p. 77).<sup>199</sup> Outra questão colocada por LaHaye, provavelmente inspirada por uma percepção de fraqueza político-militar dos Estados Unidos – que estaria ficando patente a partir das desordens internas e do fracasso no Vietnã –, é a incapacidade dos “leõezinhos” de deter o avanço de Gogue e seus aliados contra Israel. Em contraposição aos que sugeriam que se fizesse “amor ao invés de guerra”, alguns fundamentalistas conservadores – dos quais Lindsey e LaHaye faziam parte – criam que o país precisaria investir no aumento de seu poderio militar para se impor de maneira decisiva e impedir o avanço dos “inimigos do cristianismo” e, também, dos inimigos de Israel.<sup>200</sup> Na sua interpretação da profecia sobre Gogue, apesar de entender que os norte-americanos estariam ao lado de Israel, os Estados Unidos e seus aliados do “mundo livre” não teriam força e nem “disposição” para combater o inimigo que vinha do norte:

Uma leitura cuidadosa destes capítulos indica que a confederação do norte liderada pela Rússia moverá suas tropas em massa contra Israel. As democracias ocidentais (versículo 13) mandam uma nota diplomática anêmica perguntando: “Vens tu para tomar o despojo?”. É provável que Israel espere proteção das potências ocidentais, mas em vez disso, recebe “diplomacia”. Isso pode indicar que o desarmamento norte-americano e de seus aliados os deixe com apenas palavras para a defesa, ou poderá indicar

---

<sup>198</sup> No original: “He will send a fire on the homeland of Magog, or Russia. We can conclude then that Russia will be almost entirely destroyed. “I will send a fire on Magog, and among those who dwell securely in the isles (coastlands)” (39:6). This could mean that the Communist spies who have infiltrated positions of influence in the isles (such as America, Canada, Britain, etc.) will be struck by a ball of fire. From a practical standpoint, the F.B.I. may someday get help from an unexpected source – Almighty God. Suddenly the Communists on the university campus, the security risks in government, and agentes hiding elsewhere would die by fire. In one to the security of the free countries of the world. In addition, the slaves of worldwide Communism would suddenly be free. Thus we may see a day when the world will be ride of Communist chains”.

<sup>199</sup> No original: “will march the world dictator called the Antichrist. He will bring his own brand of evil”.

<sup>200</sup> Retomaremos essa discussão no próximo capítulo.

uma rixa entre Israel e as potências ocidentais. De qualquer modo, quando a existência de Israel é posta em jogo pelos exércitos russos, nenhum amigo humano vem ao seu auxílio. Naquele instante, Deus vem de forma dramática em sua defesa” (LAHAYE, 1974, p. 76).<sup>201</sup>

A Guerra Fria aproximou o pessimismo dos dispensacionistas em relação ao futuro da paranoia nuclear que pairava sobre o país. A historiadora Angela Lahr (2007) argumentou que, com o início das tensões geradas pela Guerra Fria, uma perspectiva nacionalista passou, cada vez mais, a se mesclar com as crenças religiosas das correntes mais conservadoras do universo protestante norte-americano. O “consenso anticomunista”<sup>202</sup> se tornou, a partir da década de 1950, uma ponte que unia o “gueto” fundamentalista ao *mainstream* político/cultural norte-americano.<sup>203</sup> Como já podia ser visto através do sucesso das pregações de Billy Graham, a Guerra Fria ajudou a tornar as correntes mais conservadoras e nacionalistas da sociedade norte-americana “mais receptivas ao pensamento evangélico. A própria religião se tornou uma arma contra o comunismo.”<sup>204</sup> Em conjunto com a crescente legitimidade da visão profética do mundo, isso alterou significativamente as relações entre a comunidade evangélica e a cultura secular” (LAHR, 2007, p. 13).<sup>205</sup> Os temores em relação ao avanço do comunismo e sua ameaça ao *American Way of Life* ajudaram a reforçar a plausibilidade de um papel escatológico – e maligno – a ser desempenhado pelos soviéticos no fim dos tempos. A crença no “aspecto espiritual” da Guerra Fria conseguiu fazer com que os desacreditados herdeiros pré-milenaristas do fundamentalismo inicial pudessem, novamente, compartilhar uma certa noção de identidade nacional (frente à ameaça externa) com uma parcela representativa – e mais conservadora – do país. Para a grande maioria dos norte-americanos, mesmo aqueles não muito afeitos a questões religiosas, o acirramento das

---

<sup>201</sup> No original: “A careful reading of these chapters indicates that the Russian-led northeastern confederation moves its troops en masse against Israel. The western democracies (verse 13) send an anemic diplomatic note asking, “Art thou come to take a spoil?” Israel is probably looking to the western powers for protection, but instead she receives “diplomacy”. This may indicate that American and allied disarmament leave them only words for defense, or it may mean an estrangement between Israel and the western powers. In any case, when Israel’s existence is jeopardized by Russian armies, no human friends come to her aid; in that moment God dramatically comes to her defense”.

<sup>202</sup> De acordo com Heale (1990, p. 167), “by 1950 an anticommunist consensus had settled on American public life. The principal organs of government, the major political parties, the trades union movement, leading church spokesman, and many public and private institutions across the land were agreed that Communists had no legitimate role in American society”.

<sup>203</sup> “The implications of the merger of the Cold War and premillennial worldviews meant that evangelicals could easily join the American anticommunist consensus” (LAHR, 2007, p. 35).

<sup>204</sup> O que distinguiria os norte-americanos dos russos (e confirmaria a “superioridade” norte-americana) seria a crença em Deus. O próprio senador McCarthy definia a luta anticomunista como “a final, all-out battle between communistic atheism and Christianity” (HEALE, 1990, p. 170).

<sup>205</sup> No original: “more receptive to evangelical thought. Religion itself became a weapon against communism. Coupled with the increase perceived legitimacy of the prophetic worldview, this significantly affected the evangelical community’s with the secular culture”.

tensões entre a União Soviética e os Estados Unidos era um claro sinal de que o futuro da humanidade estava ameaçado

Entretanto, se *The Late Great Planet Earth* e *The Beginning of the End* foram escritos numa época de consensos anticomunistas no *mainstream* político/cultural norte-americano, é necessário lembrar que os livros também foram lançados no final de um período de profundos conflitos e “rachaduras” internas no país. Se havia uma defesa do “mundo livre” e do capitalismo frente à “ameaça comunista”, também, como vimos, ganhavam espaço as críticas ao *American Way* e à crença no excepcionalismo norte-americano. Embora não aborde diretamente a questão, as críticas de Lindsey ao que ele chamava de decadência dos Estados Unidos como potência política e militar mundial pareciam fazer eco ao ambiente de desconfiança que tomou conta do país devido aos impasses do conflito no Vietnã. De acordo com Ávila (2011, p. 250), “encarando um inimigo sem rosto no coração das trevas, os norte-americanos também testemunharam o fim do consenso em casa, com o surgimento de uma poderosa onda de protestos contra a guerra”. O fracasso no Vietnã “significou o fim da ‘cultura de vitória’ do país e o surgimento de uma ansiedade profunda sobre seu papel no mundo”. As vozes do dissenso se levantavam em diferentes *jeremiads* que falavam com pessimismo dos “pecados” nacionais.<sup>206</sup> Entretanto, ao contrário dos grupos da contracultura e de movimentos inspirados por ideais mais à esquerda do espectro político, os dispensacionalistas só viam a possibilidade de um “mundo melhor” após a volta de Jesus.

Para os fundamentalistas, os sinais da proximidade do fim apareciam também no contexto religioso norte-americano. Se desde o início do século XX a hegemonia religiosa e cultural do protestantismo nos Estados Unidos havia sido abalada, a década de 1960, no discurso dos fundamentalistas, teria sido o fundo do poço das igrejas herdeiras da Reforma. Lindsey mostrava sua profunda identificação com a herança do fundamentalismo inicial ao criticar, por reiteradas vezes, o liberalismo teológico e suas consequências. A decadência quantitativa e “espiritualmente qualitativa” das principais denominações protestantes nos

---

<sup>206</sup> David Chappell buscou mostrar como os discursos de lideranças da luta pelos direitos civis, como Martin Luther King Jr., se contrapunham ao otimismo característico da intelectualidade liberal do período. Se, por um lado, “animados pela vitória na Segunda Guerra Mundial e pelo avanço econômico exclusivamente americano, os liberais americanos permaneceram otimistas como nunca sobre a vida nos Estados Unidos” (CHAPPELL, 2008, p. 74), por outro lado, King Jr. fazia “eco com o pessimismo dos profetas sobre o homem. Esse pessimismo surge com bastante clareza em um ensaio de 1948 sobre o profeta Jeremias, no qual King delineou a maior parte dos temas que ele iria mais tarde enfatizar em seus discursos políticos: a nação está numa crise moral; as instituições humanas, incluindo as igrejas e os templos, são corruptas; a sociedade rejeita os profetas que dizem a verdade (King afirmou que Jeremias era um fracassado pelos padrões do mundo); e, finalmente, a verdade profética motiva a rebelião e a renovação” (CHAPPELL, 2008, p. 79).

Estados Unidos seria fruto do afastamento das lideranças das igrejas das verdades fundamentais do cristianismo. E, entre essas verdades que estariam sendo negadas, estaria a crença na Segunda Vinda de Cristo.<sup>207</sup>

Apostasia, afastamento ou negação da “verdadeira fé”, é uma palavra que aparece por diversas vezes em *The Beginning of the End*. Assim como Lindsey, LaHaye fazia pesadas críticas aos estragos que ele entendia que o modernismo na teologia teria feito nas Igrejas e na cultura norte-americana. O liberalismo seria um sinal da proximidade do fim, pois “antes de Cristo voltar, muitos a quem a verdade foi entregue a abandonarão” (LAHAYE, 1974, p. 98).<sup>208</sup> LaHaye afirmava que a proliferação do liberalismo nos Estados Unidos tinha ganhado força juntamente com o que ele entendia como o marco inicial do fim dos tempos: a Primeira Guerra Mundial. O protestantismo das igrejas tradicionais havia sido vilipendiado por pregadores e teólogos apóstatas, tanto que “desde 1918 tem sido cada vez mais difícil, e hoje não conheço nenhuma das principais denominações que não tenham de admitir, envergonhadas, que alguns pregadores apóstatas estão nos seus púlpitos” (LAHAYE, 1974, p. 98).<sup>209</sup> Ecoando um discurso fundamentalista que vinha desde o final da década de 1910, LaHaye acusava os liberais, além de perverterem o “verdadeiro cristianismo”, de disseminarem valores comunistas disfarçados sob o nome de *Social Gospel* e do ecumenismo.<sup>210</sup>

Tirando suas conclusões a partir da observação do campo religioso norte-americano, Lindsey entendia o liberalismo teológico e o ideal ecumênico como os alicerces de uma onda de fusões de igrejas e religiões que seriam promovidas “às custas de verdades cruciais do

---

<sup>207</sup> Como vimos no capítulo anterior, o pré-milenarismo havia sido um dos principais “alvos” das severas críticas feitas pelos teólogos liberais (em sua maioria pós-milenaristas) ao fundamentalismo. Ao expor sua defesa do pré-milenarismo, Lindsey afirmava que as contestações a essa doutrina eram fruto do ensino dos “falsos mestres” que surgiriam no fim dos tempos. “When we hear church leaders, teachers, or preachers questioning the visible return of Christ, this is a doctrine of apostasy.” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 129). A vinculação entre o “esfriamento” da fé e a negação da volta pré-milenal de Cristo foi reforçada por Lindsey várias vezes: “Many so-called Christian leaders today do not believe that Jesus Christ will literally and physically make a personal return to the earth” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 170-171). “One of the first exposés of the beliefs of our future ministers was made by *Redbook* magazine in August of 1961. [...] Of the ministers in training, 56 percent rejected the virgin birth of Jesus Christ, 71 percent rejected that there was life after death. 54 percent rejected the bodily resurrection of Jesus Christ. 98 percent rejected that there would be a personal return of Jesus Christ to this earth” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 130-131).

<sup>208</sup> No original: “before Christy comes, many who once were entrusted with the truth would depart from it”

<sup>209</sup> No original: “Ever since 1918 it has become increasingly difficult, and today I do not know of any major denomination that does not have to admit with shame that some apostate preachers fill their church pulpits”.

<sup>210</sup> LaHaye fala do caso de um professor de seminário (cujo nome e denominação não são mencionados) que “was identified under oath as a member of the Communist party by four undercover agentes of the F.B.I. before reputable investigative bodies of our government. Is it any wonder that his denomination is the most radical and unbelieving in Christendom?” (LAHAYE, 1974, p. 99).

cristianismo” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 182).<sup>211</sup> Ao tirarem a autoridade da Bíblia, os novos sacerdotes haviam passado a basear sua atuação estritamente em questões de ação social e combate ao “capitalismo opressor”. A nova religião mundial – “a grande babilônia, a mãe das prostituições e das abominações da Terra” (Ap. 17:5) –, que seria responsável pelo “culto à besta” já ganhava seus contornos iniciais nos Estados Unidos em um *mix* de liberalismo teológico, ecumenismo, esoterismo e marxismo.<sup>212</sup> A busca por uma nova espiritualidade – que bebia em fontes orientais – abria espaço nos Estados Unidos para a astrologia, o ocultismo, e, de acordo com Lindsey (1970, p. 107), para o “culto de demônios”. Existiriam “igrejas em algumas das principais cidades dos Estados Unidos que de fato incorporam às suas ‘cerimônias religiosas’ o culto do diabo. [...] Um estudante universitário [cujo nome não foi mencionado] contou a este escritor que sabia de diversas pessoas que se inscreveram em um curso de feitiçaria [...]”.<sup>213</sup> As afirmações de Lindsey chegavam a ganhar contornos sensacionalistas,<sup>214</sup> ao dizer que o uso de drogas levaria à prática de cultos satânicos,<sup>215</sup> que estariam ocorrendo encontros de feiticeiros nas grandes cidades dos Estados Unidos<sup>216</sup> etc.<sup>217</sup> LaHaye segue a mesma linha afirmando que crenças de fundo satânico estariam sendo disseminadas nos Estados Unidos nos púlpitos das Igrejas, nas escolas e universidades,<sup>218</sup> e chegavam até mesmo às mais altas esferas do poder político.<sup>219</sup>

---

<sup>211</sup> No original: “at the expense of the crucial truths of Christianity”.

<sup>212</sup> Lindsey (1970, p. 131) também “bebe” na fonte fundamentalista ao criticar severamente a suposta proximidade entre *Social Gospel* dos liberais e as ideias marxistas: “Marxist-Christian dialogue” is very popular; not for the purpose of extending the love of God to the atheistic Marxists or Communists, but with the idea of exchanging “truths” and reaching a common ground of understanding. When Gus Hall, one of the best-known spokesmen for the Communist Party in the United States, says that the current red goals for America are “almost identical” to those espoused by the liberal church, then perhaps it is time (really far past time) that people begin to wake up to what is going on in the apostate church”.

<sup>213</sup> No original: “churches in some of the major cities of America which actually incorporate into their “religious ceremonies” the worship of the devil. [...] A university student told this writer that he knew of several people who had signed up for a college course on witchcraft [...]”.

<sup>214</sup> Paul Boyer (1992, p. 127) afirmou que um “seminary student called him ‘the Geraldo Rivera of the Christian World’”. Rivera era um conhecido apresentador de um conhecido *talk show* de linha sensacionalista nos Estados Unidos.

<sup>215</sup> “Satan uses these hallucinatory drugs to take man to a deeper level of approach with him. You talk to some people who have been on drugs for a long time and they will tell you. ‘I know the devil is real – I’ve seen him’” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 126).

<sup>216</sup> “Covens, assemblies of witches are even said to be thriving in Los Angeles and New York” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 126).

<sup>217</sup> Lindsey explora essa penetração de ideias e cultos satanistas nos Estados Unidos em um outro livro de grande sucesso escrito em parceria com C. C. Carlson lançado dois anos após *The Late Great Planet Earth*: LINDSEY, Hal; CARLSON, C. C. *Satan is alive and well on planet earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1972.

<sup>218</sup> Os valores “demoníacos” estariam sendo divulgados, inclusive, por professores “on the faculties of tax-supported colleges. A Young man in our church gave me a brochure from San Diego State College advertising a course in witchcraft. The course proved to be so popular that additional classes had to be scheduled. Our city does not have a monopoly on this bizarre academic excursion, for such studies are appearing on college curricula throughout the nation” (LAHAYE, 1974, p. 107). Lindsey relata casos semelhantes: “We believe that we are

Como dissemos, parte da juventude norte-americana estava em busca de uma experiência religiosa em maior sintonia com a natureza e que se contrapusesse ao individualismo e à hipocrisia da sociedade capitalista – sociedade da qual a tradição judaico-cristã seria um dos pilares. Em sua experiência no convívio com vários universitários em seu ministério na Califórnia, Lindsey chegou a uma conclusão muito próxima à de Bellah sobre os motivos do afastamento dos jovens das igrejas protestantes tradicionais:

A juventude continuará em seu êxodo acelerado das igrejas-instituições. [...] Conversando com muitos jovens, de formações variadas, tenho percebido que eles vêem as igrejas-instituições como reflexo de tudo quanto eles desprezam como sendo elementos materialistas, hipócritas e preconceituosos em nossa cultura americana (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 182-183).<sup>220</sup>

Se o diagnóstico feito por Lindsey não se diferenciava muito do que era percebido por cientistas sociais, a sua análise sobre as consequências e a dimensão desse afastamento do cristianismo tradicional tinha contornos espirituais e escatológicos evidentes. Os jovens estariam se distanciando das “verdades do Evangelho” e se entregando a crenças e práticas “satânicas”. Ao abandonarem o referencial do firme fundamento da Bíblia, os norte-americanos estariam enveredando por caminhos espirituais tortuosos, afastando, assim, o país de seus fundamentos e valores cristãos. Apostasia e decadência moral andariam lado a lado. Os valores das grandes denominações liberais se confundiam com os da sociedade “pecaminosa”. Essas igrejas não ofereciam nada de diferente ou “espiritualmente” relevante para a juventude. Na visão dos fundamentalistas, a abertura das igrejas ao movimento ecumênico sinalizaria para as pessoas que o cristianismo não seria qualitativamente diferente de nenhuma outra crença, que Jeová seria apenas mais uma divindade entre outras e que Jesus teria sido apenas mais um homem sábio.

No primeiro capítulo de *The Late Great Planet Earth*, Lindsey dizia que a sua época era marcada por grandes incertezas e por uma busca obsessiva por saber mais sobre o futuro. O crescimento do interesse dos norte-americanos por novas religiosidades também era um

---

seeing, with all of the other signs, the revival of Mystery, Babylon – not just in astrology, but also in spiritism, a return to the supernatural, and in drugs. [...] Even in America, however, there are growing cults which actually do worship stone and metal idols. At one of California’s colleges some Young men were seen at dawn, indulging in a primitive sort of sun-god worship on the lawn of a fraternity house” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 124).

<sup>219</sup> “There are médiums, mystics, and prophetesses who have the ear of fashionable Washington society, and some have had close contact with the White House.” (LAHAYE, 1974, p. 106).

<sup>220</sup> No original: “Young people will continue to accelerate their exodus from the institutional churches. [...] In talking with many Young people from various backgrounds I have found that the institutional churches are viewed by them as a reflection of all they despise in what they consider materialistic, hypocritical, and prejudiced elements within our American culture”.

reflexo dessa insegurança em relação ao porvir. Isso se expressava no grande crescimento da astrologia<sup>221</sup> e das consultas a médiuns, videntes e “gurus espirituais”.<sup>222</sup> Esse caminho levaria, na perspectiva de Lindsey, apenas a ilusões e/ou falsas esperanças. Os norte-americanos de sua época queriam saber mais sobre o futuro, mas estavam virando as costas para a “maior autoridade” existente em termos de revelação sobre o futuro: a Bíblia Sagrada. “A Bíblia faz afirmações fantásticas, que não são mais espantosas do que as que fazem hoje astrólogos, profetas e videntes. Além disso, as afirmações da Bíblia têm maior embasamento em evidências e fatos históricos” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 18).<sup>223</sup>

A partir dos diagnósticos internos e externos feitos por Lindsey, é plenamente compreensível que ele entenda que “nenhum estudioso, que tenha respeito próprio e que observe as condições do mundo, bem como o declínio acelerado da influência cristã atualmente, nenhum deles é ‘pós-milenarista’” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 176).<sup>224</sup> Se os sinais do contexto geopolítico externo estavam em sintonia com algumas teses dispensacionalistas, buscamos demonstrar como é importante perceber a influência da percepção que os fundamentalistas tinham da sociedade norte-americana dos anos 1960 sobre suas expectativas escatológicas. Aqui podemos perceber uma continuidade em relação ao fundamentalismo das primeiras décadas do século XX: a ênfase no pré-milenarismo estava intimamente ligada à falta de esperanças em relação a uma “re-cristianização” da sociedade norte-americana. O que acontecia nos Estados Unidos estaria se refletindo por todo o mundo. “Vemos anarquia a expandir-se em todos os países. Vemos os padrões de moralidade estabelecidos postos de lado e serem substituídos por uma mercadoria hedonista, rotulada atraentemente de ‘Nova Moral’” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 102).<sup>225</sup> O contexto de decadência moral, contestação das autoridades e a violência generalizada estariam criando o ambiente para o surgimento de um clamor por um grande líder que viesse a resolver tais

---

<sup>221</sup> Lindsey, baseando-se em uma matéria do *Los Angeles Times* de novembro de 1968, afirmava que “columns on the subject now run in 1,220 of the 1,750 dailies in the United States” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 13).

<sup>222</sup> “It is a mystic time. Famous movie stars and wealthy socialites are traveling to the countries of the Far East to consult with ‘holy men’”. (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 15). Essa influência da espiritualidade oriental era perceptível, segundo Lindsey, até na música, em joias e roupas daquela geração.

<sup>223</sup> No original: “The Bible makes fantastic claims; but these claims are no more startling than those of present day astrologers, prophets and seers. Furthermore, the claims of the Bible have a greater basis in historical evidence and fact”.

<sup>224</sup> No original: “No self-respecting scholar who looks at the world conditions and the accelerating decline of Christian influence today is a ‘postmillennialist’”.

<sup>225</sup> No original: “We see anarchy growing in every country. We see established standards of morality thrown aside for a hedonistic brand which is attractively labeled the ‘New Morality’”.

problemas – no caso, o Anticristo. Muitos estariam dispostos a abandonar os valores do “mundo livre” em troca da segurança que será oferecida pela “besta que emergiria do mar”.

\*\*\*

Neste capítulo buscamos apresentar o “pano de fundo histórico” em que os sucessos editoriais pré-milenaristas/dispensacionalistas da virada dos anos 1960 para os 1970 foram escritos. Perguntas como “quem escreveu?”, “onde escreveu?”, “quando escreveu?” e “para quem escreveu?” são fundamentais para se entender o significado mais profundo de um texto sobre escatologia. Vimos, no capítulo anterior, como o pré-milenarismo ganhou terreno no campo do conservadorismo protestante nos Estados Unidos em um contexto marcado por disputas teológicas, transformações sociais, conflitos internos e externos etc. Várias dessas questões permaneciam presentes na década de 1960: “foi um período de intenso conflito e expectativas milenaristas, semelhante, em muitos aspectos, ao que os norte-americanos enfrentaram um século antes – com resultados tão confusos, ambíguos e frustrantes quanto os produzidos pela Guerra Civil.” (ISSERMAN; KAZIN, 2000, p. 4).<sup>226</sup> A crença no *Manifest Destiny* com as esperanças no advento de um reino milenar começando na “América” – que uniam os norte-americanos mais liberais aos mais religiosos no século XIX – era, na década de 1960, uma espécie de “devoção” em crise. As cisões no seio da sociedade norte-americana ampliavam o número de grupos em conflito. Questionava-se o “significado” dos Estados Unidos e de suas instituições, instituições essas que estariam em um momento de “crise de legitimidade”.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> No original: “The 1960s [...] was a time of intense conflict and millennial expectations, similar in many respects to the one Americans endured a century earlier — with results as mixed, ambiguous, and frustrating as those produced by the Civil War”.

<sup>227</sup> Embora não trate diretamente do caso norte-americano, a citação abaixo pode nos ajudar a compreender melhor a dinâmica desse contexto nacional no qual os textos do “dispensacionalismo pop” começaram a fazer sucesso: “Em termos mais gerais, no quadro de uma sociedade determinada e por um período igualmente determinado, a noção de legitimidade não corresponde a nada além do reconhecimento espontâneo da ordem estabelecida, da aceitação natural, não obrigatoriamente das decisões daqueles que governam, mas dos princípios em virtude dos quais eles governam. Todo poder pode, em última análise, aparecer como legítimo quando, para a grande massa da opinião e no segredo dos espíritos e dos corações, a manutenção das instituições estabelecidas é reconhecida como uma evidência fatural, escapando a toda contestação, ao abrigo de todo questionamento. Inversamente, tem-se o direito, parece, de falar de crise de legitimidade quando, às perguntas colocadas em relação ao exercício regular do poder, as respostas deixam de parecer evidentes, de impor-se como ‘pertinentes e peremptórias’. É então que o dever de lealdade perde seu valor de exigência primeira. Que, silenciosa ou violentamente, se desfazem ou se rompem os liames da confiança e da adesão. Que o governado, quer seja súdito ou cidadão, deixa de reconhecer-se no sistema institucional com o qual se havia até então mais ou menos tacitamente identificado. O poder, os princípios sobre os quais repousa, as práticas que põe em ação, os homens que o exercem e que o encarnam são, doravante, sentidos como ‘outros’” (GIRARDET, 1987, p. 88-89).

Se alguns grupos optaram pelo confronto e outros por alternativas para tentar transformar o país, de fato, numa “terra da liberdade”, os fundamentalistas continuaram subindo os muros do seu gueto. Vimos, inicialmente, que, apesar de sua desmoralização pública durante o julgamento do *Scopes Trial*, o fundamentalismo continuou a crescer, especialmente no sul do país e, através dos grupos pentecostais, nas grandes cidades. Embora tenha perdido o controle das grandes denominações protestantes norte-americanas, os fundamentalistas tinham um poder no nível local e expandiram seus “tentáculos” através do rádio e televisão para além de seus redutos tradicionais. Por outro lado, afirmavam ser “peregrinos” em uma “terra estranha”: a sociedade “profana” e secularizada que se estabelecia na antes *Nation Under God*. Eles seriam o “remanescente fiel”, perseguidos pelos “ímpios” por causa de sua fé e sendo ridicularizados mesmo pelos seus “irmãos” das *mainline churches*.<sup>228</sup> Os “verdadeiros” cristãos estariam cada vez mais distantes dos vínculos tradicionais com as igrejas protestantes históricas, “mais dependentes diretamente do Espírito Santo e menos dependentes dos mecanismos denominacionais” (LAHAYE, 1974, p. 100).<sup>229</sup>

Crendo serem os detentores da “verdade absoluta e imutável”, os fundamentalistas se caracterizavam, cada vez mais, pela criação de dicotomias e a eleição de inimigos (Estado secularizado, ciência moderna, liberalismo teológico, comunismo etc.), numa batalha entre “o bem e o mal”. O fundamentalismo foi ganhando um viés cada vez mais sectário e fechado ao mundo “secular”. O espaço público moderno era visto como uma ameaça à segurança trazida pela imutável verdade bíblica. Ridicularizados pela mídia e pelas elites intelectuais, os fundamentalistas radicalizaram suas posições em defesa da inerrância das Sagradas Escrituras, do antidarwinismo e da condenação do que consideravam a “decadência moral” do país. Politicamente, como vimos, não havia maior mobilização, mas, quando ocorria, era de caráter conservador e/ou nacionalista, rejeitando políticas de reformas sociais que “cheirassem” a comunismo. Se a união entre o “gueto fundamentalista” e setores mais amplos da sociedade norte-americana nos períodos da Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria surgia em reação a ameaças externas representadas por algum “inimigo comum”, internamente, seria necessário que “o trigo mantivesse-se separado do joio”. “É um erro pensar que o cristão possa ter comunhão com os avarentos, blasfemadores, orgulhosos, desobedientes, ingratos, impiedosos e não ser por eles influenciado. É por isso que devemos nos afastar deles” (LAHAYE, 1974,

---

<sup>228</sup> De acordo com LaHaye (1974, p. 152), “Bible believers seem to be the only group hated by religious apostates. They speak tolerantly of criminals, Communists, Red China, amoralists, and social droupts of every kind, but they shower all kinds of invective upon fundamentalists”.

<sup>229</sup> No original: “dependent more directly on the Holy Spirit and less on denominational machinery”.

p. 123).<sup>230</sup> Nenhuma das incursões dos fundamentalistas no espaço público – como as campanhas anti-evolucionismo, de combate aos vícios, de perseguição aos comunistas etc. – conseguiram por um período significativo de tempo inculcar qualquer espécie de otimismo em relação ao futuro dos Estados Unidos e da humanidade.

A década de 1960 foi um período de *jeremiads* que condenavam um país que deveria ser exemplo para o mundo, mas cujos habitantes reproduziam comportamentos “dignos” daqueles que habitavam Sodoma e Gomorra. Na perspectiva dos fundamentalistas, o abandono dos valores dos fundamentos do cristianismo na vida religiosa, na vida comunitária, na vida econômica, na política e no *mainstream* cultural seria responsável pelo estabelecimento de padrões de moralidade baixíssimos. Isso estaria se refletindo na consolidação de uma sociedade cada vez mais egoísta, que não dava valor à família, que permitia comportamentos sexuais pecaminosos, que rejeitava os valores cristãos sobre os quais havia sido erigida etc. O culto do “Deus dos nossos pais” havia sido trocado pelos novos altares onde se cultuavam o dinheiro, os prazeres e a pretensa autossuficiência humana. Olhando ao redor, pregadores fundamentalistas denunciavam o pecado de uma sociedade que estava gerando em seu ventre os “homens dos últimos dias”:

Sabe, porém, isto, que nos últimos dias sobrevirão tempos penosos; pois os homens serão amantes de si mesmos, gananciosos, presunçosos, soberbos, blasfemos, desobedientes a seus pais, ingratos, ímpios, sem afeição natural, implacáveis, caluniadores, incontinentes, cruéis, inimigos do bem, traidores, atrevidos, orgulhosos, mais amigos dos deleites do que amigos de Deus, tendo aparência de piedade, mas negando-lhe o poder. Afasta-te também desses (II Timóteo 3:1-5).

No décimo capítulo de *The Beginning of the End*, Tim LaHaye colocou de lado, temporariamente, a busca de sinais externos para embasar sua crença na volta iminente de Jesus para se dedicar à denúncia dos “pecados” da nação. Apesar de não terem maior destaque nas interpretações dos textos proféticos feitas pelos fundamentalistas, os Estados Unidos do final da década de 1960 seriam o grande exemplo do cumprimento do citado texto de São Paulo a Timóteo. Criticava-se uma juventude que não tinha mais respeito às leis, à ordem, às tradições, à família e ao seu próprio corpo.<sup>231</sup> Era “a geração mais insubmissa de toda a

---

<sup>230</sup> No original: “It is a mistake for the Christian to think he can fellowship closely with the covetous, blasphemers, proud, disobedient, unthankful, unholy and not be influenced them. For that reason we are instructed to turn away from them”.

<sup>231</sup> LaHaye é um crítico ferrenho da homossexualidade e da revolução sexual e os retratava de uma forma extremamente negativa: “Sexual promiscuity has been proposed and practiced by free-love advocatges of our society until men and women mate like animals [...]. In the last few years the sensibilities of decent people have been shocked as homosexuality has come out into the open.” (LAHAYE, 1974, p. 127-128).

história de jovens. Suas atividades rebeldes recebem reportagens de primeira página enquanto eles queimam bancos, faculdades e quaisquer outras coisas que possam ser objetos de sua ira” (LAHAYE, 1974, p. 118).<sup>232</sup> Agravando-se um “problema” que já era colocado pelos primeiros fundamentalistas, os domingos e feriados de fundo religioso haviam perdido seu significado mais profundo e tornaram-se dias de culto ao trabalho, ao prazer e ao dinheiro. O Dia Nacional de Ação de Graças era celebrado como mais um feriado em uma sociedade que “que nada sabe a respeito do espírito de gratidão característico dos primeiros fundadores peregrinos” (LAHAYE, 1974, p. 118).<sup>233</sup> Vivia-se num país baseado em mentiras, onde a palavra dada e o juramento em nome de Deus não seriam mais garantia de nada e no qual “os dirigentes de nossa própria nação têm mentido ao seu povo como também ao resto do mundo” (LAHAYE, 1974, p. 120).<sup>234</sup> Os Estados Unidos também haviam se tornado uma terra de traidores, que iam dos comunistas infiltrados até os jovens que queimavam seus certificados de alistamento e fugiam do cumprimento do serviço militar, passando por “muitos professores famosos ou cidadãos importantes que advoga[vam] a destruição do governo pela força e pela violência” (LAHAYE, 1974, p. 121).<sup>235</sup>

Em *The Late Great Planet Earth*, Hal Lindsey também expressava sua indignação e seu pessimismo em relação ao presente e ao futuro dos Estados Unidos. Os últimos dias seriam sombrios para a nação que um dia foi sonhada como um prenúncio da implantação do reino de Deus na Terra. Reafirmava-se a todo instante o pessimismo característico das perspectivas pré-milenaristas: o reino só se estabeleceria após a volta de Jesus. Olhando para o contexto de “depravação” e de “destruição” que se avizinhava, a escatologia pré-milenarista parecia ser a interpretação “viável” para que os fundamentalistas dessem algum sentido para o contexto de “crise” da outrora “América Cristã”.

Era uma época de sexo, drogas e rock’n roll. Mas também era um tempo de profundos questionamentos quanto ao excepcionalismo norte-americano e seus valores. A “terra da liberdade” convivia com a segregação racial; a “terra das oportunidades” era morada de extremas desigualdades sociais e econômicas; a “nação cristã” vivenciava o surgimento de novos valores e novas leis que questionavam o papel da religião na sociedade e a tradição

---

<sup>232</sup> No original: “the most lawless generation of young people in all of history. Their rebellious activities are given front-page billing as they defiantly burn down banks, colleges, and anything else that is an object of their wrath”.

<sup>233</sup> No original: “knows nothing about the thankful spirit of the pilgrims”.

<sup>234</sup> No original: “Our own country’s leaders have lied to us on occasion as well as to the rest of the world”.

<sup>235</sup> No original: “many prominent professor or leading citizens who advocate the overthrow of our government by force and violence”.

moral puritano-avivalista etc. Essa “nação eleita” seria, na verdade, um “sepulcro caiado”, onde a realidade vivida era muito distante dos valores pregados. Tal quadro só reforçava o pessimismo dos fundamentalistas. Se o mundo satanizado estaria fadado à destruição e a redenção se daria somente através de uma intervenção direta divina, a salvação se tornava tão somente individual. Predominava uma concepção sobre o mundo “quase gnóstica: não há nele bem algum.” (SCHWARZ, 1995, p. 524). Um mundo irreparável, sob o domínio do diabo e justificadamente destinado ao inferno. Dessa forma, uma retirada para a esfera privada era acoplada a uma escatologia supramundana que não almejava a transformação do mundo, mas sim sua destruição. Para os fundamentalistas, “a questão da transformação do mundo sempre [...] pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente, adequado à sua condição de salvo” (ALVES, 2005, p. 257). Os verdadeiros fiéis seriam salvos, mas a nação, como um todo, estaria condenada.

Para essa nação, que se desviara dos caminhos do Senhor, o castigo era iminente. Os exemplos das agruras passadas pelos judeus na Bíblia e na história, mostravam que Deus falava sério quando mencionava as terríveis consequências do pecado de um povo. E mesmo o seu “povo eleito” não estaria imune ao sofrimento, às provações e aos castigos. Outro exemplo, além de Israel, que era citado por vários fundamentalistas era o caso de Roma. Lindsey (1970, p. 93) dizia que “estamos saturados da glória que Roma experimentou. Entretanto, ela se desintegrou de dentro para fora; infelizmente, existe na América, hoje, o mesmo declínio moral que levou à derrocada de Roma”.<sup>236</sup> LaHaye (1974, p. 116-117) também falava, com pessimismo, da “podridão moral” da nação: “as tendências blasfemas de nosso país não se limitam à fala, mas também invadiram a arte, a música, a literatura, a educação e, infelizmente, a religião. [...] Não esperem que as coisas melhorem ao nos aproximarmos do tempo do anticristo dos últimos dias”.<sup>237</sup> O chamado dos autores era para que o povo se arrependesse e voltasse para o cristianismo, que havia sido o alicerce sobre o qual essa “grande nação” teria sido erigida. Esse firme alicerce havia sido negligenciado e trocado por outros muito mais frágeis. Lindsey, tal qual Jeremias fazia anunciando a iminência do cativeiro babilônico, decretava o castigo divino para o povo infiel em um futuro próximo.

---

<sup>236</sup> No original: “we are saturated with the glory that was Rome. However, Rome disintegrated from within; unfortunately, there is in America the same trend in moral decay that led to the downfall of Rome”.

<sup>237</sup> No original: “Our nation’s blasphemous tendencies are not limited to speech, however, but have invaded the fields of art, music, literature, education, and sad to say, religion. [...] Don’t expect it to get any better as we approach the Antichrist climate of the last days”.

O diagnóstico era terrível. As expectativas quanto ao futuro, piores ainda. Como – partindo da discussão de Koselleck – experiências e expectativas influenciam-se mutuamente, podemos dizer que o pré-milenarismo tornou-se uma perspectiva em “sintonia” com um momento de profunda desesperança quanto aos rumos do país. E esse pessimismo pré-milenarista encontrou uma caixa de ressonância na sociedade cheia de incertezas e aflita com a possibilidade do holocausto nuclear do final da década de 1960. A ameaça representada pela possibilidade concreta de uma guerra atômica ajudou a sepultar as certezas do futuro como progresso ininterrupto e lançou uma nuvem de desconfiança sobre o porvir. O futuro passou a ser percebido como terror e ameaça. A partir das constatações feitas por Lindsey e LaHaye nos livros examinados, podemos compreender porque eles rejeitavam de forma veemente qualquer ideia de que poderia haver paz e justiça antes da Segunda Vinda de Cristo. Se o pós-milenarismo já era visto como uma impossibilidade nas primeiras décadas do século, para os fundamentalistas do final da década de 1960 ele havia se tornado quase uma “heresia”. A fé secular de que o “espírito das Luzes” “traria felicidade e liberdade, que haveriam de ser alcançadas aceleradamente pela ação humana” (KOSELLECK, 2014, p. 180), teria se mostrado um sonho infantil frente aos sinais de um Armagedom iminente. Para os fundamentalistas nos Estados Unidos, as esperanças de um “Milênio americano” se esvaíam frente à decadência moral, à perda de poder político-militar e às desordens internas do país.

Portanto, a “degradação moral” interna somada às tensões político-militares externas davam conteúdo para a “*jeremiad* fundamentalista” que se articulava nos textos dos autores do “dispensacionalismo pop”: o “povo eleito” havia virado as costas para o “Deus de seus pais” e o castigo seria iminente. Entretanto, lembremos que a *jeremiad* norte-americana, de acordo com Bercovitch, ameaçava o povo com condenação, mas também o relembrava do amor de Deus para com os seus e o Seu compromisso de fazer valer as promessas feitas às primeiras gerações de fiéis: “se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e buscar a minha face, e se desviar dos seus maus caminhos, então eu ouvirei do céu, e perdoarei os seus pecados, e sararei a sua terra” (II Crônicas 7:14). Lindsey dizia que o colapso dos Estados Unidos como potência mundial e como “nação cristã” só poderia ser revertido caso ocorresse um novo avivamento espiritual de proporções nacionais. Isso refletia uma crença herdeira do puritanismo e que foi mantida viva pelos avivamentos e, posteriormente, pelo fundamentalismo: o sucesso material, político e militar andaria lado a lado com a “saúde espiritual” da nação. O almejado reavivamento espiritual que poderia

viabilizar a recuperação moral, política e militar do país parecia ser uma realidade muito distante para que algum otimismo tivesse espaço na retórica fundamentalista.

Mas, apesar dessa percepção fundamentalista de que a “América Cristã” havia se tornado uma espécie de “paraíso perdido”, podemos dizer que os fundamentalistas teriam rompido com seu patriotismo para se tornarem apenas “cidadãos do céu”? Alguns indícios nos levam a acreditar que a crença no excepcionalismo norte-americano e na “relação especial” que Deus teria com aquele país ainda era algo presente, apesar de todo o pessimismo. O anticomunismo que caracterizava o discurso político dos fundamentalistas durante a Guerra Fria era marcado pela constante presença de uma retórica que falava dos Estados Unidos como uma nação cristã que se contrapunha ao projeto de dominação mundial do ateísmo comunista. Essa noção dualista no terreno da política levou vários religiosos a sacralizar o que entendiam como os principais “valores americanos”. Esse e alguns outros exemplos nos levam a crer que o patriotismo continuava presente. Só faltavam as condições para que ele ganhasse espaço. Caso as “condições propícias” se colocassem, ele poderia aflorar novamente, e a luta pela “alma da nação” poderia ser retomada. Veremos isso no próximo capítulo. O sonho da Nova Jerusalém dos Pais Peregrinos ressurgiu de tempos em tempos no imaginário político e religioso dos Estados Unidos. Ele seria o paradigma sempre evocado e aponta, curiosamente, para um reino “para trás”. Desroche diz que, no pensamento milenarista, constantemente vê-se um discurso que fala de um retorno ou de uma repetição de um modelo que existiu anteriormente: “O novo reinado messiânico é uma reedição, adiante, de um regime mais ou menos idêntico, atrás.” (DESROCHE, 1985, p. 100). No discurso de grande parte de religiosos e líderes políticos norte-americanos, o sonho dos pioneiros fundadores parece virar uma mistura de “Paraíso Perdido” e “Reino Messiânico”.

Finalizando, algumas reflexões são importantes para entendermos a dinâmica estabelecida entre crenças escatológicas, práticas políticas e identidade nacional no fundamentalismo norte-americano no momento do *boom* da literatura dispensacionalista. Uma tensão importante a ser observada é aquela entre a crença escatológica (no caso pré-milenarista) e o contexto em que ela é difundida. Nos Estados Unidos do final da década de 1960, o pessimismo dos fundamentalistas seria consequência de sua crença de que o Milênio só ocorreria após o retorno de Jesus? Ou a crença de que somente o retorno de Jesus viabilizaria a implementação de um reino de justiça e paz era mais uma resposta ao contexto (adverso) dos que nela criam do que um desdobramento lógico de um argumento teológico

professado? Outra questão: se uma determinada ordem política e social era demonizada, tal crítica partiria da crença de que haveria uma forma antagônica e “correta” de se tratar tais assuntos? Não havia, entre os fundamentalistas, uma negação da política em si, mas sim da forma “deturpada” como ela se apresentava – assim como acontecia na diferenciação que era feita entre a “falsa” e a “verdadeira” ciência. Por fim, examinando as nossas fontes (textos de Lindsey e LaHaye) podemos perceber que, apesar de advogarem o pré-milenarismo, existem, em seus textos, elementos de fundo pós-milenarista herdeiros da “teoria da nação eleita, da nação redentora” aquela que “revelou-se quase um credo oficial” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 20). A própria frustração dos autores com o “estado das coisas” nos Estados Unidos de sua época refletem, implicitamente, uma expectativa diferenciada que eles possuíam para o seu país. Os Estados Unidos não eram como os outros países que seriam “peões” no grande tabuleiro escatológico. Existiria um papel especial a ser desempenhado pelos norte-americanos no mundo que estaria sendo negligenciado. Caso as condições políticas, sociais e culturais nos Estados Unidos sofressem alguma mudança ou, pelo menos, algum indicativo de mudança, esses elementos escatológicos ligados à noção de excepcionalismo norte-americano poderiam aflorar? Examinaremos esses pontos nos próximos capítulos.

## CAPÍTULO 4

### **(RE)CONSTRUINDO O REINO DE DEUS NA AMÉRICA: TIM LAHAYE, HAL LINDSEY, A DIREITA CRISTÃ E O PRÉ-MILENARISMO POLITIZADO**

*Quero que você imagine uma sociedade onde os membros da Igreja têm domínio sobre as forças do mundo, onde o poder de Satanás é amarrado pelo povo de Deus [...]. Nós vamos ver uma sociedade onde o povo de Deus vai ser o povo mais honrado [...], sem vício de droga [...], os que promovem a pornografia não terão mais qualquer acesso ao público [...], o povo de Deus herda a Terra [...], há um presidente cheio do Espírito Santo na Casa Branca, os homens no Senado e no Congresso são cheios do Espírito Santo e adoram a Jesus e os juízes fazem o mesmo [...]. Deus vai nos colocar em posição de liderança e responsabilidade e nós temos que pensar assim [...] marque minhas palavras, no próximo ano, dentro de uns dois, três, ou quatro anos, nós vamos ver essas coisas acontecerem e que absolutamente nos desnortearão. Glória a Deus!*

*Pat Robertson em 1984<sup>1</sup>*

Se no início da década de 1970 o discurso das lideranças fundamentalistas era marcado por um profundo pessimismo em relação ao presente (e ao futuro) dos Estados Unidos – sendo a única esperança possível o retorno pessoal e imediato de Jesus –, nos primeiros anos da década de 1980 o quadro havia se tornado bem diferente. Se a década de 1960 destacou-se pela luta de igrejas engajadas na ampliação dos direitos civis e, também, pela busca – por uma parcela bem mais reduzida da sociedade –<sup>2</sup> de uma espiritualidade orientalizada, aguardando-se a paz que viria com a Era de Aquário, “nos anos 70 presenciamos um retorno aos valores tradicionais e a uma forma mais conservadora de religiosidade” (SCHWARZ, 1995, p. 481). Tendo como figuras de destaque pastores com grandes recursos financeiros e de mídia, como Jerry Falwell e Pat Robertson, os fundamentalistas começaram a abandonar sua descrença na efetividade da ação política e passaram a se organizar e a agir para “retomar” a “América para Jesus”. As expectativas, antes pessimistas e “apocalípticas”, apontavam agora para a possibilidade de um futuro muito

---

<sup>1</sup> Citação feita por Romeiro (1999, p. 161). De acordo com o autor, a fonte original da citação é: MORIARTY, Michael G. *The New Charismatics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992, p. 164-5 (infelizmente não conseguimos acesso direto ao texto citado).

<sup>2</sup> Como vimos, uma parcela minoritária da sociedade – especialmente intelectuais e universitários – mas que ganhou muito destaque nos meios de comunicação.

mais “agradável” para a “cidade no alto da colina”. A epígrafe acima parece reviver a crença do “Milênio americano” do período dos Grandes Avivamentos. Usando os termos de Koselleck, o que teria mudado no “espaço de experiência” dos fundamentalistas para que seu “horizonte de expectativas” tenha sofrido tal transformação em apenas uma década?

Neste capítulo buscaremos analisar essa transformação do contexto político e religioso norte-americano ao longo da década de 1970 a fim de, no próximo e último capítulo, tentarmos estabelecer algumas hipóteses para entender como importantes lideranças religiosas que criam que o Milênio de paz e felicidade só ocorreria após a volta de Jesus abandonaram a apatia política para se engajar num audacioso projeto de “recristianização” (de cima para baixo) da sociedade norte-americana. Como dito na introdução desse trabalho buscaremos analisar como tais mudanças se refletiram em dois textos da virada da década de 1970 para 1980: *The Battle for The Mind* (1980), de Tim LaHaye, e *The 1980's: Countdown to Armageddon* (1980), de Hal Lindsey. Ambos foram escritos num período de ascensão da Direita Cristã – capitaneada pela *Moral Majority* de Falwell –, do final do governo do democrata Jimmy Carter (1977-1981)<sup>3</sup> e do fortalecimento de setores conservadores da sociedade norte-americana, que ajudariam a levar Ronald Reagan à vitória na eleição presidencial de novembro de 1980.<sup>4</sup> LaHaye e Lindsey permaneceram sendo ardorosos defensores do pré-milenarismo dispensacionista e pré-tribulacionista. Entretanto, a perspectiva dos dois sobre o papel dos Estados Unidos no fim dos tempos abriu-se para possibilidades menos sombrias.

Procuraremos discutir, também, algumas tendências do campo político e religioso norte-americano que nos serão úteis para entender o contexto no qual *The Battle for the Mind* e *The 1980's* foram escritos. Inicialmente, estudaremos a guinada conservadora que ganhou força na política norte-americana durante a década de 1970. O início dessa “onda conservadora”, que acabou por levar ao comando do país um presidente profundamente identificado com tendências conservadoras nos campos da política, economia e religião, teve por base uma constelação heterogênea de pensadores e movimentos. Entre eles destacaremos a chamada Direita Cristã. Buscaremos apresentar o contexto em que ocorreu esse momento de “politização” do fundamentalismo norte-americano, os episódios e “bandeiras” que ajudaram

---

<sup>3</sup> James Earl Carter Jr.

<sup>4</sup> Utilizamos a edição do livro de Lindsey publicada pela editora Bantam em fevereiro de 1981. Entretanto, a primeira edição da obra foi publicada ainda em 1980 pela Westgate Press. Já o livro de LaHaye foi lançado em agosto de 1980.

a mobilizar suas lideranças e, também, a organização de grupos religiosos de atuação política como a *Moral Majority*. Na sequência, analisaremos de maneira mais pormenorizada *The Battle for the Mind*, de LaHaye, especialmente as conexões estabelecidas entre crenças escatológicas, práticas políticas e identidade nacional. Além de permanecer como um dos mais influentes dispensacionalistas do país, LaHaye também teve papel de grande destaque no processo de mobilização política da Direita Cristã nos Estados Unidos. Em seguida, tendo como base as ideias apresentadas por Hal Lindsey em *The 1980's*, faremos uma discussão da perspectiva do autor sobre a aproximação do tempo da volta de Jesus, da política externa norte-americana ainda sob a “sombra” da Guerra Fria e, também, da questão israelense no Oriente Médio. Por fim, veremos como no ambiente que cercou a candidatura e eleição de Ronald Reagan para a presidência dos Estados Unidos em 1980, as principais lideranças fundamentalistas do país, apesar de manterem sua postura pré-milenarista sobre questões escatológicas, tornaram-se aguerridos defensores do engajamento político dos crentes na Bíblia com vistas a recristianizar o país, através da ação política.

#### **4.1 – A ascensão do conservadorismo**

A década de 1970 nos Estados Unidos, especialmente nos seus últimos anos, foi marcada pelo início de uma grande onda de conservadorismo. Perspectivas conservadoras em relação a questões morais, políticas, econômicas e sociais começaram a se impor sobre as tendências liberais que haviam sido hegemônicas nas décadas anteriores. Muito resumidamente, quando falamos em conservadorismo pensamos em uma adesão a certos valores e princípios que deveriam ser conservados e preservados contra toda forma de pensamento ou conjuntura reformista ou revolucionária. De acordo com a perspectiva de Mannheim (1982), o conservador defende a propriedade enquanto tradição, a religião e a comunidade, como também pretende conservar o passado, abrindo-se para mudanças somente quando impreteríveis, sendo estas sempre de cunho reformador. Sua luta é pela conservação de uma “ordem das coisas” que ele julga estar sob ameaça.

Ao longo do século XX, podemos observar períodos de predominância de tendências liberais e outros de preponderância de valores conservadores na história norte-americana.<sup>5</sup> Na

---

<sup>5</sup> Arthur Schlesinger Jr. (1992, p. 29) afirma que a história norte-americana é caracterizada por diferentes ciclos marcados por “uma contínua mudança no posicionamento do país entre o objetivo público e o interesse privado”.

sequência Era Progressista, Warren G. Harding venceu a eleição presidencial de 1920 prometendo uma volta à “normalidade”<sup>6</sup>. Teria chegado a hora de as pessoas se dedicarem ao “lado privado” da vida e deixarem o espaço público a cargo dos valores e instituições tradicionais e da “mão invisível do mercado”. A década de 1920, que precedeu à Grande Depressão, foi marcada por um foco no lado privado, no comércio e no *laissez faire*. A luta por mudanças sociais cedeu espaço à busca pela fortuna e pelo desfrute dos novos confortos proporcionados pela modernidade. Entretanto, as desigualdades sociais que foram se ampliando durante a “corrida aquisitiva” abriram espaço para insatisfações, protestos e demandas por intervenção estatal na economia visando diminuir as disparidades sociais e econômicas. A crise de 1929 veio para “sacramentar” o limite desse período de foco no privado.

As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas por profundas reformas sociais e econômicas impulsionadas pelos programas do *New Deal* do presidente Franklin Delano Roosevelt. É necessário fazer aqui um breve parêntese: relembremos que a noção de “liberal” nos Estados Unidos difere muito da compreensão que se tem do termo na América Latina e mesmo na Europa.<sup>7</sup> De forma geral, ao se falar de uma postura liberal nos Estados Unidos entende-se uma posição mais “progressista”, à esquerda do espectro político. “Quando Roosevelt assumiu, ‘liberal’ era uma categoria adotada por alguns setores do pensamento progressista” (SOUSA, 2013, p. 120). A partir dos anos 1930, o termo passou a ser associado aos apoiadores das políticas de bem estar do *New Deal* que, apesar de não contestarem o

---

Os ciclos com ênfase na ação pública seriam marcados por lutas, reivindicações por reformas e pressões por políticas públicas que teriam por objetivo uma melhoria geral nas condições de vida da população, a diminuição das desigualdades e a ampliação de direitos. O século XX teria se iniciado sob forte influência de uma “perspectiva pública”, impulsionada pelos ideais da Era Progressista. Foi uma época em que “dois presidentes exigentes, Theodore Roosevelt e Woodrow Wilson, exortaram o povo americano a democratizar suas instituições políticas e econômicas [...]” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 34). Esse foi o período do combate aos trustes, da luta pelo direito a voto das mulheres, da difusão dos ideais do *Social Gospel* etc. Entretanto, para Schlesinger Jr. esses ciclos chegariam a um período de desgaste quando a mobilização nacional em torno dessas questões se esvaziaria. “A capacidade de uma nação para empenhar-se em atividade política de alta tensão é limitada” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 30). Apesar de concordarmos com a existência dessa alternância de períodos de ênfase no “público” ou no “privado”, cremos que a noção de “ciclos” é problemática ao tentar “enquadrar” o desenvolvimento da história norte-americana dentro de certas “regras”, não levando em conta as singularidades de cada período.

<sup>6</sup> Mencionando esse retorno à “normalcy”, Harding disse, numa entrevista ao *The New York Times* de 21 de julho de 1920, que “I don’t mean the old order, but a regular steady order of things. I mean normal procedure, the natural way, without excess. Fonte: <<https://coolidgefoundation.org/resources/harding-bibliography/>>. Acesso em 11/01/2017.

<sup>7</sup> No caso brasileiro, por exemplo, quando se fala em liberalismo pensa-se, na maioria das vezes, numa noção de liberalismo econômico caracterizada pelo *laissez faire*, pela defesa do capital privado e pela diminuição da atuação do Estado na economia. Diferentemente da percepção norte-americana, os liberais se caracterizam por uma postura política alinhada à direita.

capitalismo, buscavam combater seus efeitos perversos. Liberdade, para esses liberais, não se limitaria à “liberdade de mercado”.<sup>8</sup> Os anos que se seguiram foram marcados pelo aumento do tamanho do Estado norte-americano, pelo predomínio do Partido Democrata e por um grande “consenso liberal”. Com o sucesso das reformas do *New Deal*, com “uma economia próspera garantindo a rede de proteção social existente [...] e uma oposição forçada a aceitar pelo menos parte do receituário keynesiano” (SOUSA, 2013, p. 14), o pensamento conservador tinha muito pouco espaço e ainda menos adeptos no país.

Na década de 1950, entretanto, apesar da manutenção de uma série de políticas herdadas do *New Deal*, os anos de Eisenhower foram marcados pela preocupação com os interesses privados no campo econômico e, também, com a salvação pessoal das almas, tendo em vista os temores gerados pelas guerras e o sucesso das grandes cruzadas evangelísticas de Billy Graham. Apesar disso, esse período de foco no privado – assim como ocorrera na década de 1920 – havia gestado uma nova onda de insatisfações e clamores por reformas que viriam a explodir, como vimos no capítulo anterior, na década de 1960. Logo no início dessa década, o presidente John F. Kennedy usava constantemente a retórica do “sacrifício do privado em nome do público” que “acabaria condensada e celebrizada na frase inscrita no túmulo do presidente assassinado: ‘Não pergunte o que seu país pode fazer por você, mas o que você pode fazer por seu país’” (AZEVEDO, 2001, p. 126). Já a década de 1970 foi o “palco” da crise e do final melancólico dessa ênfase no “público”. Os anos 1980 teriam início, com a eleição de Ronald Reagan como marco inicial, juntamente com um novo período marcado por uma predominância de perspectivas conservadoras em questões políticas, sociais e morais. Nesse sentido, o período do recorte temporal desta pesquisa (1970-1980) coincide com o ocaso da hegemonia liberal e da ênfase na ação pública e, simultaneamente, com a ascensão de novas forças conservadoras na esfera política, social e religiosa, com seu foco em questões da dinâmica da vida privada.

Na perspectiva conservadora, a década de 1960 não teria colocado em “risco” apenas a “herança cristã” da nação, como bradavam os fundamentalistas. Ela teria sido responsável pela divisão interna do país, pelo “apequenamento” dos Estados Unidos como potência-líder do mundo ocidental e pela desilusão nacional, especialmente da juventude, em relação ao

---

<sup>8</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre a evolução do uso do termo “liberal” na história norte-americana, recomendamos a leitura do terceiro capítulo de: SOUSA, Rodrigo Farias de. *William F. Buckley Jr., National Review e a crítica conservadora ao liberalismo e os direitos civis nos EUA, 1955-1968*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2013

excepcionalismo norte-americano e “sua luta para criar uma civilização melhor no Novo Mundo” (ÁVILA, 2011, p. 261). O conservadorismo, que havia tido um lugar marginal na academia e nas discussões do espaço público norte-americano, retomou espaço não mais como uma “aberração” – como era considerado pelos liberais –, mas como uma perspectiva plausível para se interpretar o mundo e para se pensar o presente e o futuro dos Estados Unidos.

Nosso interesse nesta pesquisa está voltado para a chamada Direita Cristã – que abordaremos mais adiante –, mas é necessário apresentar um brevíssimo panorama da evolução e da configuração dessa nova onda conservadora.<sup>9</sup> Algumas obras que foram lançadas durante as décadas de 1940 e 1950, como *The road to serfdom* (1944), do economista austríaco Friedrich Hayek, e *The conservative mind* (1953), de Russell Kirk, fizeram relativo sucesso na época de suas primeiras edições, mas, a partir da década de 1970, tornaram-se referências importantíssimas para o conservadorismo norte-americano. Tanto a perspectiva econômica liberal clássica e a dura crítica ao socialismo de Hayek quanto a importância da tradição e o chamado à “prudência” em relação a reformas de Kirk tiveram enorme impacto na formação do multifacetado conservadorismo das décadas de 1970 e 1980.

Politicamente, a nova geração de conservadores começou a se organizar em torno do Partido Republicano a partir do momento em que o senador Barry Goldwater conseguiu a indicação para concorrer contra Lyndon Johnson na eleição presidencial de 1964. Goldwater agradou os “discípulos” do pensamento de Hayek ao criticar os programas de bem-estar social desenvolvidos nos governos democratas – como o *New Deal* e o *Fair Deal* – e advogar uma menor intervenção do Estado em questões econômicas. Por outro lado, também ganhou a simpatia de lideranças políticas e religiosas (fundamentalistas principalmente) sulistas devido ao “seu anticomunismo ‘linha dura’ e à sua oposição aos direitos civis” (WILLIAMS, 2010, p. 73).<sup>10</sup> Apesar da derrota para Johnson, a candidatura de Goldwater abriu as portas para a organização de uma base conservadora que pudesse apresentar propostas que pautariam o Partido Republicano e, também, iriam na contramão da hegemonia liberal vigente. Nesse

---

<sup>9</sup> Para uma análise mais detalhada do conservadorismo norte-americano ao longo do século XX, ver: NASH, George H. *The conservative intellectual movement in America since 1945*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1996; SOUSA, Rodrigo Farias de. *William F. Buckley Jr., National Review e a crítica conservadora ao liberalismo e os direitos civis nos EUA, 1955-1968*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2013; FINGUERUT, Ariel. *Entre George W. Bush (2000-2008) e Barack H. Obama (2009): a efetividade da Nova Direita no consenso político norte-americano*. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade Estadual de Campinas.

<sup>10</sup> No original: “his hard-line anticommunism and opposition to civil rights”.

sentido, podemos falar do surgimento de uma nova “safra” de pensadores conservadores que, de acordo com Finguerut (2009, p. 118), se acomodaram em torno de revistas como a *Commentary*<sup>11</sup> e a *The Public Interest* e, também, de organizações como a *Heritage Foundation* (criada em 1973) e outros *think tanks*<sup>12</sup> financiados por milionários interessados no desenvolvimento de ideias e projetos de viés conservador. Tendo como destaques nomes como Irving Kristol, Norman Podhoretz, Leo Strauss, Gertrude Himmelfarb, entre outros, os chamados *neocons* (neoconservadores) dirigiram pesados ataques às políticas de bem-estar social, ao tamanho excessivo do Estado norte-americano, à hegemonia do pensamento liberal nas universidades e meios de comunicação, ao multiculturalismo e à “decadência moral” da sociedade norte-americana. Seus argumentos começaram a encontrar eco no discurso de algumas lideranças do Partido Republicano, como o governador da Califórnia (e futuro presidente) Ronald Reagan.<sup>13</sup>

Os *neocons* eram apenas uma das tendências conservadoras que ganhavam espaço e faziam parte do que ficou conhecido como *new right*,<sup>14</sup> junto com tradicionalistas, anticomunistas e a direita religiosa. Tais grupos conviviam em permanente tensão, mas estavam unidos em sua luta contra os liberais e contra a “geração” dos anos 1960 e tudo o que ela representara. Escrevendo no início da década de 1980, Emory Elliot falava dos resultados dessas críticas conservadoras:

Temos a criação de um mito sobre os anos 60, no qual a mocidade de hoje acredita. A campanha de propaganda da Nova Direita contra os reformistas, os intelectuais e o idealismo político liberal da década de 60 foi notavelmente eficiente. Com um vago conhecimento dos movimentos em prol das reformas sociais e dos direitos civis dos anos 60, os estudantes de hoje acreditam que essa época foi um período obscuro da vida americana, caracterizada pelo uso generalizado de drogas e por uma escalada do amor livre e de divórcios. A crise de Watergate ficou praticamente esquecida,

---

<sup>11</sup> De acordo com Finguerut, o editor da *Commentary*, Elliot Cohen, “propunha reunir intelectuais judeus com o desafio de pensar a cultura americana” (FINGUERUT, 2009, p. 118).

<sup>12</sup> Os *think tanks* são “centros de pesquisa, produção e articulação do conhecimento, [que] exercem diversas funções. A mais conhecida é pautar o debate político por meio da publicação de estudos, artigos de opinião e da participação de seus membros na mídia. A mistura entre pesquisa e *advocacy* faz deles a ponte entre conhecimento e poder. Tornaram-se tão prestigiosos nas últimas décadas que praticamente passaram a representar um novo segmento do sistema político, influenciando a tomada de decisões” (RIGOLIN; HAYASHI, 2012, p. 22).

<sup>13</sup> Apesar dos argumentos dos *neocons* terem sido importantes para Reagan e para a plataforma política do Partido Republicano, é importante lembrar que o futuro presidente norte-americano já era adepto de valores conservadores desde a década de 1960, sendo um grande entusiasta da campanha de Goldwater.

<sup>14</sup> De acordo com Alves Jr. (2013, p. 69): “Podemos definir esta Nova Direita como um conjunto de correntes políticas, religiosas e intelectuais conservadoras que foram sendo construídas e articuladas na sociedade norte-americana ainda no início dos anos 1960, em torno de uma agenda comum, antagônica ao movimento pelos Direitos Civis e o *welfare state*, ganhando corpo enquanto movimento político no final dos anos 1970”.

passando a ser vista como o infeliz resultado do clima de permissividade e imoralidade criado por jovens, mulheres e pelas minorias nos anos 60 (ELLIOT, 1988, p. 130).<sup>15</sup>

Esse pano de fundo é importante para se entender a ressurgência dos fundamentalistas como atores ativos no cenário político norte-americano a partir de meados da década de 1970. Assim como vários movimentos (*beats*, direitos civis etc.) foram gestados na década de 1950 e explodiram na década de 1960, podemos traçar um paralelo sobre o conservadorismo religioso: ele foi alimentando sua rejeição em relação aos liberais durante a década de 1960, começou a se organizar na década de 1970 para, finalmente, conseguir a sua “desforra” no alvorecer dos anos 1980. Como vimos no segundo capítulo, o fundamentalismo sempre foi simpático a ideias conservadoras no campo teológico, social e político. O que consideravam excesso de ingerência do Estado, como programas de assistência social e respostas à luta pelos direitos civis,<sup>16</sup> eram vistos como “coisa de comunista” e, nunca deixando de alfinetar seus inimigos, de teólogos liberais ligados ao *Social Gospel*.

Mas é necessário entender que, para os fundamentalistas, as questões políticas e econômicas tinham importância periférica, não eram o “X” da questão. Se para alguns pensadores do neoconservadorismo o foco principal de seus ataques estava na crítica ao tamanho do Estado e às políticas de bem-estar herdeiras do *New Deal*, o principal ponto da crítica dos religiosos permanecia o mesmo do início do século XX: os Estados Unidos viviam uma profunda crise moral, e os anos 1960 só vieram a confirmar a percepção de que o país que, pensava-se, seria a Nova Jerusalém havia se tornado como Sodoma e Gomorra. Nos termos de Hunter, a “ortodoxia” conservadora havia perdido o *round* da guerra cultural da década de 1960. Entretanto, é importante perceber que, para destacadas lideranças do neoconservadorismo – apesar de serem, em grande parte, judeus e, muitos deles, terem pouca afinidade com questões de fé –, a religião teria um papel fundamental dentro da sociedade ideal imaginada pelos neoconservadores. Segundo Irving Kristol (2011, p. 293), “os três pilares do conservadorismo moderno são a religião, o nacionalismo e o crescimento

---

<sup>15</sup> Arthur Schlesinger Jr. corrobora essa ideia ao fazer sua análise do maciço apoio que Ronald Reagan recebeu da maioria dos jovens norte-americanos: “Os jovens de dezoito a vinte e quatro anos que votaram com entusiasmo em Reagan em 1984, nasceram entre 1960 e 1966. Não têm lembrança dos anos Kennedy e chegaram à conscientização política nos anos – conservadores – de 1980” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 43).

<sup>16</sup> De acordo com Williams (2010, p. 46), “although many postwar liberals viewed civil rights legislation as a way to prevent the spread of communism, southern fundamentalists [...] considered it a communist plot. If civil rights activists were influenced by Marxist ideology, their cause was anti-Christian, regardless of whether they organized in churches or wore clerical collars. Similarly, if civil rights activism caused the nation international embarrassment, it aided the Soviet cause and was therefore contrary to God’s will.

econômico. Destes, a religião é sem dúvida o mais importante, porque é o único poder que pode moldar o caráter das pessoas e regular a motivação.”<sup>17</sup>

#### **4.2 - O “barulho” dos representantes da “maioria silenciosa”: a Direita Cristã**

A história norte-americana no século XX é uma história, entre outros fatores relevantes, do avanço do processo de secularização da sociedade. Com uma exceção ou outra – como a aprovação de leis proibindo o ensino da teoria da evolução no sul do país, por exemplo –, a religião viu seu papel cada vez mais relegado à esfera privada. Deus foi sendo “colocado para fora” das questões políticas, científicas, educacionais e inclusive econômicas. Como visto anteriormente, não houve uma grande diminuição na religiosidade norte-americana, mas ela era, cada vez mais, uma espiritualidade voltada para as “questões interiores” dos indivíduos. Dizia respeito à conversão, ao relacionamento pessoal com Deus e, com o crescimento de expressões pentecostais e pentecostalistas, de busca de experiências místicas com o Espírito Santo. O mundo fora das igrejas e atividades como a política, a economia e as questões jurídicas eram da alçada dos homens e, para os mais pessimistas, de Satanás.

Como vimos no capítulo anterior, o protestantismo fundamentalista continuou presente e mesmo se expandindo em alguns períodos, mas, entre o fim do caso Scopes e meados da década de 1970, “não teve expressão relevante, ou, pelo menos, não despertava muito a atenção dos analistas sociais” (ORO, 1996, p. 75). Ganhava destaque pelas cruzadas evangelísticas e programas de rádio de pregadores populares e pelas, cada vez mais frequentes, manifestações de êxtase religioso nas igrejas pentecostais. Entretanto, até a década de 1970, esse imenso contingente de fiéis permaneceu politicamente desmobilizado e, quando muito, aderiam a um discurso genérico de anticomunismo e patriotismo. Enquanto vários grupos foram às ruas para demandar por mudanças na sociedade norte-americana, os fundamentalistas se fecharam em suas igrejas e ampliaram suas escolas confessionais, um refúgio para as crianças que não seriam ali contaminadas pelo veneno secularizante das

---

<sup>17</sup> No original: “The three pillars of modern conservatism are religious, nationalism, and economic growth. Of these, religion is easily the most important because it is the only power that, in no longer term, can shape people’s character and regulate motivation.”

escolas públicas. Havia um limite para os fundamentalistas em relação ao que era político (profano) e o que era religioso (sagrado).<sup>18</sup>

Durante a década de 1960, os fundamentalistas, extremamente “incomodados” com a efervescência social e com as transformações pelas quais o país passava, começaram a se manifestar de maneira mais aberta em relação a algumas questões de caráter político. John F. Kennedy foi um presidente visto com extrema desconfiança pelos fundamentalistas, que entendiam a eleição de um católico como uma ameaça às tradições protestantes do país. Além disso, consideravam que Kennedy não combatia o comunismo com o vigor devido e, também, seria muito simpático ao nascente movimento pelos direitos civis. Entretanto, seus protestos isolados e desarticulados não conseguiram influenciar as ações dos governos democratas da década de 1960. “Em 1964, eles estavam mais divididos politicamente do que haviam estado em pelo menos vinte anos” (WILLIAMS, 2010, p. 67).<sup>19</sup> Apesar dessa dispersão, os fundamentalistas começaram a se envolver mais nas campanhas políticas, especialmente no sul do país. Assim como outros setores conservadores, várias lideranças fundamentalistas abraçaram a campanha de Goldwater em 1964 como uma grande esperança para pôr fim aos “desmandos” dos democratas e ao avanço das legislações sobre os direitos civis.

No final dos anos 1960, Billy Graham ainda era o mais importante personagem do mundo evangélico norte-americano e, também, um dos mais influentes politicamente. Apesar de sua mensagem focar-se no tradicional apelo evangelical voltado para a salvação das almas e “mudança de vida”, Graham sempre manteve a ameaça comunista na pauta de suas pregações e de seus livros. Na década de 1950, o pastor batista era uma presença constante na Casa Branca durante o governo de Eisenhower. Ele usava de seu prestígio para ter acesso ao poder político enquanto os governantes, especialmente Eisenhower e, posteriormente, Richard Nixon, buscavam estar perto de Graham, uma das figuras mais populares dos Estados Unidos na época. Os políticos norte-americanos estavam cada vez mais conscientes da importância do apoio dos religiosos conservadores tanto para as eleições quanto para a governabilidade. Nixon se apresentava como um cristão devoto, buscou proximidade com

---

<sup>18</sup> Por exemplo, de acordo com Williams (2010, p. 86), “for fundamentalists, preaching against communism and liberalism was part of a Christian minister’s calling, because communism was anti-Christian, but marching for civil rights was ‘meddling’ and consisted nothing more than ‘politics’”.

<sup>19</sup> No original: “By 1964, they were more politically divided than they had been in at least twenty years”.

Billy Graham e, também, tentou atrair lideranças fundamentalistas com seu discurso de manter a lei e a ordem após as convulsões sociais dos anos anteriores.<sup>20</sup>

Apesar desse esforço, Nixon não conseguiu exercer a liderança que pretendia sobre os desorganizados (politicamente falando) líderes fundamentalistas. Nem mesmo Graham conseguiu ser um articulador político capaz de organizar uma mobilização conjunta dos setores evangélicos e fundamentalistas norte-americanos. Apesar de seu sucesso como pregador, ele nunca foi uma unanimidade, e era visto como liberal demais por algumas lideranças fundamentalistas e como fundamentalista demais por lideranças liberais. Publicamente, sua imagem foi muito abalada no início da década de 1970 devido à sua defesa do governo de Richard Nixon. Após o “estouro” do escândalo de Watergate, o pastor das multidões percebeu que Nixon “nunca tinha tido um interesse genuíno em um reavivamento moral e que o presidente havia utilizado Graham como uma mera ferramenta política. Anos mais tarde, o evangelista disse que se sentiu como ‘uma ovelha levada ao matadouro’” (WILLIAMS, 2010, p. 102).<sup>21</sup> Em consequência disso, Graham se afastou da Casa Branca e evitou se envolver em questões políticas nos anos que se seguiram.

Como vimos no segundo capítulo, o fundamentalismo surgiu como uma reação às “ameaças” que a modernidade teológica, científica e nos costumes representava para a religiosidade protestante e os valores morais tradicionais. Essa tendência de se apresentar sempre como uma reação aos “inimigos” da “sociedade cristã” marcou a trajetória do discurso fundamentalista ao longo do século XX. Entretanto, se sua reação caracterizou-se inicialmente por uma atitude de rejeição e “alienação” da ordem política e social secularizada que se afirmava nos Estados Unidos, fechando-se em seu “gueto” e suas instituições, a partir dos primeiros sinais da virada conservadora que ganhava força na década de 1970, uma atitude mais agressiva – porém ainda desorganizada – no espaço público começava a se desenhar. De acordo com E. P. Thompson (1987, p. 34), “em tempos de derrota e apatia de massa, o quietismo ascende, reforçando o fatalismo dos pobres: o cristão sofre no Vale da Humilhação, longe da trepidação dos coches, abandonando a Cidade da Destruição e buscando o caminho para uma espiritual Cidade de Sião”. Por outro lado, “quando o contexto é favorável e surgem as agitações de massa, evidenciam-se melhor as energias ativas da tradição: o Cristão luta

---

<sup>20</sup> Além disso, “each week, White House aides arranged for a different visiting pastor and choir to appear, and they treated both the music and the sermon as politically significant” (WILLIAMS, 2010, p. 94).

<sup>21</sup> No original: “had never had a genuine interest in a moral revival, and he had used Graham merely as a political tool. Years later, the evangelist said that he ‘felt like a sheep led to the slaughter’”.

contra o Demônio no mundo real”. Na perspectiva fundamentalista, o demônio e seus seguidores estariam se tornando cada vez mais poderosos e influentes nos Estados Unidos. O temor sobre os rumos que a nação estaria seguindo só aumentava e, mesmo dentro de seus “bunkers” – igrejas, escolas confessionais, institutos bíblicos etc. –, os fundamentalistas se sentiam extremamente inseguros. Em relação às estruturas de poder e à secularização da sociedade, o tom das críticas dos fundamentalistas começou a ser cada vez menos genérico e passou a estabelecer alvos mais específicos: o governo e o Judiciário.

Uma sociedade pecaminosa geraria instituições pecaminosas que fariam leis pecaminosas. Determinadas ações do governo e decisões do Judiciário, especialmente da Suprema Corte, foram fundamentais para despertar em algumas lideranças fundamentalistas um senso de urgência em relação à necessidade de uma ação política mais direta. Com as já mencionadas limitações impostas à leitura da Bíblia e às orações nas escolas públicas, cresceu a crença de que estaria sendo orquestrada por forças obscuras a intromissão do Estado no sentido de retirar qualquer resquício de cristianismo do país e de criar uma juventude ateuista. E esse discurso ganhou cada vez mais força devido aos “castigos de Deus” pela incredulidade e promiscuidade da nação. Pastores argumentavam que, após o fim da oração nas escolas públicas, o país teria sido tomado por desordens internas, pelo aumento da criminalidade, pela desagregação das famílias – com um grande aumento do número de divórcios e de mães solteiras<sup>22</sup> –, pelos efeitos da crise do Petróleo de 1973 e, inclusive, pela decadência do poderio bélico norte-americano, antes invencível graças à bênção divina, que foi humilhado na Guerra do Vietnã. Os males da nação eram fruto de um processo de dissociação entre moralidade e política. O escândalo *Watergate* só veio a reforçar esse discurso. Havia a necessidade de se colocar Deus novamente nas discussões políticas.

Alguns eventos foram fundamentais nesse “despertamento” dos grupos fundamentalistas para a “necessidade” de uma grande “cruzada” contra a relativização dos valores cristãos na sociedade norte-americana. Um episódio fundamental para o início da mobilização política de várias lideranças fundamentalistas foi a polêmica decisão da Suprema Corte no caso *Roe vs. Wade*, de 1973. Por 7 votos a 2, os juízes da mais alta corte norte-americana declararam “que o ‘direito à privacidade’ das mulheres lhes conferia um direito constitucional ao aborto durante os dois primeiros trimestres da gravidez, até o ponto da

---

<sup>22</sup> Anos mais tarde, as doenças venéreas e, principalmente, a AIDS passaram a ser vistas como castigo divino à “promiscuidade generalizada”.

viabilidade fetal” (WILLIAMS, 2010, p. 116).<sup>23</sup> A partir daí estava declarada a guerra. Aos poucos, o discurso derrotista e de certa conformidade com a “degradação” moral nacional perdeu espaço e os fundamentalistas começaram a se mobilizar no sentido de “resgatar” a influência das virtudes cristãs na sociedade e de combater a “iniquidade” que proliferava na esfera pública. E, para isso, era necessário que os cristãos se organizassem politicamente e pressionassem as autoridades seculares para que a defesa da vida, da moral e dos valores cristãos reocupasse o espaço que havia perdido.

Nas eleições presidenciais de 1976, os temas ligados à moral religiosa, entre eles o direito ao aborto e a fé pessoal dos candidatos, ganharam um grande destaque nos debates. Para os fundamentalistas, era preciso votar em “homens de Deus” para que o Congresso, o Executivo e o Judiciário voltassem a se pautar pelos valores morais do cristianismo. Os republicanos buscaram ao máximo manter o suporte que começaram a receber dos religiosos conservadores durante a década de 1960. Nenhum dos dois principais candidatos republicanos, Gerald Ford e Ronald Reagan, levava uma vida devota ou tinha um maior interesse em questões religiosas. Mas, a partir do momento em que sentiram a necessidade de garantirem os votos dos fundamentalistas, citações a Deus e a à “América Cristã” se tornaram cada vez mais recorrentes em seus discursos. O presidente Gerald Ford, que até o período das primárias republicanas havia dado declarações vagas sobre a questão do aborto, se viu pressionado a se posicionar de maneira mais clara devido ao crescimento da concorrência interna com a candidatura de Ronald Reagan, que apoiava abertamente uma agenda mais conservadora e tinha a simpatia dos movimentos “pró-vida”.<sup>24</sup>

O Partido Democrata, que havia ganhado a antipatia dos fundamentalistas (especialmente do sul) após seu suporte para as legislações sobre direito civil e, também, pela radicalização do discurso mais liberal de alguns de seus integrantes, saiu atrás nessa luta pelos votos dos religiosos mais conservadores. Na questão do aborto, embora não tenham apoiado abertamente nenhuma pauta claramente a favor do direito ao aborto, os democratas, no geral, se opunham à tentativa da aprovação de uma emenda constitucional o proibindo. Por outro lado, às vésperas da eleição de 1976, “os conservadores, em especial os de matriz religiosa,

---

<sup>23</sup> No original: “declared that women’s ‘right to privacy’ gave them a constitutional right to abortion during the first and second trimesters of pregnancy, up to the point of fetal viability”.

<sup>24</sup> Nomenclatura utilizada por grupos que combatem a legalização do aborto. É importante ressaltar que essa luta não era restrita aos fundamentalistas protestantes. As discussões em torno da decisão da Suprema Corte no caso *Roe vs. Wade* aproximou os discursos de lideranças fundamentalistas de alguns de seus velhos adversários: os católicos. A luta contra a legalização do aborto era, inicialmente, uma causa tipicamente católica. Só a partir de meados dos anos 1970, os fundamentalistas passaram a se engajar mais diretamente nessa questão.

vinham se mobilizando para tentar restringir a prática de abortos. A meta deles era conseguir emplacar uma emenda constitucional proibindo o procedimento” (PINHEIRO, 2013, p. 75). Entretanto, apesar desse quadro adverso, um dos primeiros políticos a conseguir capitalizar esse voto religiosamente orientado foi Jimmy Carter. Por mais improvável que pudesse parecer o apoio dos fundamentalistas a um candidato democrata – partido dos contestados presidentes John Kennedy e Lyndon Johnson –, as declarações de Carter sobre sua experiência religiosa e sua autoidentificação como *born again Christian* fizeram com que vários religiosos vissem sua candidatura como uma resposta às suas orações e como a possibilidade de colocar um “homem de Deus” na Casa Branca.<sup>25</sup>

Entretanto, a “lua de mel” entre Carter e os fundamentalistas começou a entrar em crise antes mesmo de sua eleição. Durante a campanha, os posicionamentos do candidato democrata sobre questões morais e espirituais lhe renderam várias “saias-justas” em sua tentativa de agradar, ao mesmo tempo, os liberais democratas e os religiosos conservadores.<sup>26</sup> Apesar da simpatia dos fundamentalistas pelas frequentes referências de Carter à sua experiência de salvação pessoal e à importância dos referenciais cristãos em sua vida, a “exagerada” moderação do democrata em certas questões morais enfurecia parte das lideranças religiosas conservadoras. Especialmente sobre a polêmica relativa ao aborto, os religiosos conservadores (católicos inclusive) sempre questionaram a falta de comprometimento de Carter com a proposta de uma emenda constitucional anti-aborto e suas

---

<sup>25</sup> De acordo com Williams (2010, p. 125), “As a devout Southern Baptist, Carter read the Bible daily, taught a men’s Sunday school class, and faithfully attended church. In his keynote address at the Southern Baptist Convention in June 1976, Bailey Smith, who later became president of the SBC, could not resist including a Carter campaign pitch in his sermon. The United States needed a “born again man in the White House,” Smith said. “And his initials are the same as our Lord’s! [...] His acceptance of the evangelical label implied that born-again Christians had finally clawed their way to the top echelons of American society and had earned a right to be heard”.

<sup>26</sup> Em sua dissertação de mestrado sobre Jimmy Carter, Pedro Portocarrero Pinheiro (2013, p. 84-85) sintetiza essas tensões durante a campanha de Carter em 1976: “A religiosidade de Carter certamente operava para os dois lados: se, por um lado, o ajudava imensamente a conseguir votos no chamado *Bible Belt*, votos que certamente teriam ido para o Partido Republicano (dada a reconfiguração das identidades no campo político norte-americano), por outro, havia se transformado no que Hamilton Jordan chamou certa vez de ‘weirdo factor’: havia entre muitos liberais o temor de que Carter fosse um fundamentalista querendo se passar por ‘moderninho’. As citações de Paul Tillich, Kierkegaard e Reinhold Niebuhr ao longo de sua obra escrita sugeriam uma fé reciocinada, palatável ao gosto da *intelligentsia* liberal. Esta impressão era reforçada pelos posicionamentos moderados de Carter em relação a temas morais caros aos religiosos, como o aborto. No entanto, a desconfiança laica em relação a Carter permanecia um problema ao longo de todo o processo eleitoral, dada a vivacidade da sua experiência religiosa (como costuma ser com os *born again christians* em geral). E, além dos liberais, judeus e alguns católicos também ficavam mal-impressionados com a religiosidade de Carter, já que existia animosidade entre batistas mais fanáticos do Sul em relação a judeus e católicos. Sempre que possível, Carter procurava frisar a ideia de que os batistas eram a favor da separação entre Estado e religião. No entanto, a própria menção ao tema durante a campanha criava suspeitas de que Carter tivesse a intenção de misturar as coisas”.

ambíguas declarações que não deixariam clara sua verdadeira posição.<sup>27</sup> Também era vista como problemática a proximidade de Carter com grupos feministas dentro do Partido Democrata e seu apoio à *Equal Rights Amendment*.<sup>28</sup> Em questões políticas, sociais e econômicas seu posicionamento seria apenas um pouco “menos liberal” que o da maioria dos políticos liberais do Partido Democrata.<sup>29</sup> No campo teológico/religioso, apesar de ser membro de uma igreja da conservadora *Southern Baptist Convention* (SBC), Carter citava recorrentemente teólogos liberais como Tillich e Niebuhr, elogiava reiteradamente a postura de Martin Luther King Jr. e fazia interpretações de passagens bíblicas que divergiam do literalismo bíblico fundamentalista.<sup>30</sup> As relações entre Carter e muitas lideranças fundamentalistas ficou realmente estremecida durante a campanha após a divulgação do conteúdo de uma entrevista dada pelo candidato democrata à revista *Playboy*.<sup>31</sup> A abertura de Carter para esse contato com uma publicação pornográfica e algumas das declarações dadas pelo candidato<sup>32</sup> geraram extremo desconforto para setores conservadores da nascente direita religiosa. Para os religiosos conservadores, “incomodava a própria ideia de que Carter desse uma entrevista para a *Playboy* discutindo suas convicções religiosas. A admissão de ‘adultério mental’<sup>33</sup> também incomodou aos mais hipócritas” (PINHEIRO, 2013, p. 132).

---

<sup>27</sup> Em um encontro realizado com bispos católicos de Iowa, ele afirmou “que, embora fosse contrário a uma emenda constitucional banindo o aborto, também era pessoalmente contrário à prática, e que o governo não deveria fazer nada que encorajasse sua realização. Criticou a própria plataforma de campanha do Partido Democrata, que, segundo ele, desestimulava aqueles que quisessem lutar por uma emenda antiaborto, e que por outro lado não colocaria nenhum obstáculo a que outras pessoas se movessem nesse sentido” (PINHEIRO, 2013, p. 122).

<sup>28</sup> Era uma proposta de emenda à constituição norte-americana que visava garantir a igualdade de direitos entre homens e mulheres. Mesmo tendo sido aprovada pelo Congresso em 1972, ela nunca foi colocada em prática devido à falta do número de ratificações necessárias dos estados. O texto da emenda dizia: “SECTION 1. Equality of rights under the law shall not be denied or abridged by the United States or by any State on account of sex. SECTION 2. The Congress shall have the power to enforce, by appropriate legislation, the provisions of this article. SECTION 3. This amendment shall take effect two years after the date of ratification.”

<sup>29</sup> Em sua já mencionada discussão sobre os ciclos da história norte-americana, Arthur Schlesinger Jr. (1992, p. 36) afirma que Jimmy Carter, apesar de seus posicionamentos liberais sobre vários temas, teve sua pauta política influenciada pelo ciclo privado que ganhava corpo nos Estados Unidos na década de 1970. Carter “tornou-se o mais conservador dos presidentes democratas desde Grover Cleveland, um século antes. Ele ridicularizou o serviço público federal, advogou o mínimo de regulamentação, prometeu equilibrar o orçamento, combateu a inflação com juros altos e recessão e encorajou a intromissão da religião nos negócios públicos” (SCHLESINGER JR., 1992, p. 36).

<sup>30</sup> Por exemplo, Carter “did not know if the Garden of Eden had ever really existed, he told a reporter, and he was not sure that he accepted the Apostle Paul’s injunctions about women’s roles” (WILLIAMS, 2010, p. 125).

<sup>31</sup> Entrevista disponível em: <<http://www.playboy.com/articles/playboy-interview-jimmy-carter>> Acesso em 15/01/2017.

<sup>32</sup> Muitas críticas foram feitas ao “linguajar” utilizado por Carter. Para alguns a utilização do nome de Cristo e da expressão “screw” na mesma frase foi motivo de escândalo: “Christ says, Don’t consider yourself better than someone else because one guy screws a whole bunch of women while the other guy is loyal to his wife”.

<sup>33</sup> Referência à seguinte passagem da entrevista de Carter: “I try not to commit a deliberate sin. I recognize that I’m going to do it anyhow, because I’m human and I’m tempted. And Christ set some almost impossible standards for us. Christ said, ‘I tell you that anyone who looks on a woman with lust has in his heart already

Apesar dessas polêmicas, Carter saiu vitorioso da eleição presidencial, tendo inclusive vencido em todos os estados do sul, com exceção da Virgínia. Para muitos religiosos, a autoidentificação como “cristão renascido” falou mais alto do que as citadas polêmicas. Entretanto, a relação entre o presidente Carter e o conservadorismo religioso foi se tornando insustentável e, no final de seu mandato, as lideranças fundamentalistas estavam entre as mais eloquentes forças de oposição ao seu governo. Os anos Carter foram marcados por intensas *culture wars*, contrapondo os setores mais conservadores àqueles que almejavam criar uma sociedade mais inclusiva e igualitária – como movimentos que buscavam a igualdade de gênero, a promoção de igualdade racial, a defesa da ampliação dos direitos dos homossexuais etc. Nessa batalha, os fundamentalistas entendiam que Carter estava, quase sempre, ao lado de seus adversários. O sentimento era de que o “*born again president*” havia se tornado um inimigo do povo de Deus. Carter mantinha uma linha bem rigorosa de separação entre questões religiosas e questões de Estado. De acordo com Pinheiro (2013, p. 242), “isto gerava muito ressentimento nos grupos evangélicos conservadores que lhe deram votos essenciais para a sua vitória em 1976”. Na agenda do presidente, raramente havia espaço para “encontros com lideranças religiosas conservadoras”. Carter “evitava ir a encontros como o da *National Religious Broadcasters* (NRB); até mesmo os cartões de Natal da Casa Branca não estampavam qualquer imagem considerada de conteúdo religioso”.

Até esse período, os fundamentalistas podiam se queixar dos posicionamentos do presidente, da secularização da sociedade norte-americana e das seguidas “derrotas” que sofriam nas *culture wars*. Entretanto, sua estrutura paralela de escolas, institutos bíblicos, seminários, programas na mídia etc. continuava crescendo e viabilizava sua “sobrevivência” às margens do *mainstream* cultural norte-americano. Entendemos que o momento crucial de modificação da forma de atuação dos fundamentalistas na esfera pública política norte-americana – após anos de sectarismo e incursões ocasionais e desorganizadas em questões de fundo moral e religioso – se deu quando as “ameaças” secularistas não colocavam em risco só a sua idílica “América Cristã” fundada a partir da “fé de nossos pais”. A partir de meados da década de 1970 e, especialmente, durante o governo Carter, havia um temor generalizado entre importantes lideranças fundamentalistas de que o governo federal estaria buscando

---

committed adultery.’ I’ve looked on a lot of women with lust. I’ve committed adultery in my heart many times. This is something that God recognizes I will do—and I have done it—and God forgives me for it. But that doesn’t mean that I condemn someone who not only looks on a woman with lust but who leaves his wife and shacks up with somebody out of wedlock”.

legislar e regular as estruturas organizacionais, educacionais e midiáticas ligadas às igrejas e grupos religiosos conservadores.<sup>34</sup> Temia-se ingerências e fiscalizações sobre o recebimento de doações, limitação de espaço na mídia etc.

Entretanto, esses temores só ganharam corpo e um “caso concreto” a partir das ações do governo federal que tornaram mais rigorosas e exigentes as políticas de isenção fiscal para escolas particulares confessionais. Como vimos, especialmente após a série de decisões da Suprema Corte sobre a inconstitucionalidade das orações e leitura da Bíblia nas escolas públicas, o número de escolas confessionais criadas e administradas por igrejas e organizações fundamentalistas teve um grande crescimento nos Estados Unidos. De acordo com Hartman (2015, p. 85), entre 1965 e 1975 as matrículas em escolas cristãs cresceram 202 por cento e, em 1979, já somavam mais de um milhão de alunos. Para os fundamentalistas, essas escolas seriam um “oásis” onde as crianças poderiam estudar a partir de uma perspectiva cristã e livre dos perigos representados por uma escola pública secular e secularizante e por professores “ateus” que estariam buscando abalar a fé de seus filhos com o ensino da teoria da evolução, educação sexual e outras bandeiras da “falsa ciência”. Além disso, é importante lembrar que o grande polo dessas escolas – assim como a grande massa de igrejas fundamentalistas – se encontrava no sul, um sul que ainda tentava digerir o fim do sistema de segregação racial. O período de grande crescimento das escolas cristãs citado por Hartman – 1965-1975 – coincidiu com o momento de dessegregação das escolas públicas. Se nas escolas públicas a convivência com os negros havia se tornado obrigatória, o mesmo não seria necessariamente verdade nas escolas particulares. Obviamente, o governo federal percebeu essa tendência e criou uma série de dispositivos para impedir essa prática:

Entre 1970 e 1978, novas leis buscaram interferir nas escolas privadas de cunho religioso, tocando em temas importantes para os fundamentalistas, como a isenção de impostos e a proibição de segregação racial. [...] Em 1970, o governo federal, através da *Internal Revenue Service* (IRS), proibiu a isenção fiscal para escolas privadas que impusessem algum tipo de discriminação racial ao corpo discente. Em 1975, a IRS implementou uma regra adicional, obrigando as escolas particulares a divulgarem suas políticas não discriminatórias. Em 21 de agosto de 1978, a IRS foi mais além, e passou a considerar como discriminatórias, as escolas que possuíssem um número pequeno de minorias étnicas entre seus alunos (ALVES JR., 2015, p. 116).

---

<sup>34</sup> De acordo com Williams (2010, p. 163), “evangelicals felt that the federal government remained hostile to their interests. As their enterprises grew, evangelicals added a concern about federal regulation to their standard litany of complaints”.

Apesar desse “endurecimento” na legislação ter sido iniciado no governo Nixon e prosseguido no governo de Gerald Ford, a “antipatia” que vinha sendo nutrida por líderes fundamentalistas em relação a Carter desde o período da campanha de 1976 fez com que ele “capitalizasse” toda a fúria fundamentalista. A ação do IRS em 1978, tentando impor cotas mínimas de minorias raciais nas escolas privadas para que essas pudessem usufruir de isenções fiscais, foi o estopim de uma nova “cruzada” fundamentalista na arena política. Com essa atitude, o governo Carter acabou por gerar uma mobilização e organização política sem precedentes das escolas cristãs e das lideranças fundamentalistas. O baque financeiro para as escolas – que, além de uma “alternativa cristã” às escolas públicas, significavam uma enorme fonte de renda para os pastores e igrejas que as mantinham – seria terrível. Se o fundamentalismo conseguia se refugiar em suas “ilhas de santidade” – suas igrejas e suas escolas – nas décadas anteriores, agora, com o governo interferindo e prejudicando o funcionamento de suas instituições educacionais, não havia outra opção senão buscar combater esses governos “iníquos” não mais apenas com orações e pregações.

As administrações das escolas cristãs protestaram contra as ações do IRS afirmando que nunca negaram aos afrodescendentes o direito de passar pelo devido exame de admissão e que havia negros – na verdade, em número reduzidíssimo – em suas escolas. Do lado do governo, o entendimento era de que essas escolas não faziam nenhum esforço para atrair estudantes negros, cujos pais temiam matriculá-los em instituições administradas por brancos conservadores que, até poucos anos antes, defendiam abertamente o sistema de segregação racial. Ao invés de cederem à nova política da IRS e promoverem ações que incentivassem a presença de negros em suas escolas, as direções das escolas e as lideranças fundamentalistas fizeram um imenso *lobby* em Washington para tentar “derrubar” a nova política do IRS. Tendo à sua frente Robert J. Billings, diretor de uma escola batista de Indiana, foi fundada a *Christian School Action* – que mais tarde seria transformada em *National Christian Action Coalition* (NCAC) – em 1978, uma organização que, num primeiro momento, buscava deter a ingerência estatal nas escolas através de ações políticas. Billings, que já era uma figura conhecida entre os responsáveis pelas escolas cristãs graças ao seu *A Guide to the Christian School* (1971), não era nenhum neófito no terreno da política. Ele, inclusive, havia sido candidato pelo Partido Republicano a deputado em 1976, sem sucesso. O racismo presente nas igrejas conservadoras do sul foi escondido “debaixo do tapete” e o discurso de Billings e outras lideranças fundamentalistas era de que o governo estaria buscando, com a desculpa de impedir a discriminação racial, obstruir a educação cristã e impor sua filosofia secular às

crianças (MARTIN, 1996, p. 169). Espalhava-se a ameaça de que, mesmo nas escolas particulares ligadas às igrejas, as crianças não teriam espaço para orações e leitura da Bíblia e entrariam em contato com o darwinismo, com o feminismo e com uma moral sexual mais flexível. A campanha capitaneada por Billings em defesa das *christian schools* obteve uma grande adesão e, ao final da “batalha”, os fundamentalistas saíram fortalecidos: a IRS cedeu às pressões e recuou em seu plano.

O *lobby* pela autonomia das escolas cristãs mostrou aos líderes fundamentalistas o poder que poderiam exercer caso estivessem organizados e com seus discursos “afinados”. Billings declarou que “a controvérsia com a IRS fez mais pela união dos cristãos do que qualquer homem desde o apóstolo Paulo” (WILLIAMS, 2010, p. 164).<sup>35</sup> Relativizando um pouco a abrangência do termo “cristãos”, podemos dizer que Billings tinha certa razão. Como vimos, as lideranças religiosas conservadoras já vinham dando manifestações de força e de poder de pressão no espaço público (como no caso do aborto), mas, até aquele momento, faltava organização e lideranças claras que dessem foco e coesão ao movimento para defender seus interesses e valores. Como força dispersa e diluída em várias denominações e diversas lideranças locais, os fundamentalistas tinham dificuldades para se organizar ou mesmo para construir um discurso político comum. Após derrotar a IRS, o quadro alterou-se e as lideranças fundamentalistas decidiram não mais retirar sua “máquina de guerra” do campo político.

Perplexos com a “bancarota moral” do país na década de 1960, indignados com as decisões da Suprema Corte e inconformados com a intromissão do governo em suas escolas – refúgios para seus jovens e fontes de recursos para suas lideranças –, os fundamentalistas buscavam maneiras de passar do seu tradicional protesto sociocultural para uma militância política aguerrida. Entretanto, havia a necessidade de transformar essas mobilizações passageiras e motivadas por algum episódio polêmico (*Roe vs. Wade*, a polêmica com o IRS etc.) em uma organização sistemática e permanente de defesa dos interesses dos cristãos conservadores. Como articular discursos e interesses que iriam da escola de Billings em Indiana, às organizações fundamentalistas do sul da Califórnia, passando pelos líderes de pequenas igrejas do interior dos estados do *Bible Belt*? A ferramenta que viria a viabilizar uma nova dinâmica de atuação e organização dos fundamentalistas foi o uso da mídia. Desde

---

<sup>35</sup> No original: “the IRS controversy had ‘done more to bring Christians together than any man since the Apostle Paul’”.

a década de 1920, o rádio já vinha sendo utilizado pelos religiosos nos Estados Unidos, e os fundamentalistas não eram exceção. Para o fundamentalismo, “o rádio foi crucial para unir culturalmente uma congregação de fiéis dispersos no espaço geográfico, estabelecendo temas e agendas em comum” (BELLOTTI, 2008, p. 56). A partir da entrada dos pastores e evangelistas na televisão, o poder da mídia religiosa ganhou outra dimensão. O uso religioso dos meios de comunicação veio a criar várias celebridades como Oral Roberts, Jim Bakker e Rex Humbard, que atraíam a audiência de milhões de telespectadores e arrecadavam milhões de dólares em doações para a manutenção de seus programas e de seus ministérios evangelísticos. Tornaram-se grandes fenômenos de mídia e imensas potências financeiras. “Em 1980, quando o movimento estava começando a se firmar, estimava-se que 130 milhões de americanos assistiam a um programa religioso na televisão semanalmente” (ELLIOT, 1988, p. 126).

No final da década de 1970, um dos mais famosos e influentes televangelistas norte-americanos era o pastor batista Jerry Falwell. Ele era pastor de uma enorme igreja<sup>36</sup> na cidade de Lynchburg na Virgínia e, de acordo com Elliot (1988, p. 125), no começo da década de 1980 seu programa *Old Time Gospel Hour* era “transmitido por 324 estações de televisão, visto por 50 milhões de espectadores, e disp[unha] de um orçamento de um milhão de dólares semanais”. Já tendo se firmado como um dos mais populares pregadores norte-americanos, Falwell progressivamente fez a passagem de um discurso sectário de afastamento das “coisas do mundo”<sup>37</sup> para pregações e declarações sobre a necessidade trazer os Estados Unidos de volta à pureza moral e a seus fundamentos cristãos, mesmo que fosse necessário para isso agir por canais políticos. Em 1976, ele fazia parte do grupo de lideranças fundamentalistas que se opunham abertamente à candidatura de Jimmy Carter. Ele teceu duras críticas aos posicionamentos políticos e à falta de “postura” cristã “legítima” do candidato. Os comentários foram tão negativos que a campanha de Carter exigiu direito de resposta no programa. Isso teria feito Falwell perceber que poderia se tornar uma figura realmente importante na vida política nacional norte-americana. E não era apenas ele que tinha

---

<sup>36</sup> “In the early 1970s, Falwell had grown his church into one of the nation’s largest, with a weekly attendance numbering in the thousands” (WILLIAMS, 2010, p. 127).

<sup>37</sup> Na época da luta pelos direitos civis, se declarou a favor à participação da Igreja nesse tipo de movimento. Criticando os teólogos e pastores liberais que estariam incentivando as manifestações pró direitos civis, Williams (2010, p. 86) diz que “Falwell’s denunciation of all ministerial political activity – a position that he would later come to regret – was a sign of his desperation as he searched for an excuse to condemn the liberal clergy’s participation in civil rights marches. ‘Believing the Bible as I do, I would find it impossible to stop preaching the pure saving gospel of Jesus Christ, and begin doing anything else – including fighting Communism, or participating in civil rights reforms’, he announced in March 1965 in a sermon titled ‘Ministers and Marches.’ ‘Preachers are not called to be politicians but to be soul winners’” (WILLIAMS, 2010, p. 86).

percepção desse potencial. Sem nenhum grande líder político a quem seguir desde William Jennings Bryan, muitos fundamentalistas criam na necessidade de se ter uma liderança, uma “voz” que falasse em nome de seus interesses.

Em 1979, Billings convidou Falwell para uma reunião na qual estavam presentes outras lideranças religiosas conservadoras.<sup>38</sup> No pensamento deles, os verdadeiros crentes no Senhor Jesus Cristo não poderiam mais assistir de braços cruzados a decadência da *nation under God* que estaria sendo fomentada pela geração dos anos sessenta e por governos ímpios. A América deveria voltar para os trilhos de seu caminho rumo ao futuro luminoso. Cientes disso e colocando a herança cristã como a principal base sobre a qual essa nação-exemplo teria sido construída, eles buscaram direcionar seu discurso ao que chamavam de “maioria silenciosa”. No entendimento dessas lideranças conservadoras, a grande maioria dos norte-americanos também via com desconforto os rumos políticos e morais do país. Entretanto, essa maioria estaria desmobilizada: apenas lamentava o fato e não agia politicamente para tentar reverter a situação. Com o intuito de criar um instrumento para transformar o descontentamento em prática política, Billings, Falwell e os demais presentes na citada reunião fundaram uma organização política chamada Maioria Moral (*Moral Majority*), “cuja função seria a de registrar novos eleitores, informar e mobilizar as pessoas, levando-as para o debate político com suas principais bandeiras em defesa da vida, da moral, da pátria e do Estado de Israel, influenciando assim as eleições, e principalmente o Partido Republicano” (FINGUERUT, 2009, p. 122). Falwell se tornou o porta-voz da organização<sup>39</sup> e Billings o seu secretário-executivo e um dos principais responsáveis pela organização de *lobbies* fundamentalistas em Washington.

Rapidamente a *Christian Right*,<sup>40</sup> da qual a Maioria Moral seria a principal organização, se tornou uma grande força política nos EUA e tinha como principais bandeiras: a defesa dos “valores da família” (o que incluía a oposição ao aborto em qualquer caso, o combate à expansão dos direitos dos homossexuais e, também, a restrição à pornografia); a volta da prática das orações e o ensino do criacionismo nas escolas públicas; o combate à

---

<sup>38</sup> Paul Weyrich, Howard Phillips, Richard Viguerie e Ed McAteer.

<sup>39</sup> Sobre a militância política e religiosa de Jerry Falwell ver: HARDING, Susan Friend. *The book of Jerry Falwell*. Princeton: Princeton University Press, 2000; WINTERS, Maichael Sean. *God's Right Hand: How Jerry Falwell Made God a Republican and Baptized the American Right*. New York: Harper One, 2012.

<sup>40</sup> Entre a segunda metade da década de 1970 e a primeira metade da década de 1980, surgiram vários grupos de organização política defendendo as bandeiras da direita cristã. Entre eles: *Focus on the family*, *Concerned Women for America*, *Family Research Council*, *Eagle Forum*, *Traditional Values Coalition*, *Citizens for Excellence in Education*, entre vários outros.

disseminação do comunismo juntamente com uma defesa de cunho patriótico ferrenha do capitalismo e do “modo de vida” americano; uma posição extremamente crítica às políticas de bem-estar social; a defesa de uma postura Pró-Israel por parte do governo norte-americano (como veremos adiante, um posicionamento influenciado pela força do dispensacionalismo), entre outras.

Esse movimento acabaria se tornando uma importante base popular para o conservadorismo e para o Partido Republicano, que, com as seguidas decepções dos fundamentalistas com os governos democratas, acabou recebendo a simpatia e tornando-se o abrigo partidário das lideranças da Direita Cristã.<sup>41</sup> As camadas populares, especialmente do sul dos Estados Unidos, não liam os textos de Leo Strauss ou Irving Kristol, mas assistiam aos programas de Jerry Falwell e a partir dali assimilavam os discursos moralizantes e também “aprendiam” a criticar as políticas sociais do governo. Com sua força crescente, a Maioria Moral se mobilizava no sentido de cadastrar eleitores, apoiar candidatos que abraçassem suas bandeiras e trabalhar contra as candidaturas de políticos que consideravam liberais e “inimigos da família”. Muitos dos “inimigos” sofriam uma espécie de “macartismo moral”.<sup>42</sup> A Maioria Moral e as diversas organizações da Direita Cristã também souberam se organizar para atuar no Congresso como grandes *lobbies* para aprovar projetos de seu interesse e para impedir a tramitação e aprovação de leis “anticristãs”.

Em 1980, Falwell publicou uma espécie de “manifesto” da Maioria Moral intitulado *Listen America!* O livro falava de temas caros ao fundamentalismo e, também, ao conservadorismo tanto religioso quanto político. *Listen America!* tem capítulos sobre a “herança” de liberdade legada pelos Pais Fundadores, o excepcionalismo do experimento norte-americano, o perigo do avanço comunista, os males das políticas de bem-estar social, as ameaças à família, a decadência moral da sociedade norte-americana etc. Mas o livro não é apenas um “vale de lágrimas”. Diferentemente do pessimismo que marcava, por exemplo, livros como *The Late Great Planet Earth*, o texto de Falwell falava da necessidade de os cristãos agirem e, também, falava dos valores e políticas que deveriam ser defendidos. Em vários momentos o capitalismo recebeu uma confirmação divina:

---

<sup>41</sup> Cf. WILLIAMS, Daniel K. *God's own party: the making of the Christian Right*. New York: Oxford University Press, 2010.

<sup>42</sup> Walter Mondale, vice-presidente durante o governo Carter e candidato democrata à presidência em 1984, por exemplo, foi “acusado” diversas vezes de ser homossexual.

O sistema de livre iniciativa está claramente esboçado no livro de Provérbios na Bíblia. Jesus Cristo deixou claro que a ética do trabalho fazia parte de seu plano para o homem. A propriedade privada é bíblica. A concorrência nos negócios é bíblica. Uma administração de negócios ambiciosa e de sucesso está claramente esboçada como parte do plano de Deus para Seu povo (FALWELL, 1980, p.13).<sup>43</sup>

Não é nosso objetivo aqui analisar com maior profundidade o texto de Falwell. Só gostaríamos de observar a parte final do primeiro capítulo onde ele sintetizava, numa espécie de *jeremiad*, o discurso básico de todo o conservadorismo religioso que estava em efervescência no fim da década de 1970. Inicialmente Falwell falava do pecado da nação e do ambiente anticristão nos quais os jovens norte-americanos estavam sendo educados: as escolas públicas, orientadas por uma perspectiva humanista e secularizante, afastavam os jovens de Deus, ensinavam que a Bíblia era apenas mais um livro de literatura como outro qualquer e inculcavam nos jovens a ideia de que não haveria absolutos no mundo atual. Além disso, as políticas sociais de bem-estar do governo, inspiradas, segundo Falwell, pelo socialismo, mostravam aos jovens que o trabalho duro não era mais necessário, dado que o governo incentivava a ociosidade com suas políticas sociais. Na manutenção do então estado de coisas, apenas nuvens negras poderiam ser vistas no horizonte. O país precisava passar por um verdadeiro *revival* para reverter essa situação de trevas. E esse “despertar espiritual” deveria ir da base até os mais altos cargos da nação. Uma “vida de santidade” não deveria ser uma realidade apenas para os *born again christians* espalhados pelas igrejas evangélicas. A maioria silenciosa queria um Congresso, um Judiciário e mesmo um presidente que tivessem compromisso com os valores do Evangelho e com a moralidade cristã. Nas palavras de Falwell (1980, p. 19): “Eu acredito que os americanos desejam ver este país voltar às suas origens, voltar aos valores, voltar à moralidade bíblica, voltar à sensibilidade, e voltar ao patriotismo. Os americanos estão à procura de liderança e orientação”.<sup>44</sup> Por fim, *Listen America!*, bem na tradição *jeremiad*, conclamava os destinatários do texto à ação no sentido de reverter o quadro de abominações. Assim, novamente, “de destinados à queda, os norte-americanos poderiam se autoproclamar peculiares, escolhidos não só para ganhar a vida eterna, mas para uma missão na terra” (AZEVEDO, 2007, p. 28-29). Se o país retornasse à “sanidade moral”, a crise e a condenação iminente transformar-se-iam em bênção divinas.

---

<sup>43</sup> No original: “The free-enterprise system is clearly outlined in the Book of Proverbs in the Bible. Jesus Christ made it clear that the work ethic was a part of His plan for man. Ownership of property is biblical. Competition in business is biblical. Ambitious and successful business management is clearly outlined as a part of God’s plan for His people”.

<sup>44</sup> No original: “I believe that Americans want to see this country come back to basics, back to values, back to biblical morality, back to sensibility, and back to patriotism. Americans are looking for leadership and guidance”.

### 4.3 - Tim LaHaye: travando a “batalha pelas mentes” no fim dos tempos

Jerry Falwell era o principal porta-voz da Maioria Moral, mas ele estava amparado por um pequeno mas extremamente influente comitê de importantes pastores e lideranças conservadoras. Um dos principais coordenadores da Maioria Moral e uma de suas lideranças mais destacadas era o pastor dispensacionalista<sup>45</sup> Tim LaHaye. Além de estar à frente de uma enorme igreja batista – *Scott Memorial Baptist Church* – em San Diego, possuir um programa de televisão em rede nacional e ser autor de livros de grande sucesso, LaHaye já era, desde meados da década de 1970, um dos principais articuladores do movimento em torno da criação de escolas cristãs. Na Califórnia, ele foi responsável pela implantação de doze escolas cristãs, entre elas o *Christian Heritage College* e, também, o *Institute for Creation Research*, que procurava difundir o “criacionismo científico”.

Apesar de uma grande base de apoio aos fundamentalistas estar na região chamada de *Bible Belt*, é importante salientar que a influência das principais lideranças fundamentalistas da década de 1970 se estendia também por outras regiões do país. Tim LaHaye concentrava seu ministério em uma das regiões do chamado *Sun Belt* norte-americano, região que acolheu com grande fervor a mensagem do novo conservadorismo religioso. De acordo com Alves Jr. (2015), o sul da Califórnia recebeu, durante as décadas de 1930 e 1940, grandes levas de imigrantes sulistas em busca de trabalho. Após experiências pastoreando igrejas na área rural da Carolina do Sul e em Minneapolis, LaHaye chegou a San Diego em 1956 e – apesar de conviver com liberalismo nos costumes que marcou as grandes cidades da Califórnia durante a década de 1960 – conseguiu uma grande base de apoio de fiéis com sua formação religiosa e moral muito ligada à tradição fundamentalista do sul do país.

Antes da fundação da Maioria Moral, LaHaye já havia feito algumas “incursões” no campo político. Apesar de, segundo Williams (2010, p. 73), ter se interessado muito pouco por questões políticas antes de sua chegada a San Diego, a partir de meados da década de 1960 “LaHaye passou a se envolver no emergente movimento conservador que estava profundamente desconfiado do comunismo, dos gastos com políticas de bem-estar social e da

---

<sup>45</sup> É importante frisar que o próprio Falwell também era adepto das teorias dispensacionalistas. Veremos isso mais adiante.

permissividade cultural e que via Barry Goldwater como um herói”.<sup>46</sup> Antes das primárias do Partido Republicano na Califórnia para a escolha do candidato à presidência nas eleições de 1964, LaHaye tentou mobilizar alguns pastores para que apoiassem Goldwater, que concorria contra o liberal e “moralmente condenável” governador de Nova Iorque Nelson Rockefeller.<sup>47</sup> Em 1966, LaHaye foi um dos fundadores da *California League Enlisting Action Now* (CLEAN), uma organização que buscava combater a produção e a distribuição de material pornográfico no estado. Apesar do pouco sucesso da CLEAN, ela ganhou o apoio do conservador pré-candidato republicano ao governo do estado: o ex-ator Ronald Reagan. LaHaye manteve uma boa relação com Reagan e exaltava os feitos de sua administração na Califórnia. Em 1980, às vésperas da eleição que levaria Reagan à Casa Branca, LaHaye (1980, p. 155) dizia que “Ronald Reagan foi governador do maior estado da União por oito anos, 1967 a 1974, onde ele reduziu o tamanho do governo, dos programas de bem-estar social e do desperdício, deixando o estado com mais de 500 milhões de dólares em caixa”.<sup>48</sup>

Se Reagan era visto com enorme simpatia por LaHaye, o mesmo não se pode dizer de seu oponente nas eleições de 1980: o à época ainda presidente Jimmy Carter. LaHaye acusava Carter de ser um cristão omissivo e aliado dos inimigos do Evangelho e da “boa moral”. Carter teria traído o voto de milhões de *born again christians* que criam que o presidente “renascido” seria uma importante ferramenta para “re-cristianizar” a cultura norte-americana. Ao invés disso, ele teria se unido a liberais, feministas, homossexuais etc. e aberto a estrutura governamental norte-americana para o usufruto de grupos humanistas e “anticristãos”. LaHaye visitou Carter junto com uma delegação de pastores fundamentalistas – entre eles Jerry Falwell – com o objetivo de pressionar o presidente para que este se posicionasse contra a legalização do aborto, a *Equal Rights Amendment*, entre outros temas. As respostas de Carter não agradaram ao grupo e, de acordo com Morone (2003, p. 453), quando “Tim LaHaye deixou o gabinete do presidente, ele inclinou sua cabeça e orou: ‘Deus, precisamos

---

<sup>46</sup> No original: “LaHaye became involved in an emerging conservative movement that was deeply suspicious of communism, social welfare spending, and cultural permissiveness, and that viewed Barry Goldwater as a hero”.

<sup>47</sup> “LaHaye sent a letter to evangelical pastors throughout California, urging them to vote against Rockefeller. ‘A wife stealer, who divorced his wife of 30 years, broke up another man’s home, and took a mother from her four children, stands a good chance to win the approval of Republican voters in California,’ LaHaye wrote. ‘If he is elected it will be the same as public approval of his wicked actions, and [it will] help to skyrocket our divorce rate.’ He announced that he intended to deliver a Sunday morning sermon against Rockefeller, and urged other pastors to do the same. ‘The cost of being silent is just too great!’ he warned”. (WILLIAMS, 2010, p. 73)

<sup>48</sup> No original: “Ronald Reagan had been the governor of the largest state in the union for eight years, 1967-1974, where he reduced the size of government, welfare, and waste, leaving the state with over 500 million dollars in its treasury”.

tirar esse homem da Casa Branca e colocar aqui alguém que seja incisivo na busca pela restauração dos valores morais tradicionais”.<sup>49</sup> Em 1980, LaHaye escreveu:

Pessoalmente, eu prefiro eleger um homem comprometido com a moralidade bíblica do que um que diz em alta voz que é um cristão renascido, mas se recusa a deixar clara sua posição moral. Por exemplo, nós temos acompanhado a presidência de um líder que se proclama cristão renascido, mas que se cercou de assessores imorais ou amorais durante sua campanha. Após sua eleição, ele nomeou a maioria dessas pessoas para compor seu gabinete, juntamente com uma longa relação de humanistas, que o representam na administração de seu governo. Pelo que sabemos, ele não nomeou nenhum cristão renascido, ou mesmo um pro-moralista mais agressivo para nenhum cargo importante. Os homens podem ser melhor julgados por suas companhias e pelos conselheiros que escolhem do que por declarações de fé politicamente motivadas (LAHAYE, 1980, p. 232).<sup>50</sup>

LaHaye se tornou uma das mais importantes lideranças do processo de politização do discurso fundamentalista no final da década de 1970 e início da década de 1980. Foi um dos apoiadores de primeira hora dos posicionamentos de Jerry Falwell e, junto com ele, foi um dos fundadores da Maioria Moral. Antes da Maioria Moral, LaHaye já havia fundado junto com sua esposa Beverly, em 1978, a organização *Concerned Women for America*, que tinha por objetivo organizar as mulheres que combatiam as ideias feministas “anticristãs” e a *Equal Rights Amendment*.<sup>51</sup> Ele também apoiava uma série de outras associações que se definiam como *pro-moral*, *pro-family* e *pro-life*. No final da década de 1970, LaHaye, assim como grande parte da Direita Cristã, foi impactado pelos livros de Francis Schaeffer. Missionário presbiteriano com um trabalho voltado para a juventude com sede na Suíça, Schaeffer não era adepto de ideias dispensacionalistas (inclusive tinha pouco interesse por questões escatológicas) e permanecia muito fiel a um calvinismo mais ortodoxo de linhagem *scotch-*

---

<sup>49</sup> No original: “as the Reverend Tim LaHaye left the president’s office he bowed his head and prayed: ‘God, we have got to get this man out of the White House and get someone in here who will be aggressive about bringing back traditional moral values’”.

<sup>50</sup> No original: “Personally, I would rather elect a man committed to biblical morality than one who loudly proclaims that he is a born-again Christian but refuses to define his moral position. For example, we have witnessed the presidency of a self-acknowledged, born-again leader who surrounded himself with amoral or immoral promoters during his campaign. When elected, he appointed most of these same people to office, together with a long list of humanists, who represent him in the administration of his government. As far as we know, he did not appoint one born-again Christian, or even an aggressive pro-moralist, to any major office. Men can be judged better by the company they keep and the kind of advisors they select than by their politically motivated statements of faith”.

<sup>51</sup> Comentando sobre um talk show onde a presença de líderes feministas era constante, LaHaye dizia que “Spokeswomen asked to represent the American homemaker have commented, for instance, that ‘Homemaking is a bore’. Why do they ask that of the humanista representative of a feminist organization? How would she know? She never married or had children. But that is not pointed out on the show, because it might spoil her chance to promote her cause on national TV” (LAHAYE, 1980, p. 157). De acordo com Williams (2010, p. 145), após cinco anos de sua fundação, a *Concerned Women for America* já possuía cerca de meio milhão de membros e um “lobbying office” em Washington.

*irish*. Ele não se encaixava muito bem no estereótipo do fundamentalista “padrão”. Apesar disso, seus livros, especialmente *How Should We Then Live?*, de 1976, fizeram enorme sucesso e ajudaram a consolidar um discurso que seria popularizado por pastores midiáticos como Falwell e LaHaye: a sociedade norte-americana estaria em decadência pois os valores cristãos nos quais havia sido fundada estariam sendo trocados por uma ideologia humanista, secularista e ateia. Um sinal claro disso teria sido a legalização da prática do aborto.<sup>52</sup> Era necessário, para Schaeffer, que os verdadeiros cristãos tomassem consciência disso e se mobilizassem para essa *culture war* pela “alma da nação”.



Figura 15 - Encontro entre Tim LaHaye e Jerry Falwell.<sup>53</sup>

Schaeffer forneceu à Maioria Moral um discurso articulado e um inimigo a ser combatido: o humanismo secular. As ideias e o “chamado para a batalha” de Schaeffer foram absorvidos pelas lideranças da Maioria Moral e ganharam ainda maior circulação na voz e nos textos (especialmente o já citado *Listen America!*) de Jerry Falwell e, também, num livro que se tornou uma das principais obras de referência para a Direita Cristã: *The Battle for the Mind*,

---

<sup>52</sup> Se a luta contra a legalização do aborto era, inicialmente, uma luta muito característica de setores da Igreja Católica, os argumentos de Schaeffer foram fundamentais para mobilizar lideranças fundamentalistas para essa questão. De acordo com Williams (2010, p. 155-156), “Jerry Falwell had occasionally preached against abortion in the mid-1970s, but after reading one of Francis Schaeffer’s articles on the issue, he embarked on a pro-life campaign in 1978 with a nationally televised sermon, a book, and a fund-raising letter that focused on abortion”.

<sup>53</sup> Imagem disponível em: < [http://www.liberty.edu/archives/public/photos/198001xx\\_0135.jpg](http://www.liberty.edu/archives/public/photos/198001xx_0135.jpg)>. Acesso em 19/01/2017.

de Tim LaHaye, cuja primeira edição foi publicada em agosto de 1980. O livro foi dedicado a Schaeffer, o “renomado filósofo-profeta do século XX”, que havia despertado LaHaye para o perigo do humanismo secular. LaHaye procurou demonstrar o que era o humanismo secular e como ele era uma “real ameaça” à herança cristã do país e, também, como havia dominado as estruturas de poder e de mídia norte-americanas. Em seguida, falava da apatia dos cristãos e dos cidadãos (não necessariamente cristãos) defensores dos valores morais e os conclamava a entrar nessa “batalha” contra o humanismo, inclusive apresentando as armas e as táticas que deveriam ser usadas. No texto, LaHaye falava de seus planos junto com Falwell para mobilizar as lideranças religiosas e organizar a Maioria Moral. Ele repete, em seus termos, o discurso da “maioria silenciosa” e da necessidade de líderes que viessem trazer esses americanos conservadores para dentro da arena política: “um gigante adormecido está lá fora aguardando por alguém que os lidere, ansioso para fazer algo antes que seja tarde demais para impedir a destruição de nossa nação” (LAHAYE, 1980, p. 201).<sup>54</sup> *Battle for the Mind*, nos termos de Hunter, pode ser visto como um manifesto declarado de chamamento dos cristãos para uma *culture war* ou, numa expressão mais espiritualizada, para uma luta pela “alma da nação”. Os humanistas estariam profanando a “santidade” dos Estados Unidos, não respeitando nem a herança cultural dos Pais Peregrinos<sup>55</sup>.

O que seria o “humanismo secular” na perspectiva de LaHaye? Seria uma espécie de “espírito secularizador” que inspirava as transformações que estariam ocorrendo na cultura e na sociedade norte-americanas, afastando-as dos valores cristãos. De maneira semelhante à noção de modernismo utilizada pelos primeiros fundamentalistas,<sup>56</sup> o humanismo secular condensava em si uma série de “ameaças” e entraria no rol dos grandes mitos conspiratórios: “O Mal que se sofre, e mais ainda, talvez, aquele que se teme, acha-se doravante muito concretamente encarnado. Ganhou uma forma, um rosto, um nome. Expulso do mistério, exposto em plena luz e ao olhar de todos, pode ser enfim denunciado, afrontado e desafiado” (GIRARDET, 1987, p. 55). Para LaHaye, o humanismo secular representava um enorme perigo para a sociedade norte-americana na medida em que, tendo se tornado a base intelectual das instituições governamentais, do meio acadêmico e da mídia norte-americana,

---

<sup>54</sup> No original: “a sleeping giant was out there, waiting for someone to lead them, anxious to do something before it was too late to stop the destruction of our nation”

<sup>55</sup> “Today the humanists ridicule the Puritan work ethic, free enterprise, private ownership of land, and capitalism – even though these concepts, which emanated from biblical teaching, have produced the greatest good for the largest number of people in history” (LAHAYE, 1980, p. 39).

<sup>56</sup> Ver capítulo 2.

tendia a “naturalizar” suas concepções de sociedade para que as pessoas as aceitassem “irrefletidamente”.

Em *The Battle for the Mind*, LaHaye afirmava que o humanismo secular teria como premissa básica a noção de uma total independência do homem em relação a Deus ou qualquer outra entidade metafísica. Seus pilares seriam o ateísmo (sem Deus), a teoria da evolução (sem criação especial), amoralidade (relatividade dos princípios morais), autonomia (em relação às ordenanças e preceitos religiosos) e a necessidade de uma grande estrutura governamental (e socialista) para implantar suas ideias na sociedade “de cima para baixo” – crendo na “innate goodness of men to govern the world equitably” (LAHAYE, 1980, p. 130). Nos Estados Unidos, estaria havendo uma progressiva tomada do poder político e, também, das mentes, levando o país a trocar a “sabedoria de Deus” pela vã “sabedoria dos homens”. A disseminação do humanismo secular estaria transformando uma sociedade que havia sido fundada tendo por princípios o cristianismo e a Bíblia em uma sociedade caótica e amoral. Os exemplos seriam vários. Em um discurso muito semelhante ao que era feito por William Jennings Bryan e os fundamentalistas da década de 1920, LaHaye criticava a teoria darwinista da evolução das espécies e dizia que o comportamento amoral dos norte-americanos seria fruto do “esvaziamento” da noção de que os homens teriam sido criados à imagem e semelhança de Deus. “Se você acredita que o homem é um animal, naturalmente você viverá como um”.<sup>57</sup> Para ele, essa concepção de ser humano abriu as portas para uma permissividade sexual sem precedentes e para a banalização do divórcio e do aborto, que estariam desestruturando as famílias norte-americanas. As famílias também estariam sendo alvo da educação sexual que era ensinada às crianças do jardim de infância até o *high school*, que acabava por estimulá-las a uma vida sexual precoce. Somava-se a tudo isso a aceitação da “homossexualidade como uma opção de estilo de vida; o acesso livre à pornografia, à maconha e ocasionalmente a drogas mais pesadas (LAHAYE, 1980, P. 64).<sup>58</sup>

O fato de os Estados Unidos terem se consolidado como a “terra da liberdade” só teria se tornado possível graças à “nossa forma de governo baseada na Bíblia e ao nosso incomparável sistema educacional também baseado nos ensinamentos bíblicos” (LAHAYE, 1980, p. 37).<sup>59</sup> Na interpretação de LaHaye, tanto os Pais Peregrinos quanto os Pais

---

<sup>57</sup> No original: “If you believe that man is an animal, you will naturally expect him to live like one”.

<sup>58</sup> No original: “homosexuality as an optional life-style; and free access to pornography, marijuana, and occasionally hard drugs”.

<sup>59</sup> No original: “our Bible-based form of government and our unique Bible-based educational system”.

Fundadores legaram ao povo norte-americano princípios de organização de governo e da vida em sociedade amplamente baseados em preceitos bíblicos. Por exemplo, o autor afirma que a noção de separação de poderes e a concepção dos *checks and balances* se tornaram necessários devido a uma crença compartilhada de que o homem é, por natureza, mau e pecador. Os humanistas, crentes na bondade inerente do ser humano, não teriam sido capazes de pensar em tais soluções para a organização das instituições nacionais. Os humanistas seculares teriam uma concepção equivocada sobre a necessidade de ampliação do Estado e “eles ignoram ou rejeitam a premissa de que o nível da liberdade sempre esteve em proporção inversa ao tamanho e poder do governo” (LAHAYE, 1980, p. 72).<sup>60</sup> Seu objetivo último seria a criação de um governo socialista mundial único. As atitudes de antipatia ao capitalismo e, também, a forma como conduziam organizações que estariam sob seu controle – LaHaye cita a ONU, a UNESCO, o UNICEF, entre outras como propagadoras do humanismo secular – mostrava que eles eram devotos desse grande projeto internacional e tinham pouco ou nenhum espírito patriótico.

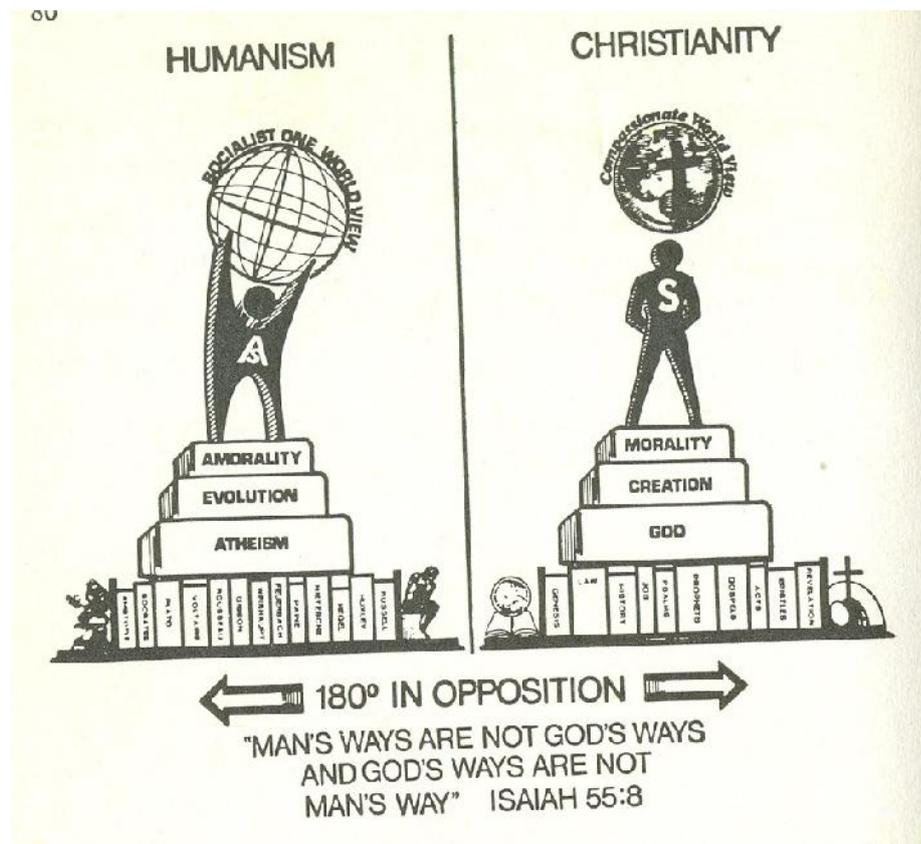


Figura 9 – “Humanismo secular” X “Humanismo cristão” de acordo com Tim LaHaye. Imagem extraída de *The battle for the Mind* (1980, p. 80)

<sup>60</sup> No original: “they overlook or reject the premise that freedom has always been in inverse proportion to the size and power of government”

A consolidação do humanismo secular nos Estados Unidos teria tido seu início com o domínio que seus adeptos passaram a exercer sobre o sistema educacional público na década de 1950.<sup>61</sup> Antes disso, segundo LaHaye, a educação tradicional fornecia o conhecimento necessário sobre ciência, mas também ensinava os princípios morais e abordava temas “realmente importantes” para os seres humanos (De onde vim?; Para onde vou?; Qual o sentido da vida? Etc.). Bons teriam sido os tempos do já citado *McGuffrey Reader*, com suas “referências a Deus, obediência, moralidade e formação do caráter” (LAHAYE, 1980, p. 41),<sup>62</sup> que foi totalmente abolido das escolas ao ser ridicularizado pelos educadores humanistas e liberais. A educação pública “pré-humanista” partia da concepção de um Deus Criador do qual seríamos servos neste mundo e da moral judaico-cristã (baseada no Decálogo). Mas tudo isso teria ido por “água abaixo”, progressivamente, a partir da década de 1920. Deus teria sido, aos poucos, “expulso” das escolas públicas norte-americanas. O grande “ardil” humanista seria dominar a educação pública para conquistar as mentes dos jovens e impor a hegemonia humanista sobre gerações seguintes.<sup>63</sup>

O humanismo secular impunha seus preceitos sobre o sistema educacional norte-americano a partir do controle que exerciam nas universidades. Os principais idealizadores do “projeto” do humanismo secular seriam os professores das universidades – responsáveis pela formação dos professores que, segundo LaHaye, reproduziriam o que haviam aprendido para seus alunos nas escolas públicas. Entre os motivos de “escândalo” dos fundamentalistas estavam: o ensino da teoria da evolução das espécies (seu já “velho inimigo”); as aulas sobre educação sexual; referências consideradas como negativas a Deus e ao cristianismo; ideias

---

<sup>61</sup> Segundo LaHaye (1980, p. 45), “federal aid to education, which really started in 1957, began the humanist domination of our schools. Since then, the philosophical control of our schools has passed from local communities to the federal government, for all practical purposes. In order to procure federal aid, schools have accept federally approved policies that feature humanistic thinking – regardless of community standards”.

<sup>62</sup> No original: “references to God, obedience, morality, and character building”.

<sup>63</sup> De acordo com Williams, algumas ênfases do ensino público norte-americano estariam, de fato, tornando-se incompatíveis com as perspectivas de mundo de pais fundamentalistas. “By the late 1970s, conservative Christians were no longer concerned only about individual components of the school curriculum, such as sex education or evolutionary biology. Instead, as McGraw had suggested, they believed that public educators had mounted a broad-based attack on their values with the deliberate aim of undermining their children’s beliefs. The public school curriculum, they thought, was permeated with an alternative values system that conflicted with their fundamentalist Christian worldview. To a certain extent, they were correct. Many educators of the 1970s shared a positive view of the rights-based movements of the previous decade. The curricula and textbooks that they designed reflected their view that adolescents should be encouraged to think for themselves rather than blindly accept their parents. dogmatic teaching, and that children should read literary selections that reflected the nation’s cultural diversity and challenged society’s traditional assumptions about gender roles. But conservative Christian parents were bothered by elementary school reading texts that depicted fathers, rather than mothers, washing dishes, or that showed women, rather than men, doing construction work. Most of all, they were angry with educators who, they believed, had usurped the rights of parents in shaping the moral values of the nation’s schoolchildren” (WILLIAMS, 2010, p. 136-137).

liberais sobre política e economia defendidas por alguns professores em sala de aula etc. Uma questão que havia se tornado uma “bandeira de luta” pessoal de LaHaye na Califórnia era a presença de professores homossexuais nas escolas públicas.<sup>64</sup> Eles seriam uma péssima influência para as crianças e fariam parecer normal – e mesmo incentivariam – um “estilo de vida” que seria condenado pelo ensino das Sagradas Escrituras. "Sempre que se permitir que os professores homossexuais exaltem a homossexualidade como um estilo de vida opcional para crianças pré-púberes, a população homossexual dobrará em dez anos" (LAHAYE, 1980, p. 213)<sup>65</sup> – logicamente, LaHaye não apresentava nenhum dado que fornecesse algum subsídio para essa afirmativa.

Tudo isso seria agravado, ainda mais, com a regulamentação de leis sobre “direitos das crianças” que, no entendimento dos fundamentalistas, seria uma forma utilizada pelos humanistas para limitar o direito dos pais de disciplinar seus filhos. E todo esse aparato de “doutrinação humanista” estaria sendo bancado com o dinheiro dos contribuintes norte-americanos, mesmo o daqueles pais que não concordavam com o que acontecia nas salas de aula. De acordo com LaHaye (1980, p. 130-131), para propagarem os valores de sua “religião”,<sup>66</sup> os humanistas seculares

recebem 140 bilhões de dólares anualmente para operar sua vasta rede de igrejas, chamadas escolas, faculdades e universidades. Por que eles precisariam coletar doações para apoiar a propagação de sua religião quando através de nossos impostos, nós pagamos por seus serviços? Os pais são obrigados a enviar seus filhos impressionáveis para escolas onde, em nome da liberdade acadêmica, só a religião do humanismo pode ser ensinada.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> LaHaye lançou, em 1978, o livro *The Unhappy Gays: What Everyone Should Know About Homosexuality* no qual afirmava que o crescimento e a aceitação da homossexualidade seria uma das razões da degeneração da cultura norte-americana. Também participou de uma série de mobilizações e protestos contra a expansão de direitos dos homossexuais. Em *The Battle for the Mind* ele diz em certo momento que “They are demanding homosexual rights in everything: housing, employment, marriage, and even adoption of children. In other words, an employer has no right to employ only heterosexuals. Humanists demand complete rights for those who choose the homosexual life-style”.

<sup>65</sup> No original: “Whenever homosexual teachers are allowed to exalt homosexuality as an optional life-style to prepubertal children, the homosexual population will double in ten years”.

<sup>66</sup> Em vários momentos LaHaye disse que o humanismo secular seria uma espécie de religião. Por exemplo, a crença na teoria da evolução seria uma questão de fé e não de ciência. O humanismo secular teria, inclusive, sua própria “teologia”: “Humanism has constructed a well-defined theology: Disbelief in God; Belief in evolution; Rejection of absolute morals; Deification of man as supreme; Belief in the innate goodness of men to govern the world equitably” (LAHAYE, 1980, p. 130).

<sup>67</sup> No original: “receive 140 billion dollars annually to operate their vast network of churches, called schools, colleges, and universities. Why should they collect donations to support the propagation of their religion when through our taxes, we pay for their services? Parents are compelled to send their impressionable children to schools where, in the name of academic freedom, only the religion of humanism can be taught”.

Dessa forma, se os movimentos sociais da década de 1960, setores da mídia e mesmo de Hollywood seriam importantes meios de propagação dos ideais do humanismo secular, LaHaye afirmava que toda essa aceitação de princípios “antibíblicos” na sociedade norte-americana só tinha se tornado viável com o domínio do aparelho estatal pelos “militantes humanistas”. Para LaHaye, essa também era a razão do enfraquecimento norte-americano como grande potência mundial e liderança do “mundo livre”. Após a Segunda Guerra Mundial, os líderes políticos dos Estados Unidos estariam mais interessados no “socialismo mundial do que nos Estados Unidos” (LAHAYE, 1980, p. 77).<sup>68</sup> O poder comunista se expandira pelo mundo afora e os insucessos na Coreia e no Vietnã seriam uma demonstração do enfraquecimento da “terra da liberdade”. A ameaça do “comunismo interno” era cada vez maior. Os fundamentalistas faziam coro com o discurso de que “o comunismo ameaçava a religião dos americanos, ameaçava as liberdades básicas da tradição americana [...]” (TOTA, 2014, p. 208). Os humanistas seculares seriam representantes de uma pequena parcela da população norte-americana, mas haviam conseguido impor sua hegemonia cultural ao país através do poder político. Presidentes, juízes da Suprema Corte, congressistas etc. estariam, em sua grande maioria, a serviço do humanismo secular.

Até esse momento podemos perceber que o discurso de LaHaye é muito semelhante ao apresentado sete anos antes em *The Beginning of the End*. O uso do termo humanismo secular pode ser uma novidade, mas o discurso sobre as “ameaças” ao *American Way* e a respeito da decadência moral do país já estava presente no texto de 1972. O que restava aos cristãos era orar e tentar “ganhar” mais almas para Jesus antes de Sua volta. *The Battle for the Mind* apresentava essa conjuntura sombria, mas, por outro lado, conclamava os cristãos a agirem efetivamente e a “sujarem” suas mãos no profano campo da política. A única força que poderia ameaçar o avanço do humanismo secular seria uma igreja militante e engajada. Não se poderia contar com as igrejas liberais que seriam só mais um braço do humanismo secular, uma expressão com elementos religiosos de seus valores “anticristãos”.<sup>69</sup> A verdadeira força era do que ele chamava de cidadãos *pro-moral*, crentes nas verdades bíblicas e no poder do Espírito Santo para derrotar as forças satânicas. “Somente uma organização nos Estados Unidos pode parar a completa 'humanização' de nossa nação: a igreja de Jesus Cristo.

---

<sup>68</sup> No original: “more interested in world socialism than in America”.

<sup>69</sup> LaHaye e as demais lideranças fundamentalistas colocavam seus “adversários” liberais no lado “inimigo” das guerras culturais. O afastamento da “sã doutrina” por parte dessas igrejas ajudou a abrir o caminho para a influência humanista na sociedade norte-americana. Por exemplo, o “Unitarianism has done more to advance the humanist cause in America than any other organization” (LAHAYE, 1980, p. 134).

Infelizmente, a igreja parece apática em sua resposta ao humanismo” (LAHAYE, 1980, p. 125).<sup>70</sup> Era necessário conscientizar os verdadeiros crentes sobre a necessidade de entrarem na “guerra”. LaHaye (1980, p. 79) acreditava que, se a Igreja tomasse consciência da ameaça que significava a vitória dos humanistas na “batalha pelas mentes”, ela “despertaria os outros milhões de americanos *pro-moral*, e juntos, através de seus votos, retirariam os humanistas amorais de seus gabinetes e os substituiriam por líderes tradicionais e *pro-moral*”.<sup>71</sup>

O nome de Maioria Moral (*Moral Majority*), utilizado pela organização liderada por Jerry Falwell e que tinha em LaHaye um dos seus mais ativos diretores, vinha da ideia de que, apesar de formarem um grupo de ação política relativamente reduzido, suas ideias representavam o sentimento e as convicções da maioria dos norte-americanos. Essa grande maioria de *pro-moral citizens* estaria se omitindo há tempo demais sobre a vida política dos Estados Unidos e acabou por dar espaço para que uma pequena, porém influente e extremamente articulada, minoria de humanistas seculares ocupasse os postos de poder da nação e utilizasse a estrutura e a influência do aparelho estatal para disseminar sua satânica ideologia. Apenas a “Igreja de Cristo” seria capaz de “virar o jogo”, mas ela não estaria sozinha. A Maioria Moral, apesar de coordenada por fundamentalistas que tinham fortes tendências exclusivistas e sectaristas em questões de fé, se abriu, no campo político, para alianças com outros grupos. Passaram a empunhar algumas bandeiras juntos com pessoas cujas crenças consideravam falsas – como mórmons, judeus e católicos conservadores –, mas que compartilhavam, com os fundamentalistas, de certos valores morais. A importância da defesa da “América” contra o avanço do humanismo secular sobrepuja-se às discussões sobre a “teologia correta” e mesmo sobre a exclusividade do cristianismo. LaHaye (1980, p. 187) dizia que “por trinta anos, tenho sido um fundamentalista bíblico com fortes convicções doutrinárias. [...] A batalha contra o humanismo, no entanto, não é teológica; é moral”.<sup>72</sup>

Os “heréticos” católicos e mórmons tornaram-se importantes aliados dos fundamentalistas nas cruzadas contra os ataques aos “valores da família”, como na questão do aborto, do combate à pornografia e à educação sexual “laica” nas escolas públicas. Nessa grande coalizão conservadora que se formava no final da década de 1970, compartilhava-se a

---

<sup>70</sup> No original: “Only one organization in America can stop the complete ‘humanization’ of our nation: the church of Jesus Christ. Unfortunately, the church seems apathetic in its response to humanism”.

<sup>71</sup> No original: “will awaken the other millions of pro-moral Americans, and together they will vote their amoral humanist overlords out of office and replace them with traditional, pro-moral leaders”.

<sup>72</sup> No original: “for thirty years, I have been a biblical fundamentalist with strong doctrinal convictions. [...] The battle against humanism, however, is not theological; it is moral”.

ideia de que “os radicais da década de 1960 haviam se tornado professores e imposto sua visão de mundo ‘ideológica’ ao resto da nação” (ÁVILA, 2015, p. 42). Outro grupo de aliados eram os *neocons*. Apesar de seus principais articuladores serem judeus e muitos sem maior interesse em questões propriamente religiosas, os *neocons* tinham na nova direita religiosa um importante aliado na difusão de suas ideias sobre economia e suas críticas ao crescimento do tamanho do Estado e às políticas de *welfare* nos Estados Unidos. De acordo com Schlesinger Jr. (1992, p. 45), as ondas de conservadorismo religioso e o foco na ênfase privada em questões econômicas andariam lado a lado. No ciclo de ênfase no privado que ganhava corpo nos Estados Unidos no final da década de 1970, reabastecia-se “o eu, a família e a economia privada, renovando as defesas contra uma sociedade massificada e um Estado agressivo”.

Já havia sinais de mudança em relação a essa postura politicamente apática que caracterizava as igrejas e organizações fundamentalistas. A mobilização contra o IRS através de milhares de cartas enviadas a políticos em Washington e, também, do *lobby* capitaneado por influentes pastores, como vimos, deram uma grande prova do poder político que poderia ser exercido pelos fundamentalistas caso se organizassem politicamente. Por todo o país os pregadores nos púlpitos dividiam suas mensagens entre a busca pelas almas e o combate ao comunismo, à legalização do aborto, à expansão dos direitos dos homossexuais e à “frouxidão” dos governos. “Um novo espírito de ativismo moral surgiu entre os pastores de nossa nação; por meio deles, esse espírito se difundirá entre os membros das igrejas e influenciará os milhões de outros cidadãos *pro*-moral que reivindicarão: ‘Este é o nosso país’” (LAHAYE, 1980, p. 199).<sup>73</sup> É importante lembrar que quando essa mobilização política ganhou corpo, havia toda uma estrutura para que suas ideias, campanhas e propostas fossem disseminadas. Essas organizações fundamentalistas – “uma impressionante infra-estrutura nacional de redes pastorais, organizações paraeclesiásticas e super-igrejas, escolas e faculdades, editoras de livros e revistas, rádios, emissoras e programas de TV e operações de mala direta” (RUTHVEN, 2007, p. 16)<sup>74</sup> – pensadas inicialmente como veículos propagadores da “mensagem da salvação” e de refúgio para os “verdadeiros fiéis” frente à pecaminosidade que marcava a sociedade secular, tornaram-se importantes ferramentas na divulgação do novo “Evangelho político”.

---

<sup>73</sup> No original: “A new spirit of moral activism was born among the ministers of our nation; through them, it will permeate church members and influence the millions of other pro-moral citizens who demand, ‘This is our country’”

<sup>74</sup> No original: “an impressive national infrastructure of pastoral networks, parachurch organizations and superchurches, schools and colleges, book and magazine publishing industries, radio, television and direct-mail operations”.

O ultimo capítulo de *The Battle for the Mind* começa com uma improvável epígrafe de John F. Kennedy (um dos presidentes mais rejeitados pelos fundamentalistas): “Do not ask what America can do for you; ask what you can do for America”.<sup>75</sup> Intitulado “*What you can do*”, esse capítulo é uma espécie de “cartilha” sobre como o *pro-moral citizen* engajado poderia e deveria agir na arena política. Inicialmente, ele reafirma três questões espirituais que sempre fizeram parte da retórica fundamentalista: oração pelas autoridades; continuar pregando e compartilhando as “verdades do Evangelho” (quanto mais conversos, melhor a sociedade); e ter ações condizentes com uma genuína fé cristã. Mas, após essas exortações de fundo espiritual, LaHaye elenca uma série de ações pragmáticas que deveriam ser tomadas para “resgatar” a “América para Jesus”: promoção de uma campanha nacional para registro de eleitores;<sup>76</sup> prestar auxílio voluntários às campanhas de candidatos comprometidos com valores morais; engajar-se em “desmascarar” candidatos defensores de projetos e concepções humanistas;<sup>77</sup> informar-se e buscar informar os amigos e vizinhos sobre as propostas e a conduta moral dos candidatos; caso se sinta preparado, o cristão deve considerar concorrer a algum cargo público; e, por fim, engajar-se e ajudar no sustento de organizações *pro-moral*.

E a questão escatológica? Embora *The Battle for the Mind* não seja um livro cujo foco central fosse a discussão de questões relativas ao fim dos tempos – como *The Beginning of the End* ou *No Fear of the Storm* – LaHaye não deixou de tocar no tema ao longo do livro e, inclusive, dedicou um capítulo inteiro à discussão das relações entre suas convicções sobre escatologia e o chamado ao engajamento político dos cristãos. Para ele, pré-milenarismo não seria sinônimo de apatia. LaHaye criticava aqueles que, por verem como inevitável o avanço do mal nos últimos dias, se abstinham da participação nas questões políticas: “Isso não é bíblico! Somos ordenados a resistir ao diabo e vestir toda a armadura de Deus, para que possamos resistir no dia mal” (LAHAYE, 1980, p. 217).<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Há uma alteração, se acidental ou deliberada não sabemos, na citação de LaHaye em relação ao discurso original de Kennedy de 20 de janeiro de 1961, no qual ele disse: “And so, my fellow Americans: ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country”.

<sup>76</sup> Isso seria uma necessidade para dar maior peso eleitoral aos grupos fundamentalistas. “We have already pointed out that between 8 and 10 million Christians are not even registered to vote” (LAHAYE, 1980, P. 229). A fonte de tais números não foi mencionada.

<sup>77</sup> Para LaHaye, os cristãos, além de não votar, deveriam fazer campanha contrária a candidatos que defendessem bandeiras como: “Abortion-on-demand; Equal Rights Amendment; Descriminalization of Prostitution; Approval of homosexuality and lesbianism; Leniency on pornography; Child’s rights over parent’s rights; Legalizing of marijuana; Gambling; National weakness through disarmament” (LAHAYE, 1980, p. 137-138).

<sup>78</sup> No original: “This is unscriptural! We are commanded to resist the devil and to put on the whole armor of God, that we may be able to withstand in the evil Day”.

Por que agir politicamente se o “mundo jaz no Maligno”, a volta de Cristo é iminente e o verdadeiro reinado de paz e justiça só haveria de ocorrer com o próprio Jesus reinando em Jerusalém no Milênio? LaHaye estava plenamente ciente dessas aparentes contradições entre a sua escola escatológica e o que seu livro de 1980 advogava. Ele lembrava das palavras que ouvia do pastor de sua igreja na década de 1940 que o influenciaram por muito tempo: "A política é um negócio sujo. Ao invés de nos envolvermos em política, nós, cristãos, devemos nos apegar à pregação do Evangelho e deixar que as boas mentes cívicas administrem o país " (LAHAYE, 1980, p. 190).<sup>79</sup> O desinteresse por questões políticas e, conseqüentemente, pelo futuro das instituições norte-americanas era uma “acusação” constantemente feita aos pré-milenaristas por seus adversários. LaHaye dizia que, enquanto os cristãos fundamentalistas se dedicavam a construir igrejas, seminários, escolas etc. um pequeno grupo de humanistas seculares ocupou as esferas de poder nos Estados Unidos. O papel espiritual e a função missionária das igrejas seriam as prioridades dos fiéis no mundo, mas “nós, cristãos, abandonamos quase totalmente o segundo campo mais importante para influenciar as pessoas hoje – o governo. Estamos satisfatoriamente representados no primeiro [missão espiritual], através das atividades da igreja, mas negligenciamos o segundo, colocando em perigo nossa nação!” (LAHAYE, 1980, p. 186).<sup>80</sup> A prova dessa constatação seria o fato de que estaria havendo um crescimento das igrejas fundamentalistas e do número dos que se confessavam *born again christians* no país, ao mesmo tempo em que os valores morais estariam em deterioração. Em relação à nação como um todo, a Igreja de Jesus estaria sendo como “sal que não salga” e “luz que não ilumina”. Entretanto, em *The Beginning of the End*, de 1972, LaHaye não teria sido “conivente” com essa situação ao relatar todo o colapso moral por que passava a sociedade norte-americana e, ao final do livro, conchamar as pessoas a se voltarem para Jesus, sem tocar em momento algum na necessidade de qualquer engajamento em relação a questões políticas? Em *The Battle for the Mind* ele fez seu *mea culpa*: "Não estou condenando os meus colegas pastores. Eu certamente sei de onde eles estão vindo, porque eu estava lá há apenas cinco anos " (LAHAYE, 1980, p. 191).<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> No original: “Politics is a dirty business. Rather than getting involved in politics, we Christians should stick to preaching the gospel and let the nice civic-minded people run the country”.

<sup>80</sup> No original: “we Christians have almost totally abandoned the second-most-important field for influencing people today – government. We are satisfactorily represented in the first through the activities of the church, but we have neglected the second at our nation’s peril!”.

<sup>81</sup> No original: “I am not condemning my minister colleagues in the slightest. I certainly know where they are coming from, for I was there just five years ago”.

Se essa postura que LaHaye agora renegava seria coerente com o pré-milenarismo e a crença na iminência da volta de Jesus, em 1980 ele apresentava argumentos aparentemente paradoxais: se, de um lado, não teria voltado atrás em sua crença de que a sua geração seria aquela que veria a volta de Jesus, por outro lado, o livro inteiro apontava para a necessidade de recuperar os valores morais do país para construir um futuro melhor para “nossos filhos e netos”. Se o futuro ainda se apresentava com um ar sombrio devido à apatia que ainda prevalecia entre a “maioria moral”,<sup>82</sup> as próximas décadas poderiam se tornar uma nova “era de ouro” na história dos Estados Unidos: “Se, no entanto, líderes *pro-moral* de todas as convicções religiosas estiverem dispostos a permanecer juntos como companheiros americanos preocupados com a preservação da família e decência moral, ainda podemos ganhar esta batalha implacável por nossas mentes e as de nossos filhos” (LAHAYE, 1980, p. 188).<sup>83</sup> Recupera-se aqui uma crença arraigada entre vários norte-americanos desde o período dos grandes avivamentos dos séculos XVIII e XIX: santidade moral e fervor religioso seriam pré-condições para o “sucesso” dos Estados Unidos. LaHaye acreditava que o país estaria sendo abençoado com um novo Grande Avivamento,<sup>84</sup> que teria implicações práticas na vida política do país, com a queda dos políticos humanistas e a sua substituição por outros, comprometidos com uma agenda *pro-moral*. “Eu creio que o Senhor salvará os Estados Unidos se a igreja liderar agressivamente a maioria *pro-moral* no sentido de dar um fim nesse deslizamento de tobogã rumo à depravação e devolver nossa nação à sanidade moral” (LAHAYE, 1980, p. 190).<sup>85</sup> A responsabilidade dos cristãos norte-americanos não seria apenas com a questão espiritual e com a salvação das almas. Também era necessário lutar contra a disseminação de valores anticristãos nos Estados Unidos: “Eu sou um cristão comprometido, e eu sou um americano comprometido. O humanismo é viciosamente oposto a ambos ” (LAHAYE, 1980, p. 138).<sup>86</sup>

Mas, como vimos no capítulo anterior, no entendimento de LaHaye não seria a “decadência moral” um sinal previsto na Bíblia de que estaríamos vivendo no fim dos

---

<sup>82</sup> Nesse momento não falamos da organização *Moral Majority*, mas sim do que ela afirmava representar: os cidadãos norte-americanos para os quais as questões morais tinham significado fundamental para o futuro do país. Essas pessoas, no entendimento de Falwell e LaHaye, seriam a maioria dos eleitores norte-americanos.

<sup>83</sup> No original: “If, however, pro-moral leaders of all religious persuasions are willing to stand together as fellow Americans concerned with preservation of the family and moral decency, we can still win this relentless battle for our minds and those of our children”.

<sup>84</sup> Cf. LaHaye, 1980, p. 10.

<sup>85</sup> No original: “I believe He will save America, if the church will aggressively lead the pro-moral majority to stop this toboggan slide to depravity and return our nation to moral sanity”.

<sup>86</sup> No original: “I am a committed Christian, and I am a committed American. Humanism is viciously opposed to both”.

tempos? Ela não seria uma pré-condição para o começo da Tribulação, o estabelecimento do reino do Anticristo na Terra e a volta de Jesus? Sim, de acordo com o autor os homens dos últimos dias seriam “depravados”. Mas não necessariamente as pessoas de todos os países estariam em apostasia no período que antecederia o início da Tribulação: “Não é necessário que tal situação seja uma realidade em todos os países do mundo à medida que nos preparamos para a vinda de Cristo” (LAHAYE, 1980, p. 218).<sup>87</sup> Como pré-tribulacionista convicto, LaHaye acreditava que os sete anos da “última semana de Daniel” só teriam início após o Arrebatamento dos crentes. Enquanto esse Arrebatamento não ocorresse, a Igreja ainda estaria na Terra e seria chamada a agir “no” mundo. E o país onde os valores defendidos pela “verdadeira igreja” de Cristo ainda poderiam fazer diferença eram os Estados Unidos. Em *The Battle for the Mind*, LaHaye mostra-se um verdadeiro “crente” na noção da “América como destino”, na “nação redentora” e no excepcionalismo norte-americano.<sup>88</sup> Analisando os conflitos que marcaram o século XX, como as duas guerras mundiais e o avanço do comunismo, LaHaye dizia que o mundo não havia entrado em total colapso devido às fortes raízes cristãs que ainda estavam presentes nos Estados Unidos. Em outro momento, ele afirmava que mesmo “com o risco de ser acusado de orgulho nacionalista, gostaria de assinalar que, se não fosse a influência cristã nos Estados Unidos, o nosso mundo contemporâneo teria perdido completamente a batalha pela mente e viveria, sem dúvida, num Estado mundial, totalitário e humanista” (LAHAYE, 1980, p. 35).<sup>89</sup> Portanto, enquanto Cristo não vier em segredo para levar os seus “santos” consigo, os Estados Unidos poderiam – e deveriam – ser um luzeiro para o mundo.

LaHaye retoma uma discussão que já havíamos visto em *The Beginning of the End* para dar uma “base bíblica” para seu argumento. Relembremos que, diferentemente de Hal Lindsey, na “cronologia do fim” de LaHaye, a invasão de Israel pelos russos e seus aliados tinha grande possibilidade de ocorrer antes do Arrebatamento dos crentes e do início dos sete anos da Tribulação. Seria, possivelmente, o acontecimento que precederia o início da “última semana de Daniel”. Sobre o papel dos Estados Unidos como aliado de Israel em sua luta contra os russos, LaHaye reafirmava em *The Battle for the Mind* (1980, p. 218) a sua

---

<sup>87</sup> No original: “Such a condition does not have to exist in every country in the world as we prepare for the coming of Christ”.

<sup>88</sup> Noções essas que, como vimos, possuíam um caráter escatológico pós-milenarista. Voltaremos a essa discussão no próximo capítulo.

<sup>89</sup> No original: “At the risk of being accused of nationalistic pride, I would point out that, had it not been for the Christian influence in America, our contemporary world would have completely lost the battle for the mind and would doubtless live in a totalitarian, one-world, humanistic state”.

interpretação de 1973: “Os profetas hebreus previam uma confederação ocidental de nações que iria se opor à Rússia. Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, uma parte da Europa e Austrália formam parte dessa confederação ocidental”.<sup>90</sup> Entretanto, logo após afirmar isso, LaHaye insere um argumento que justificaria biblicamente a “viabilidade” de uma luta pela “alma da nação” nos Estados Unidos antes da volta de Cristo: “não há nenhuma exigência profética de que essa confederação ocidental esteja em um estado de tribulação moral antes daquele dia – que virá antes do período da Tribulação”.<sup>91</sup> Se não há nenhuma referência bíblica sobre uma “decadência moral” dos inimigos de Gogue – poder-se-ia até mesmo advogar o contrário, dado que seriam aliados de Israel –, então a crença na interpretação dispensacionalista pré-tribulacional não seria incompatível com a (re)cristianização da América”. Os Estados Unidos poderiam estar gozando de plena saúde espiritual quando do momento da invasão de Gogue a Israel nos últimos dias. Antes do Arrebatamento, os norte-americanos poderiam muito bem estar vivendo um período de paz e avivamento espiritual em seu país.

Entre 1972 e 1980, vemos uma transformação na ênfase da *jeremiad* de Tim LaHaye. Em *The Beginning of the End* ele falava das consequências do pecado nacional que se tornaram visíveis na “crise de valores” que marcou a degenerada década de 1960. O cálice da ira de Deus contra tamanha apostasia que se espalhava pelo país. Estaríamos vivendo no tempo do fim e o chamado era ao arrependimento e à busca de “ganhar” mais almas, pois o Arrebatamento se daria a qualquer momento. Já em *The Battle for the Mind*, a inviolabilidade do destino da “cidade no alto da colina” ganhava destaque. Apesar da ameaça do humanismo secular aos alicerces da América Cristã, se a nação se voltasse para o “Deus de seus pais”, novamente “os norte-americanos poderiam se autoproclamar peculiares, escolhidos não só para ganhar a vida eterna, mas para uma missão na terra”. A *jeremiad* de LaHaye em 1980 possuía as características colocadas por Bercovitch e Azevedo, que diferenciavam os norte-americanos dos europeus ao fundir “secular e sagrado, constituindo um ritual cultural de celebração do sentido de missão nacional” (AZEVEDO, 2007, p. 28-29). A confirmação das “promessas” de Deus só dependeriam da ação dos cristãos; LaHaye estava otimista e afirmava que a década de 1980 seria decisiva para o futuro do país. Caso o “gigante adormecido”, que

---

<sup>90</sup> No original: “The Hebrew prophets foresaw a Western confederation of nations that would midly oppose Russia. America, Canada, England, a section of Europe, and Australia form part of that Western confederation”.

<sup>91</sup> No original: “There is no prophetic requirement that this Western confederation be in a state of moral tribulation before that day – which comes just prior to the tribulation period”.

era a maioria *pro-moral* dos cidadãos norte-americanos, despertasse a tempo, a opressão da hegemonia humanista secular cairia e uma nova era de ouro da história do país teria início.

#### **4.4 - Engajamento político em um mundo agonizante: Hal Lindsey, “povos eleitos” e inimigos escatológicos**

Apesar de toda essa onda de otimismo no ambiente fundamentalista ter gerado expectativas bem diferentes daquelas dos sombrios prognósticos sobre o futuro dos Estados Unidos feitos por Lindsey em 1970, o pré-milenarismo continuou sendo – e até conseguiu se popularizar ainda mais ao longo da década – a perspectiva escatológica por excelência do fundamentalismo. Tendo por referência o livro de Boyer (1992), podemos perceber que, juntamente com o aumento do número de *born again christians* e com o engajamento político da Direita Cristã, aumentou o número de publicações e de vendas de livros sobre o fim dos tempos. Dessa forma, o pré-milenarismo dispensacionalista, e suas expectativas sombrias de um fim do mundo iminente, que já vinha ocupando cada vez mais espaço, se tornou a grande interpretação sobre o que nos aguarda no futuro. As crenças dispensacionistas também foram abraçadas e difundidas pelos mais famosos televangelistas norte-americanos:

Após a Guerra dos Seis Dias, mas especialmente depois de *The Late Great Planet Earth*, o campo da profecia bíblica explodiu. Praticamente todas as celebridades da chamada igreja eletrônica ensinaram o Evangelho do pré-milenarismo, incluindo Roberts Oral, Rex Humbard, Kenneth Copeland, Jimmy Swaggart, Jerry Falwell e Jim Bakker (WEBER, T., 2004, p. 191).<sup>92</sup>

Embora tenham conseguido algumas vitórias nas *culture wars* internas e se sentissem animados com a virada conservadora na política norte-americana, os fundamentalistas continuavam assombrados pelo fantasma da ameaça nuclear e do “perigo vermelho”. Em um contexto geopolítico extremamente incerto devido, especialmente, às tensões da Guerra Fria e aos constantes conflitos no Oriente Médio, o pré-milenarismo dispensacionalista ainda atraía por sua capacidade de interpretar a conjuntura mundial em termos apocalípticos e trazer respostas e certezas para os momentos de crise. A leitura de eventos políticos e de conflitos armados como cumprimento de profecias bíblicas ainda tinha um grande apelo.

---

<sup>92</sup> No original: “After the Six-Day War but especially after *The Late Great Planet Earth*, the Bible prophecy field exploded. Virtually all celebrity clerics of the so-called electronic church taught the gospel of premillennialism, including Oral Roberts, Rex Humbard, Kenneth Copeland, Jimmy Swaggart, Jerry Falwell, and Jim Bakker”.

Entretanto, a virada conservadora e o chamado ao engajamento político da Maioria Moral também viria a influenciar os autores do dispensacionalismo pop, inclusive o seu “patriarca” Hal Lindsey. Dez anos após o lançamento de *The Late Great Planet Earth*, Lindsey lançou *The 1980s: Countdown to Armageddon*. Embora não tenha tido a mesma repercussão do primeiro livro, sua obra de 1980 permaneceu por mais de 20 semanas na lista do *The New York Times* de livros mais vendidos.<sup>93</sup> Segundo o próprio autor, o livro buscava mostrar o que ocorreu no cenário profético durante a década de 1970 e, também, apresentar algumas “previsões” sobre o que os anos seguintes reservariam para os aficionados nas profecias bíblicas, pois “a década de 1980 poderia perfeitamente ser a última da história como nós a conhecemos” (LINDSEY, 1981, p. 8).<sup>94</sup>

Lindsey inicia *The 1980s* falando sobre o imenso sucesso de *The Late Great Planet Earth*. De fato, seu livro de 1970 ainda era vendido em grande quantidade mesmo dez anos após seu lançamento. Inclusive, em 1979 estreou no circuito comercial de cinema nos Estados Unidos o documentário *The Late Great Planet Earth* baseado no livro de Hal Lindsey e narrado pelo conhecido ator e diretor Orson Welles.<sup>95</sup>

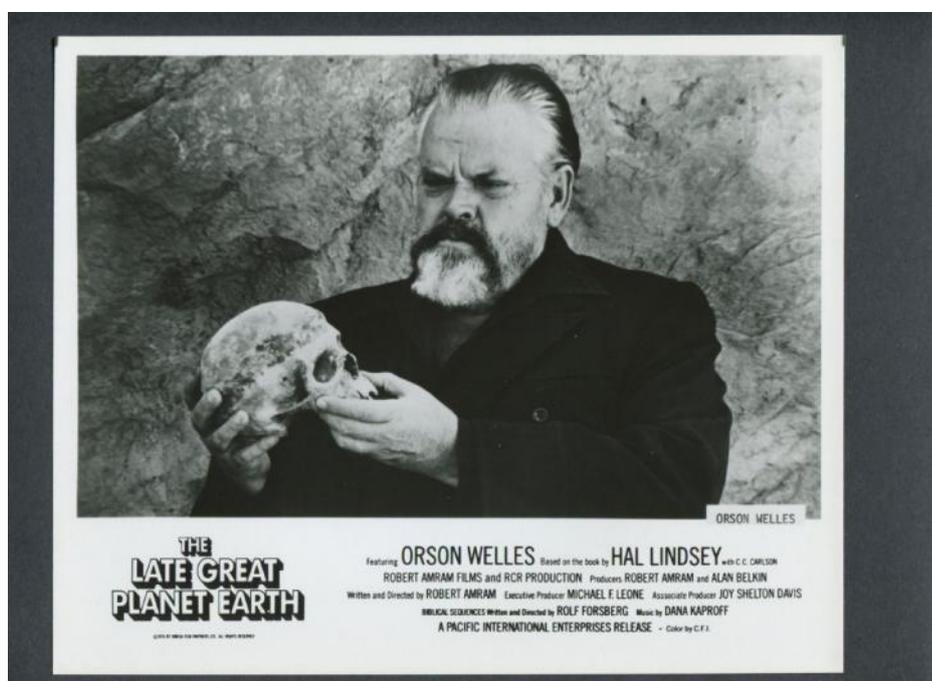


Figura 10 - Cartaz de divulgação do documentário *The Late Great Planet Earth*. Na imagem, Orson Welles, narrador do vídeo.

<sup>93</sup> Cf. BOYER, 1992, p. 5.

<sup>94</sup> No original: “The decade of the 1980’s could very well be the last decade of history as we know it”.

<sup>95</sup> O documentário está disponível na íntegra em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZzkvXp4eihU>>.\_Acesso em 17 de janeiro de 2017.

No seu livro de 1980, Lindsey afirmava que mais de 30 milhões de pessoas já haviam lido *The Late Great Planet Earth* e que sua análise das profecias bíblicas sobre o fim dos tempos não teria despertado o interesse apenas de pessoas religiosas. O livro estaria sendo lido por um público que incluía universitários, cientistas e funcionários do governo, “tanto aqui quanto no exterior” (LINDSEY, 1981, p. 4).<sup>96</sup> No primeiro capítulo de *The 1980's*, o autor relata uma série de encontros com autoridades nos Estados Unidos e em Israel. Ele afirma ter sido convidado para fazer uma palestra no Pentágono – segundo Lindsey, em um evento extremamente concorrido –<sup>97</sup> para várias autoridades civis e militares interessadas no que a Bíblia teria a dizer sobre o futuro. Na sequência, ele narra um outro encontro ainda mais intrigante:

Em outra ocasião, eu fui convidado a falar numa casa situada num subúrbio exclusivo de Los Angeles. Quando entrei naquela residência fui cumprimentado por um grupo de homens de aparência muito distinta. Eu não tinha ideia de quem eram eles nem o que faziam. [...] Quando terminei a palestra, fiquei sabendo que meu auditório fazia parte de um grupo de elite encarregado de uma difícil tarefa. O trabalho deles – não posso revelar para quem trabalhavam – era reunir as últimas informações oficiais sobre o potencial bélico de cada país, decidir qual deveria ser a reação americana e então predizer o resultado final de qualquer conflito. Eles usavam computadores sofisticados para realizar essas tarefas. Poucos dias antes de nossa reunião, o computador deles tinha predito os mesmos acontecimentos e resultados que Daniel vaticinara. É inútil dizer que eles ficaram mais surpresos com as palavras de Daniel do que eu com a deles (LINDSEY, 1981, p. 6).<sup>98</sup>

Um argumento recorrente no livro é o de que o decorrer da década de 1970 só veio a reforçar todas as interpretações e previsões feitas por Lindsey. Os sinais da iminência da volta de Jesus teriam se acelerado em proporção e magnitude. Tais sinais se relacionariam a uma constante degradação das condições de vida no mundo: aumento da fome com a explosão populacional, a crise provocada pelo aumento do preço do petróleo, poluição, epidemias,

---

<sup>96</sup> No original: “both here and abroad”.

<sup>97</sup> Sobre sua ida ao Pentágono, Lindsey (1981, p. 5-6) afirma: “when I arrived I was amazed to find hundreds of people jamming the room. Outside, others were trying to crowd in”. Não conseguimos, em nossa pesquisa, encontrar alguma fonte confiável que confirmasse ou desmentisse tal ida de Lindsey ao Pentágono.

<sup>98</sup> No original: “On another occasion I was invited to speak at a home in an exclusive suburb overlooking Los Angeles. When I entered the house I was greeted by a group of very distinguished-looking men. I had no idea of who they were or what they did. [...] When I ended my talk, I learned that my audience was part of an elite group charged with an awesome responsibility. Their job – I cannot reveal who they worked for – was to gather the latest military intelligence on every nation’s war-making potential, decide what America’s response should be and then predict the final outcome of any conflicts. They used sophisticated computers to perform these tasks. A few days before our meeting, their computer had predicted the same events and outcomes that had been forecast by Daniel. Needless to say, they were more surprised by Daniel’s words than I was by theirs”.

mudança climática, terremotos<sup>99</sup> etc. Lindsey tocou, inclusive, em um tema que despertava cada vez mais o interesse das pessoas, especialmente após o investimento da indústria cinematográfica em filmes de ficção científica: os objetos voadores não identificados (OVNI). Em *The 1980's* suas aparições são incluídas entre os sinais do fim dos tempos. Seriam os “grandes sinais do céu” mencionados em Lucas 21:11.<sup>100</sup> Lindsey acreditava na possibilidade de que seres extraterrestres – na verdade agentes do demônio – viessem à Terra para trazer novas teorias sobre como o mundo teria sido criado e, durante o período da Tribulação, produzirem alguma explicação sobre o Arrebatamento dos crentes.

Em minha opinião, os OVNI são reais e penso que haverá um encontro concreto com a ‘terceira espécie’ dentro em breve. E acredito que a origem desse fenômeno é algum tipo de ser estranho de grande inteligência e poder. [...] Acredito que esses demônios irão encenar uma aterrissagem na terra em uma nave espacial, alegando ter vindo de uma civilização adiantada de outra galáxia (LINDSEY, 1981, p. 33).<sup>101</sup>

Além dessas catástrofes – algumas naturais e outras fruto da ação humana e/ou demoníaca – e de sinais de fundo espiritual, como o crescente interesse pelo ocultismo e o surgimento de “falsos messias”,<sup>102</sup> as guerras e questões políticas pelo mundo afora teriam, segundo Lindsey, reforçado suas interpretações sobre o significado das profecias bíblicas. Durante a década de 1970, o mundo teria sido mergulhado em um caos político marcado por revoluções, guerras civis, “guerras e rumores de guerras”, difusão de armamentos atômicos etc. Os principais personagens das sangrentas batalhas que haveriam de ocorrer no fim dos tempos – Israel, nações árabes, União Soviética, China e o “Novo Império Romano” – teriam dado passos largos em direção ao cumprimento de seu papel profético. No Oriente Médio, a posição de Israel teria se fragilizado frente a seus inimigos árabes, especialmente após a pressão feita pela Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP) para “chantagear” as nações do Ocidente, retirando uma série de aliados do lado israelense. Segundo Lindsey (1981, p. 49), “a OPEP obrigou [...] a Europa ocidental, os Estados Unidos e o Japão a

---

<sup>99</sup> Lindsey afirma que a quantidade de terremotos teria aumentado a partir do século XX: “There have been many great earthquakes throughout history, but, according to surprisingly well-kept records, in the past they did not occur very frequently. The 20th century, however, has experienced an unprecedented increase in the frequency of these calamities.” (LINDSEY, 1981, p. 29).

<sup>100</sup> “E haverá em vários lugares grandes terremotos, e pestes e fomes; haverá também coisas espantosas, e grandes sinais do céu”.

<sup>101</sup> No original: “It’s my opinion that UFOs are real and that there will be a proven “close encounter of the third kind” soon. And I believe that the source of this phenomenon is some type of alien being of great intelligence and power. [...] I believe these demons will stage a spacecraft landing on Earth. They will claim to be from an advanced culture in another galaxy”.

<sup>102</sup> Entre outros, Lindsey cita Jim Jones, líder e fundador do movimento *The Peoples Temple of the Disciples of Christ*, que se tornou famoso devido ao suicídio coletivo de vários de seus participantes na Guiana em 1978.

dobrarem os joelhos aumentando quatro vezes o preço do petróleo cru. Este movimento abalou a economia das nações industrializadas”.<sup>103</sup> Dessa forma, os árabes “podiam usar o precioso produto para fazer com que os demais países se voltassem contra Israel” (LINDSEY, 1981, p. 43).<sup>104</sup> Além disso, o processo revolucionário iraniano e a queda do Xá Mohammad Reza Pahlavi em 1979 e a pressão de muçulmanos radicais contra as tentativas de paz com Israel do presidente egípcio Anwar Sadat, teriam colocado os judeus em uma condição preocupante. O ataque do “rei do sul” a Israel parecia uma questão de tempo. Na lógica dispensacionalista, isso seria um passo decisivo para que Israel estivesse de “braços abertos” para a garantia de paz que haveria de ser oferecida pelo Anticristo no período da Tribulação.

Em outra “frente profética”, Gogue via seu destino cada vez mais próximo. A União Soviética teria se consolidado como a maior potência militar mundial (voltaremos a essa questão mais adiante) e expandido sua influência e suas armas em todas as regiões do mundo. Sobre a profecia de Gogue, afirmava Lindsey (1981, p. 57) que “esta guerra total entre Israel e os árabes irá dar aos soviéticos e seus satélites a desculpa necessária para lançar sua invasão do Oriente Médio há tanto aguardada”.<sup>105</sup> Ele cita várias vezes a intervenção soviética no Afeganistão em 1979 como um claro indício do interesse dos “vermelhos” em abrir um caminho para sua invasão do Oriente Médio e, mais especificamente, de Israel.<sup>106</sup> O próximo passo seria aproveitar a tumultuada situação iraniana para invadir a Pérsia (presente na profecia de Ezequiel) e romper a última fronteira rumo a Israel.

Na Europa, os passos para a formação do novo Império Romano e a “ascensão do Anticristo ao poder” seguiam de forma acelerada. Em 1979, a Grécia havia sido aceita como o décimo membro do Mercado Comum Europeu,<sup>107</sup> completando os “dez chifres” da profecia de Daniel.<sup>108</sup> Também em 1979 foi formado o primeiro Parlamento europeu. De acordo com Lindsey, esse seria um importante acontecimento para que o Anticristo mostrasse sua

---

<sup>103</sup> No original: ““OPEC brought western Europe, the U.S. and Japan to their knees by increasing the price of crude oil fourfold. This move staggered the economies of the industrial nations”.

<sup>104</sup> No original: “they could use their precious product to force nations to turn against Israel”.

<sup>105</sup> No original: “This full-fledged war between Israel and the Arabs will give the Soviets and their satellites the excuse to launch their long-awaited invasion of the Middle East”.

<sup>106</sup> Por exemplo: “And as this book is written, the Russians have again shown the seriousness of their plan to dominate the world by invading Afghanistan.” (LINDSEY, 1981, p. 24); “Russia’s attack on Afghanistan was its first step into the pages of Ezekiel, chapter 38. It’s clear that the Russian strategy is to cut off the supply of Persian Gulf oil to the West and then close all sea lanes leading to that vital area” (LINDSEY, 1981, p. 46-47).

<sup>107</sup> A Grécia foi aceita em 1979, mas a ratificação desse ato só ocorreu no dia 1º de janeiro de 1981.

<sup>108</sup> Como existiam outras tratativas adiantadas para que outros países seguissem o caminho da Grécia, Lindsey escreveu a seguinte nota “preventiva”: “It is possible that *more* than 10 nations could at one point be admitted. But in the final stages, it will number 10” (LINDSEY, 1981, p. 104).

verdadeira face quando o momento oportuno aparecesse. “Acredito também que esse líder está vivo em algum lugar da Europa: talvez já seja membro do parlamento da CEE” (LINDSEY, 1981, p. 106).<sup>109</sup> O autor reafirmou várias de suas previsões sobre a chegada do Anticristo ao poder. O sinal indiscutível para que ele pudesse ser identificado seria o seguinte: “Um membro do Mercado Comum Europeu sofrerá um ferimento na cabeça que normalmente seria fatal, mas miraculosamente recuperará a saúde” (LINDSEY, 1981, p. 112).<sup>110</sup> A partir desse “milagre”, ele conseguiria estabelecer seu poder graças a um elaborado plano para dar fim à iminente ameaça de Guerra Mundial. Ele também seria responsável por uma temporária pacificação do Oriente Médio e por uma importante aliança para assegurar a soberania do Estado de Israel. O poder do Anticristo também se basearia num sistema econômico mundial centralizado, onde só os que possuíssem a “marca da besta” poderiam comprar e vender. Os avanços tecnológicos da década de 1970 estariam viabilizando o surgimento de um sistema mundial de transações comerciais sem a utilização de moeda, através do uso cada vez mais disseminado de cartões de crédito. Lindsey via o encaminhamento de um sistema de compra e venda sem moeda.<sup>111</sup> Segundo ele, para os cartões serem substituídos por marcas nas mãos e nas testas o caminho seria curto.<sup>112</sup>

Como podemos observar, em *The 1980s* Hal Lindsey repetiu várias de suas previsões e buscou demonstrar a realização de algumas profecias.<sup>113</sup> Nesse sentido não havia grandes mudanças em relação ao seu livro de 1970. Entretanto, podemos dizer que a abordagem de Lindsey de 1980 se aproxima do estilo de LaHaye ao dedicar grande parte da obra a questões políticas internas e externas dos Estados Unidos a partir de um ponto de vista em total sintonia com a perspectiva conservadora da Direita Cristã do final da década de 1970.

---

<sup>109</sup> No original: “And I believe that leader is alive somewhere in Europe; perhaps he is already a member of the EEC parliament”.

<sup>110</sup> No original: “A member of the European Common Market will suffer a head wound which would normally be fatal. Miraculously he will be restored to health”.

<sup>111</sup> De acordo com Lindsey (1981, p. 111), “even closer to the prophecy of a world currency system is the use of ‘eletronic funds transfer’, or EFT. This system eliminates the need for cash by electronically adding or subtracting Money from a person’s account as that person earns or spends Money. All transactions are conducted using credit cards”.

<sup>112</sup> A implantação de chips subcutâneos se tornaria, anos depois, a grande hipótese dos dispensacionalistas sobre a “marca da besta”.

<sup>113</sup> Sem maiores pudores, Lindsey fez algumas “atualizações” em seus prognósticos. Por exemplo, as razões que motivariam a invasão da União Soviética a Israel não seriam mais o antissemitismo e a cobiça pelas riquezas que Israel conseguiria com a exploração do Mar Morto, mas sim o interesse dos soviéticos no domínio do mercado de petróleo e, também, a conquista de uma região estratégica na sua disputa de poder com os Estados Unidos. Outra hipótese que também não aparecia nas obras anteriores de Lindsey era a de que não mais os exércitos do Anticristo, mas sim os chineses seriam os principais responsáveis pela eliminação do exército de Gogue: “China and possibly the U.S. and their allies will wipe out the Soviet army. But China won’t be satisfied with that victory” (LINDSEY, 1981, p. 90).

Entretanto, o enfoque de Lindsey se concentrou mais nas questões de política externa norte-americana e na sua perspectiva de que o país estaria perdendo sua posição de maior potência bélica e econômica mundial. A crítica à fraqueza do governo norte-americano no combate ao avanço do comunismo no mundo aparece em várias partes do livro. Lembremo-nos de que *The 1980s* foi lançado no final do governo Jimmy Carter, nessa altura dos acontecimentos já muito criticado, especialmente pelos grupos mais conservadores que viriam a abraçar a candidatura de Ronald Reagan na eleição seguinte.

Na ótica de Lindsey, o governo Carter teria sido o ápice de uma sequência de políticas equivocadas que remontavam ao período do governo de Franklin Delano Roosevelt. No final da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos ainda lideravam com folga o mundo em termos de capacidade tecnológica, produtiva e bélica. Entretanto, Roosevelt teria dado início a uma série de decisões desastrosas ao fazer uma série de concessões desnecessárias aos soviéticos. Nos anos e governos que se seguiram, os erros continuaram, e os Estados Unidos se omitiram na expansão comunista na Ásia devido a uma série de equívocos diplomáticos e estratégicos. “O Secretário de Estado americano, George C. Marshall, um general do Exército aposentado, informou o governo e o povo americano que Mao e Chou eram reformadores amáveis e benevolentes” (LINDSEY, 1981, p. 134).<sup>114</sup> Tentativas frustradas de conciliação com os comunistas teriam sido a origem dos mal-sucedidos conflitos na Coreia e no Vietnã. A conquista de Cuba pelos comunistas também teria sido fruto de uma série de omissões e falta de informações dos Estados Unidos sobre o que ocorria na ilha. Citando várias vezes o livro de memórias de Goldwater,<sup>115</sup> Lindsey afirmou que Castro teria sido colocado no poder graças à fraqueza da Casa Branca e à presença de “aliados” dos comunistas dentro do governo norte-americano. Por fim, também na África os norte-americanos teriam perdido espaço com o avanço do comunismo em vários países daquele continente, agora sob a esfera de influência soviética. Para Lindsey, o erro principal dos governos norte-americanos do pós Segunda Guerra Mundial teria sido ignorar um plano comunista de dominação mundial que estaria em curso. “A começar do Presidente Kennedy, toda administração norte-americana tem interpretado de maneira absolutamente equivocada os objetivos da União Soviética e do

---

<sup>114</sup> No original: “U.S. Secretary of State George C. Marshall, a retired U.S. Army general, advised the American government and people that Mao and Chou were amiable, benevolent reformers”.

<sup>115</sup> Em *The 1980s*, aparecem diversas menções das ideias de Barry Goldwater, o primeiro “messias” da Direita Cristã. Há longas citações sobre a história recente dos EUA a partir da ótica de Goldwater, em seu livro *With No Apologies*, de 1979 com suas memórias pessoais e políticas. Lindsey parece compartilhar suas perspectivas sobre o que teria ocorrido na política norte-americana nas décadas de 1960 e 1970.

comunismo em geral” (LINDSEY, 1981, p. 81).<sup>116</sup> Em outro momento, ele afirmou que a situação havia piorado muito desde o período em que ele escreveu *The Late Great Planet Earth*:

Os Estados Unidos se achavam bem à frente na corrida dos armamentos nucleares no fim dos anos 60. Mas a situação começou a modificar-se repentinamente. Esta mudança verificou-se devido ao quase incrível erro de interpretação por parte dos líderes norte-americanos quanto aos alvos e intenções dos soviéticos. Em vista do claramente declarado objetivo comunista de dominar o mundo e de seus esforços constantes para alcançar essa posição, parece-me incompreensível que a América tivesse permitido que os russos tomassem a liderança na corrida armamentista (LINDSEY, 1981, p. 69).<sup>117</sup>

A existência de uma supremacia militar soviética no final da década de 1970 é um tópico repetido à exaustão por Lindsey em *The 1980s*. A partir do governo Kennedy,<sup>118</sup> os norte-americanos teriam perdido terreno na corrida armamentista da Guerra Fria. Os acordos para redução de armamentos estratégicos, SALT (*Strategic Arms Limitation Talks*) I e II, teriam sido totalmente desfavoráveis para os Estados Unidos. Lindsey afirmava que, com toda a certeza, tais acordos teriam sido um truque dos soviéticos para que o governo norte-americano diminuísse seu poderio bélico enquanto os “vermelhos”, “na calada da noite”, continuariam fortalecendo sua máquina de guerra, descumprindo os acordos oficiais. De Kennedy a Carter teria prevalecido uma crença ingênua de que os comunistas teriam algum interesse na paz mundial.

Podemos confiar nos soviéticos? Claro que podemos! Mas somente num ponto. Podemos confiar em que os russos seguirão suas doutrinas e crenças comunistas ao pé da letra. [...] Na filosofia do Marxismo-leninismo, não existe certo ou errado, verdade ou mentira, em separado do efeito produzido sobre o Estado e seus objetivos. Desde que os comunistas acreditam que Deus não existe, toda a verdade é relativa (LINDSEY, 1981, p. 77).<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> No original: “Beginning with President Kennedy, each U.S. administration has grossly misjudged the goals of the Soviet Union and communism in general”.

<sup>117</sup> No original: “The United States was far ahead in the nuclear arms race until the end of the 1960’s. Then the situation began to change rapidly. This change occurred because of the U.S. leadership’s almost unbelievable misreading of the Soviet goals and intentions. In light of the clearly-stated communist goal of world domination and their constant efforts to attain that status, it is incomprehensible to me that America allowed the Russians to take the lead in the arms race”.

<sup>118</sup> De acordo com Lindsey (1981, p. 68), “in 1962, during the Cuban missile crisis, the Russians still had a grudging but healthy respect for the U.S. and the Western powers. That was because the U.S. still had a clear strategic weapons lead. But America let that lead – and the respect that went it – slip away”.

<sup>119</sup> No original: “Can we trust the soviets? Sure we can trust them! But only in one area. We can trust the Russians to follow their communist doctrines and beliefs to the letter. [...] In the philosophy of Marxism-Leninism, there is no such thing as right or wrong, truth or lie apart from the effect on the state and its goals. Since the communists believe that there is no God, all truth is relative”.

O ápice do fracasso em termos de política externa teria sido o governo do “fraco” Jimmy Carter. A falta de pulso firme do presidente teria encorajado a expansão do comunismo pelo mundo afora, inclusive a recente invasão do Afeganistão pela União Soviética. Os equívocos de Carter teriam sido vários: os soviéticos teriam sido beneficiados com o SALT II; uma série de acordos equivocados teriam sido feitos com os chineses;<sup>120</sup> e no Oriente Médio, Carter, com sua “inabilidade e indecisão, provocou a queda do governo do Xá” (LINDSEY, 1981, p. 138).<sup>121</sup> Além de fazer o país perder espaço na Guerra Fria, Carter teria sido responsável por uma enorme crise de confiança dos aliados norte-americanos pelo mundo afora. Os Estados Unidos haviam se tornado um “companheiro” muito pouco confiável naquele momento. Tanto os países da OTAN<sup>122</sup> quanto Israel estariam muito desconfiados quanto à real disposição de os norte-americanos virem em seu auxílio nos confrontos contra seus inimigos diretos.

Os israelenses, segundo Lindsey, atravessavam um período de grande ameaça, bem diferente do triunfalismo que imperava após a vitória contra os árabes em 1967.<sup>123</sup> Mas a versatilidade da interpretação das profecias por Lindsey se sobressai à transformação da conjuntura: se em 1970 o sucesso e opulência de Israel motivariam a invasão de Gogue, a fragilidade dos israelenses em 1980 preparava o caminho para o acordo entre Israel e o Anticristo: “A situação em Israel está ficando tão desesperadora que os judeus estão agora prontos para um messias” (LINDSEY, 1981, p. 49).<sup>124</sup>

Com o processo de politização do fundamentalismo norte-americano na década de 1970, uma das principais ênfases dos dispensacionalistas tornou-se um item fundamental entre as bandeiras da Direita Cristã: a importância da manutenção da aliança entre Estados

---

<sup>120</sup> Para Lindsey, os acordos de Carter com o governo chinês permitiram o aumento de poder bélico e da influência desse “gigante comunista” no leste asiático. Carter “approved sending U.S. technology and turnkey industrial facilities to the Chinese. These favors were granted under the naive notion that nothing of a strategic nature was being given away. [...] Will the U.S. never learn? To a communist military state bent on world conquest, nothing lacks strategic value” (LINDSEY, 1981, p. 94).

<sup>121</sup> No original: “bungling and indecision caused the Shah’s government to fall”.

<sup>122</sup> Lindsey toca nesse tema algumas vezes no seu livro. Por exemplo: “NATO nations, particularly West Germany and France, are losing confidence in the U.S. as an ally. Carter’s reversal of his decision to deploy the neutron bomb in NATO countries is one reason for this loss of confidence” (LINDSEY, 1981, p. 140); “The only hope for stopping a Russian sweep through Europe would be a Strong nuclear force at the ready. But that hope was scuttled when President Carter changed his plans for deploying the neutron bomb in Europe” (LINDSEY, 1981, p. 107); “The Common Market is disillusioned with the U.S. The early 1980 fiasco of the United Nations vote on Israel’s rights in East Jerusalem demonstrated to the European nations that the U.S. is not a reliable ally” (LINDSEY, 1981, p. 15).

<sup>123</sup> Lembremo-nos que, em *The Late Great Planet Earth*, Hal Lindsey estava “contaminado” por essa perspectiva extremamente otimista quanto ao futuro do Estado de Israel, ao afirmar várias vezes que Israel se tornaria uma grande potência econômica e militar mundial.

<sup>124</sup> No original: “The situation in Israel is becoming so desperate that the Jews are now ready for a messiah”.

Unidos e Israel. Hal Lindsey era uma das principais vozes do “sionismo cristão” que ganhou força entre lideranças fundamentalistas norte-americanas a partir da segunda metade do século XX. À importância do retorno dos judeus à “terra prometida” e da evangelização dos “descendentes de Abraão”,<sup>125</sup> somou-se uma defesa aguerrida da necessidade do suporte político e militar ao Estado de Israel. Lindsey (1981, p. 158) dizia que: “Acredito que se os Estados Unidos voltarem as costas a Israel, não mais subsistiremos como nação”.<sup>126</sup> E ele não era uma voz solitária entre os fundamentalistas pré-milenaristas. Em sua obra *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel’s Best Friend* – que trata da análise dos discursos e das ações pró-Israel de fundamentalistas norte-americanos inspirados, especialmente, por motivações escatológicas –, Timothy Weber (2004, p. 18) afirma que “começando na década de 1970, eles [dispensacionistas] viajaram para Israel em grande número e, então, fundaram dezenas de grupos nos Estados Unidos para fazer lobby pró-Israel no Congresso, no Departamento de Estado e nos meios de comunicação”.<sup>127</sup> Várias excursões à “Terra Santa” eram organizadas por grupos dispensacionistas que queriam ver *in loco* os locais onde haveriam de se cumprir as profecias bíblicas sobre o fim dos tempos.

De fato, se o dispensacionismo foi influenciado pela mobilização política fomentada pelo surgimento da Maioria Moral, a Direita Cristã, cuja esmagadora maioria dos líderes era pré-milenarista e dispensacionista, incorporou elementos dispensacionistas ao seu discurso e mesmo à sua agenda política. Talvez a principal influência dispensacionista seja o discurso pró-Israel, que era uma das principais bandeiras da Direita Cristã. Alguns criam na necessidade de uma mobilização pró-Israel como atuação política no sentido de se ajudar na concretização das profecias. Os inimigos internos<sup>128</sup> e externos de Israel deveriam ser combatidos pelos norte-americanos com vigor. A causa de Israel e a pressão junto ao governo

---

<sup>125</sup> Lindsey, mesmo no início de sua carreira como evangelista, já tinha grande interesse em se aproximar de grupos judaicos: “During the 1960s, Hal Lindsey made a special effort to reach Jewish fraternity students at UCLA” (TURNER, 2008, p. 182).

<sup>126</sup> No original: “I believe that if U.S. ever turns its back on Israel, we will no longer exist as a nation”.

<sup>127</sup> No original: “beginning in the 1970s, they [dispensacionistas] traveled to Israel in great numbers, then founded dozens of groups at home to lobby for Israel in Congress, the State Department, and the news media”.

<sup>128</sup> Lindsey dizia haver uma grande hostilidade a Israel no ambiente universitário no qual evangelizava e nos setores mais à esquerda do espectro político norte-americano. Já em 1970 ele dizia que “as were researching the current status of the leading Arabic nation, Egypt, we discovered that on the campus of a large university [...] it was Arab Week. [...] We were deluged with printed materials concerning the rightness of the Arab cause against Israel and their determination to liberate Palestine. In a short while we were supplied with documents which substantiated the alliance of the Arabs and the Russians, a bond both present and actual, but also a fact which was prophesied approximately 2600 years ago! The purpose of “Arab Week” at the university was to rally support for the Palestinian Revolution. According to the literature which was being distributed, “the Palestine Revolution draws moral support from the revolutionary movements of the world” [...] This “revolutionary movement” is part of the Communist movement which has supported “wars of liberation” in countries around the world.” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 73).

norte-americano pela aliança entre os “povos eleitos” foram incorporadas à pauta de Jerry Falwell e de quase todas as lideranças eclesiais e políticos fundamentalistas.<sup>129</sup> Na política externa, “a questão de se os Estados Unidos devem apoiar ou se opor a uma nação estrangeira não mais deveria ser decidida com base em se essa nação era comunista ou não, mas sim com base em se apoia ou não Israel” (SHIRES, 2006, p. 156).<sup>130</sup>

*The 1980s* é uma obra na qual a interpretação de textos bíblicos fica em segundo plano. A análise, na perspectiva de Lindsey, dos aspectos políticos e militares das grandes potências mundiais marca a linha de raciocínio no livro. Entretanto, as diferenças em relação a *The Late Great Planet Earth* não se limitam a isso. Se no seu *best seller* de 1970, as referências diretas aos Estados Unidos eram poucas, em *The 1980s* a menção a questões políticas internas e externas do país aparecem recorrentemente. Além disso, Lindsey dedica um capítulo inteiro – por sinal o mais extenso do livro – à análise do papel a ser desempenhado pelos Estados Unidos no fim dos tempos. Diferentemente de LaHaye que, através de sua “ginástica exegética” havia encontrado os Estados Unidos entre os inimigos de Gogue na profecia de Ezequiel 38, Hal Lindsey afirmava que “não existem referências específicas ou sequer indiretas à América na profecia bíblica” (LINDSEY, 1981, p. 131).<sup>131</sup> Embora reafirmasse sua convicção de que os Estados Unidos não seriam a grande liderança mundial nos “últimos dias”, ele dava a entender, num tom bem diferente de 1970, que nem tudo estaria perdido: “Se algumas decisões críticas e difíceis forem tomadas *imediatamente* [grifo do autor] pelo povo americano, é possível que os Estados Unidos venham a permanecer como potência mundial” (LINDSEY, 1981, p. 132).<sup>132</sup> Lindsey afirmava que, para um futuro próximo, existiam “várias possibilidades para os Estados Unidos, por exemplo: tomada pelos

---

<sup>129</sup> Os argumentos dispensacionistas tiveram, e ainda têm, muita importância na legitimação do apoio norte-americano a Israel. De acordo com Weber (2004, p. 11), em uma pesquisa realizada em parceria da revista *Time* com a rede CNN após os atentados de 11 de setembro de 2001, foi revelado que aproximadamente um terço dos norte-americanos que defendem o apoio de seu governo à causa israelense o fazem porque “they believe the Bible teaches that the Jews must possess their own country in the Holy Land before Jesus can return”.

<sup>130</sup> No original: “the question of whether America should support or oppose a foreign nation ought no longer to be decided on the basis of whether that nation were communist or not, but on the basis of whether it supported Israel”. De acordo com Boyer (1992, p. 203), “prophecy believers formed a bulwark of support for Israel. As one put it in 1975, as long as God used Israel as an instrument of prophetic fulfillment, ‘I can do no other as his servant than stand with him whatever the cost’. Jerry Falwell made the same point: ‘Theologically, any Christian has to support Israel, simply because Jesus said to’; and ‘If we fail to protect Israel, we will cease to be important to God.’ Addressing a 1985 conference of rabbis, Falwell denied that his pro-Israel politics arose from his eschatology, but for him and many others the link is clear. [...] Jews should realize, observed Tim LaHaye in 1984, that “Bible-believing, pre-millennialist Christians are Israel’s best friends’. Over the years, premillennialists gave Israel largely uncritical support”.

<sup>131</sup> No original: “there are no specific or even indirect references to America in Bible prophecy”.

<sup>132</sup> No original: “If some critical and difficult choices are made by the American people *right now*, it is possible to see the U.S. remain a world power”.

comunistas; destruição através de um ataque nuclear soviético inesperado [...]; passar a depender da confederação europeia das 10 nações; um destino bem mais agradável do que qualquer um dos acima” (LINDSEY, 1981, p. 132).<sup>133</sup> O Lindsey de 1980 é muito mais programático e buscava indicar de maneira mais efetiva as medidas a serem tomadas e os caminhos a serem seguidos para que os Estados Unidos desempenhassem um papel relevante no fim dos tempos. E o caminho não se restringiria a orar por um reavivamento espiritual.

A retórica da nova direita norte-americana pautava boa parte da perspectiva de Lindsey sobre o passado e o futuro dos Estados Unidos. Da mesma forma que Lindsey retrocedeu no tempo para elencar uma série de equívocos que tinham marcado a política externa norte-americana do pós Segunda Guerra, ele também fez uma breve retrospectiva para mostrar que uma série de políticas internas equivocadas, que iam na contramão dos “santos” valores capitalistas e da livre empresa, foram implantadas no país a partir do governo de Roosevelt. As principais críticas de Lindsey direcionam-se ao que ele chamava de políticas assistencialistas herdadas do *New Deal* – que estavam fazendo os americanos desvalorizarem sua tradição de trabalho duro e empreendedorismo<sup>134</sup> – e o inchaço da máquina estatal. “Desde o ‘New Deal’ de Franklin Roosevelt, uma mentalidade do tipo ‘comida de graça’ começou a insinuar-se na mente americana” (LINDSEY, 1981, p. 141).<sup>135</sup> Essas políticas – expansão do aparato estatal e aumento da dependência de recursos do Estado para a sobrevivência dos indivíduos – “cheiravam” a socialismo<sup>136</sup> e estavam muito distantes dos reais “valores americanos”. Muitos norte-americanos estariam abandonando a tradição de *hard work* confiando que seriam “sustentados” pelo Estado.

Em sintonia com o novo espírito de engajamento político fundamentalista do final da década de 1970, em *The 1980s* Lindsey deixou de lado o argumento da inevitabilidade da

---

<sup>133</sup> No original: “There are several possible fates for U.S. They include: A takeover by the communists. Destruction by a surprise Soviet nuclear attack [...]. Becoming a dependent of the 10-nation European confederacy. A far more hopeful fate than any of the above”.

<sup>134</sup> Lindsey faz uma série de restrições às políticas de bem-estar e de assistência social a partir de sua interpretação do texto bíblico: “There are some definite God-given Biblical principles which apply to this welfare situation” (LINDSEY, 1981, p. 142). O principal texto de referência usado é: “Porque vós mesmos sabeis como deveis imitar-nos, pois que não nos portamos desordenadamente entre vós, nem comemos de graça o pão de ninguém, antes com labor e fadiga trabalhávamos noite e dia para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos direito, mas para vos dar nós mesmos exemplo, para nos imitardes. Porque, quando ainda estávamos convosco, isto vos mandamos: se alguém não quer trabalhar, também não coma” (II Tessalonicenses 3:7-10).

<sup>135</sup> No original: “Since Franklin Roosevelt’s “New Deal,” a kind of the “free lunch” mentality has begun working its way into the American mind”.

<sup>136</sup> “Can the government support us, or give us something for nothing? That’s the principle behind socialism. But a government strong enough to support its citizens from the cradle to the grave also has the power to take their freedom away” (LINDSEY, 1981, p. 143-144).

derrocada norte-americana para – numa linha semelhante à presente em *The Battle for the Mind* de LaHaye – convocar os verdadeiros cristãos a agirem *no* mundo. Apesar de, como aparece em destaque na contracapa do livro, a sua geração fosse aquela que “veria o fim dos tempos e a volta de Jesus”, isso não implicava, necessariamente, em uma omissão deliberada em relação aos “negócios terrenos” e ao compromisso dos cristãos com sua pátria. Embora sem recorrer claramente a nenhuma passagem bíblica de suporte, Lindsey passou a sustentar um argumento semelhante ao de LaHaye: não seria “profeticamente necessário” que os Estados Unidos estivessem vivendo em um período de degradação política, econômica e moral nos anos que precederiam o Arrebatamento dos cristãos. De fato, o país poderia estar gozando de plena saúde espiritual, política, militar, econômica etc. Esse inusitado otimismo de Lindsey fica evidente em passagens como: “Nos últimos anos estamos experimentando um despertar espiritual nesta nação [...]. Acredito que a América irá sobreviver a esta arriscada situação e manter-se até que o Senhor venha buscar o seu povo” (LINDSEY, 1981, p. 157-158).<sup>137</sup> A bênção de Deus só abandonaria, de fato, os Estados Unidos com o início dos sete anos da Tribulação – após os cristãos serem arrebatados.

Se você que está lendo este livro é cristão, fica então a seu critério envolver-se na salvação deste país. O Senhor poderá realmente vir a qualquer momento, mas estamos sujeitos a passar por terríveis provações antes que Ele venha buscar-nos. [...] Devemos aceitar ativamente o pensamento de que somos cidadãos e membros da família de Deus e a responsabilidade ligada a esse conceito. Precisamos colocar no governo indivíduos atuantes que não só irão refletir a moral bíblica em suas funções, mas também moldarão a política interna e externa de modo a proteger nosso país e nossa maneira de viver (LINDSEY, 1981, p. 157).<sup>138</sup>

Apesar de toda a “decadência moral” pela qual passava o país, Lindsey (1981, p. 157-158) falava de quatro razões pelas quais Deus estaria preservando os Estados Unidos como um “país livre”: 1) a grande quantidade de “verdadeiros crentes no Senhor Jesus” e o despertar espiritual que os EUA estariam vivendo nos últimos anos; 2) o fato de os EUA enviar e manter missionários por todo o mundo; 3) o apoio dado pelos EUA aos judeus e ao Estado de Israel (apropriando-se da promessa feita a Abraão: “abençoarei os que te

---

<sup>137</sup> No original: “We have enjoyed a spiritual awakening in the U.S. over the past few years. [...] I believe that America will survive this perilous situation and endure until the Lord comes to evacuate His people”.

<sup>138</sup> No original: “If you are a Christian reading this book, then it is up to you to get involved in preserving this country. True, the Lord could come at any moment, but we may go through some terrible trials before He comes for us. [...] we must actively take on the responsibility of being a citizen and a member of God’s Family. We need to get active electing officials who will not only reflect the Bible’s morality in government but will shape domestic and foreign policies to protect our country and our way of life”.

abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”)<sup>139</sup>; 4) as orações do povo de Deus rogando sua misericórdia e sua bênção sobre o país.

Seria necessário que os cristãos se engajassem numa cruzada pela defesa dos valores e do modo de vida norte-americanos. Somente as orações não seriam mais suficientes. Os cristãos deveriam se mobilizar para pressionar os governantes a tomarem posições claras em defesa da democracia, do capitalismo e do *American way of life*. “Embora nenhum método seja perfeito, o sistema democrático, capitalista, de livre empresa, produziu maior liberdade, prosperidade e independência financeira para um maior número de pessoas do que qualquer outro sistema na História” (LINDSEY, 1981, p. 141).<sup>140</sup> O modo de vida americano e o próprio capitalismo deveriam ser preservados contra as investidas dos inimigos internos e externos. Internamente, seria chegada a hora de dar fim de uma vez por todas à gigantesca burocracia e ao inchaço da máquina estatal norte-americana que sugava os recursos do país para manter as políticas de bem-estar social – políticas essas que estariam ensinando aos jovens que o *hard work* não valeria a pena. Em sintonia com o que era dito por Falwell e LaHaye, Lindsey também falava de ações práticas que deveriam ser tomadas pelos cristãos para que houvesse uma transformação no rumo político do país. A mais fundamental delas seria o voto:

Precisamos fazer uma limpeza em Washington e eleger um Congresso e um Presidente que acreditem no sistema capitalista. Nosso Congresso foi dominado e controlado desde 1955 por homens e mulheres que não crêm realmente no capitalismo. O Presidente pode recomendar leis e fazer cumprir regulamentos, mas quem governa o país é o Congresso. Durante os últimos 25 anos, a maioria do Congresso aumentou grandemente o tamanho do governo e o seu custo, fazendo com que mergulhássemos cada vez mais em dívidas. Ao mesmo tempo, permitiram que nossa posição internacional decaísse perigosamente e nosso forte poder militar deslizesse para um segundo plano. Sem qualquer intenção de tomar partido político, acho que é tempo de livrar o Congresso seja quem for de qualquer partido que vote continuamente a favor de um governo ostentatório e de grandes despesas. Em análise final, alguns “líderes” não acreditam realmente e não querem na

---

<sup>139</sup> Cf. Gênesis 12:3. Finguerut (2009, p. 123) afirma que essa relação com Israel também serviu para aproximar a direita cristã de alguns *neocons*: “Apesar das afinidades ideológicas, boa parte dos neoconservadores é judia, grupo historicamente comprometido com o secularismo americano e tradicionalmente mais próximo dos democratas e cosmopolitas das grandes cidades do que dos republicanos e fundamentalistas cristãos, presentes principalmente no sul dos Estados Unidos. Sabendo desses fatos, a direita cristã, liderada neste momento por Falwell, ao defender o Estado de Israel, tentou mostrar-se confiável e próxima dos judeus. Falwell costumava dizer que ‘Deus abençoou os Estados Unidos, porque os Estados Unidos abençoaram os judeus’”.

<sup>140</sup> No original: “Although no way is perfect, the democratic, capitalist free-enterprise system has produced more freedom, prosperity and financial independence for more people than any other system in history”.

verdade sacrificar-se pela nossa sociedade capitalista livre (LINDSEY, 1981, p. 145-146).<sup>141</sup>

Se, de um lado, Lindsey falava dos problemas de uma máquina estatal inchada e de uma burocracia dispendiosa e ineficiente, por outro, ele advogava a necessidade de um governo forte e decidido a impor a hegemonia norte-americana no mundo através da política diplomática e, especialmente, através de um poderoso aparato militar. Lindsey argumentava que “quanto mais poderosas as Força Armadas de um país, tanto menores as possibilidades de que jamais venham a lutar”. Era necessário que os Estados Unidos abandonassem políticas equivocadas como os acordos para a limitação de armas estratégicas e utilizassem sua superioridade tecnológica para criar uma gigantesca máquina de guerra que viesse a frear a expansão do comunismo pelo mundo afora. “Essa a razão pela qual a Bíblia apóia a manutenção de uma poderosa força militar. E a Bíblia está dizendo aos Estados Unidos que se fortaleçam de novo. Uma fraqueza militar irá encorajar a União Soviética a começar uma guerra total” (LINDSEY, 1981, p. 149).<sup>142</sup> Dessa forma, seria necessário eleger representantes que tivessem compromisso com o fortalecimento da posição norte-americana no combate ao comunismo interno e externo. Também seria o momento de desalojar do Departamento de Estado os simpatizantes de ideais socialistas e, também, os ingênuos que acreditavam que os soviéticos teriam algum interesse sincero em estabelecer acordos visando a paz. Ao longo dos governos que se sucederam desde o início da década de 1960, as autoridades em Washington “já entregaram aos comunistas as nossas camisas; não vamos permitir que façam o mesmo com as calças” (LINDSEY, 1981, p. 139).<sup>143</sup>

\*\*\*

O dispensacionalismo e sua tentativa de demonstrar a proximidade da volta de Jesus a partir dos “sinais dos tempos” ainda se mantinha atrativo e muitas de suas hipóteses haviam se consolidado até mesmo na cultura pop norte-americana. Por exemplo, a ascensão do

---

<sup>141</sup> No original: “We need to clean house in Washington, and elect a Congress and a President who believe in the capitalist system. Our Congress has been dominated and controlled since 1955 by men and women who don’t really believe in capitalism. The President can recommend laws and execute policy, but Congress runs the country. During the past 25 years, the majority in Congress has vastly increased the size of government and the size of its cost. They have plunged us deeper into debt. At the same time, they have allowed our international standing to fall perilously, and our mighty military power to slip into second-class status. With no intention to be politically partisan, I think it’s time to rid Congress of those of *any* party who consistently vote for big government and big spending. In the final analysis, some “leaders” don’t really believe in – don’t really want to sacrifice for – our free capitalist society”.

<sup>142</sup> No original: “That’s why I believe that the Bible supports building a powerful military force. And the Bible is telling the U.S. to become Strong again. A weak military will encourage the Soviet Union to start an all-out war”.

<sup>143</sup> No original: “have already given the communists our shirts; let’s not let them give away our pants too”.

Anticristo rumo ao poder mundial tornou-se tema de uma das mais conhecidas e exitosas séries de filmes de terror da história: *The Omen* (no Brasil, “A Profecia”). Especialmente no terceiro filme da série,<sup>144</sup> podemos observar como algumas premissas da perspectiva escatológica dos dispensacionalistas haviam sido assimiladas fora do “arraial” fundamentalista. Um exemplo claro disso é o período em que o personagem Damien Thorn consegue exercer sua influência na política mundial: sete anos. Filmes de terror, ficção científica e documentários como *The man who saw tomorrow* (1981), sobre as profecias de Nostradamus,<sup>145</sup> mostravam que, em tempos de Guerra Fria, questões como a ação do diabo na política mundial e a crença na proximidade do fim do mundo ainda alimentavam um grande e rentável mercado de livros e filmes. E esse interesse do grande público era um incentivo para uma ainda enorme produção de livros sobre escatologia pré-milenarista que se disseminava pelos Estados Unidos.

Como vimos neste capítulo, os dois principais autores do pré-milenarismo dispensacionalista norte-americano, na virada dos anos 1970 para os anos 1980, ainda falavam dos sinais do fim dos tempos e de sua crença de que sua geração seria aquela que veria a Segunda Vinda de Jesus. Entretanto, *The Battle for the Mind* e *The 1980's: Countdown to Armagedon*, diferentemente das obras do início da década de 1970, são livros cujo foco principal estava sobre preocupações e expectativas dos fundamentalistas norte-americanos em relação ao “aqui e agora”. Se em *The Late Great Planet Earth* e *The Beginning of the End* os Estados Unidos tinham um papel periférico no *script* do fim dos tempos, em 1980 as questões relativas à política interna e externa norte-americana tinham papel central nos textos de Lindsey e LaHaye. A Guerra Fria e as constantes tensões e animosidades entre Israel e seus vizinhos no Oriente Médio seriam indícios da plausibilidade da crença na iminência do fim, mas também eram evidências de que – seja combatendo os comunistas ou defendendo Israel – os Estados Unidos deveriam assumir um papel de protagonista na política mundial. E para que se impusesse de maneira efetiva e positiva para além de suas fronteiras, seria necessário, inicialmente, colocar a própria casa em ordem. E se isso, para os fundamentalistas, aparentava ser uma impossibilidade no início da década de 1970, em 1980 o sonho de recolocar a “América” nos trilhos havia se tornado uma possibilidade concreta. A crença na iminência do fim e o engajamento político para

---

<sup>144</sup> Os três filmes da franquia *The Omen* foram lançados em 1976, 1978 e 1981.

<sup>145</sup> Um fato interessante sobre esse documentário dirigido por Robert Guenette é que o narrador contratado foi o mesmo da versão cinematográfica de *The Late Great Planet Earth*: Orson Welles.

reconstruir a “América Cristã” passaram a ser compatibilizados em Lindsey e LaHaye numa espécie de teoria da “Pré-Tribulação”: enquanto os cristãos não forem arrebatados, é seu dever lutar pela restauração moral de seu país em todas as arenas possíveis, em especial na política. Os terrores do governo do Anticristo só seriam sofridos pelos que fossem “deixados pra trás” no Arrebatamento.

A onda conservadora, da qual a Direita Cristã era parte essencial, ganhou força nos Estados Unidos ao longo da década de 1970 e gerou uma mudança na própria autocompreensão dos fundamentalistas. De um grupo minoritário e com características sectárias – grupo dos “santos” que se opunha às opressoras “ideias mundanas” que haviam se tornado hegemônicas no país –, os fundamentalistas passaram a acreditar que vários de seus valores eram compartilhados pela maioria da população norte-americana, a “maioria silenciosa” da qual falava Falwell. Cresceu o sentimento de que a “América” pertencia aos fundamentalistas e de que os fundamentalistas pertenciam à “América”. De acordo com Williams (2010, p. 160), “no final da década de 1970, os evangélicos desfrutavam de um grau de riqueza e de prestígio social maior do que em qualquer outro momento do século XX”.<sup>146</sup> Em menos de uma década, as expectativas dos fundamentalistas em relação ao futuro do país haviam se transformado: se em 1970 o que restava aos cristãos era orar e buscar ganhar o máximo de “almas para Jesus” antes do Arrebatamento, em 1980 o foco estava em transformar os Estados Unidos em uma nação cristã, moral e próspera, enquanto Jesus não retornava para buscar os seus.

Os fundamentalistas entraram na década de 1980 extremamente fortalecidos politicamente e alimentando sonhos de levar os Estados Unidos novamente à “estrada da bem-aventurança”. Um ambiente muito diferente do início da década de 1970. E o otimismo se tornou ainda maior com a eleição de Ronald Reagan. Apesar de nunca ter sido um cristão muito fervoroso,<sup>147</sup> Reagan percebeu a imensa força da Direita Cristã e abraçou as suas bandeiras,<sup>148</sup> construindo um discurso que agradava as lideranças fundamentalistas. Tim

---

<sup>146</sup> No original: “evangelicals enjoyed a higher degree of wealth and social prestige in the late 1970s than they had at any other point in the twentieth century”.

<sup>147</sup> De acordo com Elliot (1988, p. 125), “os jornalistas gostam muito de destacar o fato de que Ronald Reagan não costuma[va] frequentar a igreja e que nunca expressou crenças religiosas particularmente fortes até o despontar da Maioria Moral, considerada por muitos como um dos responsáveis por sua eleição em 1980”.

<sup>148</sup> De acordo com Marsden (2001), uma pesquisa Gallup de 1982 dizia que cerca de 25% do eleitorado norte-americano se identificava com os valores e bandeiras da Maioria Moral. A aproximação entre Reagan e o discurso da Direita Cristã já vinha do período em que o candidato republicano era governador da Califórnia: “he knew how to appeal to evangelicals’ sense of moral propriety. As governor of California, he had signed tough antiobscenity legislation, as well as a measure allowing parents to remove their children from sex education

LaHaye, que já possuía uma boa relação com Reagan desde seus períodos como governador, tornou-se uma das lideranças religiosas mais influentes junto ao governo norte-americano durante os anos em que o republicano esteve na Presidência. Inclusive, de acordo com Finguerut (2009, p. 127-128), LaHaye foi um dos coordenadores da campanha à reeleição de Reagan em 1984.<sup>149</sup> Nesse período, “a Direita Cristã conseguiu levar ao gabinete de Reagan nomes como [...] Everett Koop (como *surgeon general*), Jerry Regier (como assessor especial para assuntos da família) e James Watt (um antiambientalista, na Secretaria do Interior)” (FINGUERUT, 2009, p. 125). Outra figura importantíssima da Maioria Moral no governo Reagan foi o já mencionado Robert Billings, o grande articulador da luta das escolas cristãs contra o IRS. Billings assumiu um importante cargo no Departamento de Educação do governo norte-americano, sendo responsável pela coordenação dos seus dez escritórios regionais. Organizados como uma grande força dentro do Partido Republicano,<sup>150</sup> os fundamentalistas começaram a sentir o “gostinho” do poder. Sentiam-se agora como peças importantes do tabuleiro político norte-americano, com fácil acesso ao presidente e capazes de influenciar os resultados das eleições e a escolha de juízes conservadores para a Suprema Corte. A *Reaganation* se apresentava como a “terra prometida” para os setores conservadores da sociedade norte-americana:

Nas entrelinhas do discurso de Reagan se escondia uma forma de imaginar a nação pautada por um ideal mais étnico do que cívico, no qual a América e os estadunidenses eram definidos por características essencializadas e naturais, dadas por Deus, e não por direitos políticos e sociais associados à cidadania. Para Reagan, sob a visão de mundo neoconservadora, o verdadeiro estadunidense, nacionalista, era o oposto dos homens que apoiavam os programas de bem estar social, os direitos civis e as regulamentações, bem como dos homens que participavam de tais programas

---

classes, and he had prided himself on his ability to stand up to left-wing protestors on college campuses” (WILLIAMS, 2010, p. 123).

<sup>149</sup> Na campanha de reeleição de Reagan em 1984, LaHaye criou uma “new organization to mobilize voters, the American Coalition for Traditional Values (ACTV). Under LaHaye’s leadership, ACTV enlisted thirty-five thousand churches in a campaign to register more than 1 million new voters. Evangelical pastors who joined ACTV passed out voter registration forms during church services so that congregants could fill them out in their pews and drop them in the collection basket. LaHaye left no doubt about how he expected newly mobilized Christians to vote in the upcoming presidential election. ‘This President has done more to advance traditional moral values and to return our nation to those values than any President in my lifetime,’ LaHaye said of Reagan in August 1984. For LaHaye, Reagan’s reelection was merely an initial step toward gaining political power for Christian conservatives. He began recruiting pastors to find ‘thousands of qualified Christians to run for public office’ in order to reverse the late-twentieth-century trend of secularization that had produced legalized abortion and gay rights legislation. [...] In a sign that LaHaye equated “Bible-believing” Christian values with conservative politics, he invited Jesse Helms, Newt Gingrich, and Representative Robert Dornan (R-CA) to speak alongside Paul Weyrich, Jerry Falwell, and Pat Robertson at a 1985 ACTV conference entitled ‘How to Win an Election’”. (WILLIAMS, 2010, p. 206).

<sup>150</sup> Em 1992, “47% dos delegados republicanos à convenção nacional do partido eram cristãos renascidos” (FINGUERUT, 2009, p. 131).

ou defendiam tais causas. O verdadeiro estadunidense, que refletia o ideal de nação “verdadeiro”, era aquele que, com a liberdade individual e a independência dada por Deus, era, essencialmente ou naturalmente, empreendedor, produtivo, competitivo e valorizava as tradições sociais e morais, como a família e a comunidade. Acima de tudo o estadunidense, nesta visão de mundo, confiava em um futuro divinamente ordenado para ele e para a nação, desde que trabalhasse duro e realizasse as obras de Deus na terra: era o “sonho americano”, o resgate do passado mítico e a liderança mundial (MOLL NETO, 2010, p. 129).

Entretanto, as principais lideranças religiosas que estavam empolgadas com o futuro luminoso da nação anunciado pelos novos rumos do governo federal, inclusive alguns que ocupavam postos de destaque em Washington,<sup>151</sup> eram declaradamente pré-milenaristas e, em tese, advogavam que verdadeiras paz e felicidade só se tornariam realidade com a Segunda Vinda de Jesus. Jerry Falwell, já em 1983, em pleno governo Reagan e no ápice de popularidade da Maioria Moral, escreveu o livreto *Nuclear War and the Second Coming of Jesus Christ*, onde o *script* de Lindsey quanto aos eventos do fim dos tempos foi seguido à risca. Se na política interna Reagan parecia reeditar discursos sobre o Destino Manifesto e a excepcionalidade nacional, quanto tratava da Guerra Fria o presidente se apropriou de vários argumentos característicos de autores pré-milenaristas. Ainda em campanha presidencial em 1980, Reagan disse no programa de Jim Bakker: “‘Podemos ser a geração que verá o Armageddon’. Jerry Falwell relembra uma conversa de 1981 com Reagan, na qual o presidente disse: ‘Jerry, às vezes acredito que estamos indo muito rápido para o Armageddon agora’” (DIAMOND, 1989, p. 132).<sup>152</sup> Ainda segundo Diamond, Reagan fez diversas referências ao longo de seu governo sobre as profecias de Ezequiel 38 e 39, relacionando o “comunismo ateu soviético” às passagens bíblicas sobre Gogue.

Portanto, no início da década de 1980, muito do que se cria sobre as crenças e práticas dos pré-milenaristas/dispensacionalistas em relação à política precisava ser repensado. Com a eleição de Reagan, “os pré-milenaristas viram-se com um acesso sem precedentes ao poder [...]. Os repórteres políticos buscaram ardentemente a conexão entre o pré-milenarismo e os

---

<sup>151</sup> De acordo com Boyer (1992, p. 141), “the direct influence of prophecy belief on nuclear decision making surfaced as an issue in the 1980s as the eschatological interests of several Reagan-administration officials became known. Secretary of Defense Caspar Weinberger, asked about the subject in 1982, replied, ‘I have read the Book of Revelation and yes, I believe the world is going to end-by an act of God, I hope-but every day I think that time is running out.’ Interior Secretary-designate James Watt, questioned at his confirmation hearing about preserving the environment for future generations, forthrightly replied, ‘I do not know how many future generations we can count on before the Lord returns.’ Reagan’s Surgeon General, C. Everett Koop, attended a 1971 prophecy conference in Jerusalem and reported on it for a leading premillennial journal”.

<sup>152</sup> No original: “‘We may be the generation that sees Armageddon’. Jerry Falwell recalls a 1981 conversation with Reagan in which the president said, ‘Jerry, I sometimes believe we’re heading very fast for Armageddon right now’”.

políticos de direita, especialmente depois que as próprias crenças dispensacionalistas de Reagan começaram a vir à tona” (WEBER T., 2004, p. 200-201).<sup>153</sup> Tal concepção escatológica, antes considerada determinante de uma postura sectária e politicamente passiva, parece ter assumido um caráter fortemente politizado. Em sua tese de doutoramento,<sup>154</sup> a cientista política Paula Nicole Booke (2009) dedicou uma extensa pesquisa às relações que as crenças pré-milenaristas estabeleceram com a política norte-americana na atualidade. Para a possível surpresa de alguns pesquisadores, dentro do que ela denominou “subcultura pré-milenarista”, observou-se que: “os pré-milenaristas criaram um espaço dentro de seu esquema interpretativo que admite a participação sociopolítica. Os pré-milenaristas são altamente politizados.” (BOOKE, 2009, p. 218)<sup>155</sup>. Ainda acreditava-se no “esquema” dispensacionalista, pois se cria que ocorrerá o “Arrebatamento”, surgirá o Anticristo com grande poder político e militar e acontecerão guerras de enormes proporções que acabarão por destruir a Terra, tal como a conhecemos. Entretanto, o pré-milenarismo não estaria mais levando os seus adeptos, inevitavelmente, ao sectarismo e à apatia política.

Se a tônica do discurso no início da década de 1970 era a iminência do fim e a depravação da nação, a fala das lideranças fundamentalistas, ao longo da década, foi perdendo o tom predominantemente pessimista, e a possibilidade de uma reconciliação com seu Deus, com seus valores fundacionais e com seu papel redentor da humanidade começaram a fazer parte da retórica político-religiosa de vários religiosos. A política não estaria mais a serviço exclusivo do demônio. O crescimento do número de verdadeiros *born again christians*, a decadência do “evangelho pervertido” das igrejas liberais, o sucesso político e a influência conservadora no governo Reagan, entre outros fatos, seriam sinais dos tempos. Mas não mais sinais de um fim iminente, mas sim da possibilidade de um futuro grandioso para os Estados Unidos. Os sonhos se tornaram tão ambiciosos que Pat Robertson, conhecido televangelista e ferrenho anticomunista,<sup>156</sup> proprietário de sua própria rede de televisão – *Christian*

---

<sup>153</sup> No original: “premillennialists found themselves with unprecedented access to power [...]. Political reporters hotly pursued the connection between premillennialism and right-wing politics, especially after Reagan’s own dispensationalist beliefs began to surface”.

<sup>154</sup> BOOKE, Paula Nicole. *Politics of the Apocalypse: the effect of premillennial eschatology on American political behavior*. Tese de doutoramento em Ciência Política. University of Chicago. Chicago, 2009.

<sup>155</sup> No original: “They have carved out a space within their interpretative scheme that allows for active social and political participation. Premillennialists are highly politicized”.

<sup>156</sup> Robertson, inclusive, engajou-se em uma cruzada contra a “disseminação do comunismo” na América Central. De acordo com Grandin (2006, p 144): “At the request of the White House, Pat Robertson used his Christian Broadcasting Network to raise money for Efraín Ríos Montt, the evangelical Christian who presided over the Guatemala genocide. Most of the Guatemalan relief aid raised by evangelicals in the United States, by groups such as the California-based charismatic Full Gospel Business Men’s Fellowship, went to help the military’s efforts to establish control in the countryside in the wake of its campaign of massacres”.

*Broadcasting Network* – lançou-se como candidato à presidência nas prévias republicanas.<sup>157</sup> O seu discurso tinha contornos milenaristas para os desejosos de uma “América Cristã”.

Dessa forma, encorajados pela onda conservadora, organizados através da mídia religiosa e mobilizados por novas “ameaças” – como a legalização do aborto –, os fundamentalistas fizeram uma transição, durante a década de 1970, da apatia política e da “cultura de gueto” para uma organizada e poderosa forma de militância política e para um discurso de que faziam parte, não mais do gueto, mas sim da “maioria silenciosa”, da maioria moral. Foi um período marcado por uma nova forma de *revival*: um despertar político-espiritual. Os fundamentalistas entraram na “guerra cultural” com “a faca entre os dentes”. E essa transformação ganhou um “colorido” especialmente político com a adesão das lideranças fundamentalistas ao “reaganismo”, segundo Schlesinger Jr. (1992, p. 40), um “movimento ‘populista’ capaz de empolgar intelectuais, fervorosas comunidades evangélicas, operários, católicos, descendentes de emigrantes da Europa Oriental, moradores dos subúrbios, do *sunbelt*, a parte que cresce mais depressa no país, e os jovens”. O governo, antes uma ferramenta nas mãos de Satanás, tornou-se um aliado nas *culture wars* para a construção de uma “América”, novamente, cristã.

Entretanto, como vimos, a perspectiva escatológica da esmagadora maioria dos fundamentalistas ainda era o “velho” pré-milenarismo dispensacionalista, considerado por alguns autores como determinante de uma atitude politicamente apática. Mas como entender que os principais autores e propagadores da crença pré-milenarista nos Estados Unidos dedicavam várias páginas de seus livros sobre escatologia no início da década de 1980 a conchamar os cristãos ao engajamento em questões políticas? Teria sido a teoria da “pré-Tribulação”, essa nova interpretação quanto ao papel dos Estados Unidos antes do Arrebatamento, a responsável por essa mudança no entendimento de Lindsey e LaHaye ou teria sido ela muito mais um produto do envolvimento dos autores na mobilização política fundamentalista da década de 1970? No próximo e último capítulo buscaremos analisar essas relações e aparentes contradições entre crenças escatológicas e práticas políticas.

---

<sup>157</sup> Apesar de ter conseguido empolgar algumas lideranças fundamentalistas, Robertson acabou derrotado nas prévias do Partido Republicano por George Bush.

## CAPÍTULO 5

### ENTRE CRENÇAS E PRÁTICAS: ESCATOLOGIA, POLÍTICA E IDENTIDADE NACIONAL

*Talvez a vida seja um feixe de contradições, e a tentativa de impor coerência a ela seja um equívoco*

*Robert Darnton*

No capítulo anterior vimos que a década de 1980 teve início com importantes lideranças fundamentalistas e pré-milenaristas falando da necessidade de que os cristãos se mobilizassem politicamente a fim de construir um futuro melhor para seus filhos e netos. Podemos dizer que nossa pesquisa buscou, até aqui, apresentar o *background* no qual as crenças pré-milenaristas/dispensacionalistas surgiram e fincaram suas raízes no meio conservador do protestantismo norte-americano. Retomando algumas discussões do primeiro capítulo, procuramos fornecer os subsídios necessários para que os textos de Lindsey e LaHaye pudessem ser interpretados tendo em vista: o ambiente político e religioso no qual escreveram; as polêmicas teológicas nas quais estavam envolvidos; seus interlocutores e adversários; e, na tentativa de comparação entre os seus textos escritos no início e no final dos anos 1970, as transformações ocorridas na sociedade norte-americana nesse ínterim. Partindo de nossa hipótese inicial de que as interpretações de textos escatológicos não podem ser devidamente compreendidas sem levar em conta o contexto em que são escritas – e, também, a formação, valores e aspirações dos que as escrevem –, cremos que os textos analisados nos revelam mais do que especulações teológicas, crenças em intervenções divinas/satânicas, “teorias conspiratórias” etc. Eles são reveladores de um determinado entendimento fundamentalista sobre o significado das Sagradas Escrituras e, também, de certas crenças e expectativas sobre o que os Estados Unidos eram e o que deveriam ser.

As raízes da noção de identidade nacional norte-americana que marcam os textos de Lindsey e LaHaye devem ser buscadas em meio a uma tradição que inclui o fundamentalismo, mas não se limita a ele. A já citada mensagem de John Winthrop em *A Model of Christian Charity*, na qual é mencionada a imagem da “cidade no alto da colina”, evocava uma passagem do Evangelho de Mateus<sup>1</sup> na qual Jesus convocava seus discípulos a “fazerem

---

<sup>1</sup> Cf. Mateus 5:13-16.

diferença” no mundo: eles deveriam ser o “sal da terra” e a “luz do mundo”. Os verdadeiros eleitos de Deus deveriam ser como uma vela que ilumina tudo à sua volta. Suas boas obras seriam um exemplo para um mundo em trevas e teriam por objetivo final levar os homens a glorificar ao Deus verdadeiro. A ideia da “cidade no alto da colina”, o sentido de missão, o exemplo dos Pais Fundadores, que teriam buscado construir uma nação alicerçada sobre os valores bíblicos que seria um exemplo e um farol moral e, também, político (reino da liberdade e da democracia) são elementos constantemente acionados na história norte-americana. Segundo Pocock (2004), os Estados Unidos possuem uma cultura política marcada pelo momento “fundacional”. Diferentemente de outras nações cujos “mitos de origem” mais profundos estariam relacionados a alguma batalha, a algum herói nacional ou a determinadas características naturais, Pocock diz que os norte-americanos, no geral, entendem que seu país foi fundado a partir de certas ideias e princípios que seriam o fundamento último da identidade e da razão de ser de seu país.

Poucas dessas outras [nações] começam sua história com um ato consciente de fundação, proclamando princípios cujo conteúdo pode ser debatido e contestado, e cuja universalidade – sua aplicabilidade ao resto da humanidade – faz parte desse questionamento. Mas esse é o caso dos Estados Unidos; houve uma fundação e os norte-americanos continuam debatendo a respeito de seus significados (POCOCK, 2004, p. 40-41).<sup>2</sup>

Nesse tipo de cultura fundacional, haveria uma alternância entre um “período litúrgico”, em que se considera que tais princípios são observados e cultuados,<sup>3</sup> e momentos de apostasia nacional, períodos marcados pela já mencionada retórica *jeremiad*. Sacvan Bercovitch, em diversas obras,<sup>4</sup> buscou analisar a influência dos pioneiros puritanos da Nova Inglaterra no fornecimento de uma “base bíblica para aquilo que viemos a chamar de mito da América” (BERCOVITCH, 1988, p. 142). E entre os elementos desse inventário de heranças puritanas, Bercovitch examinou mais minuciosamente em sua obra a formação e o

---

<sup>2</sup> No original: “Few of these others begin their history with a conscious act of foundation, proclaiming principles the content of which may be debated and contested, and the universality of which—their applicability to the rest of mankind—is made part of that contest. Yet that is the case for the United States; there was a foundation, and Americans continue to debate its meanings”.

<sup>3</sup> Embora não estabeleça um diálogo direto com o conhecido texto de Robert Bellah (1967) sobre a noção de religião civil nos Estados Unidos, a perspectiva de período litúrgico proposta por Pocock se aproxima bastante de uma “sacralização” da nação – que se expressa por meio de símbolos, crenças e rituais próprios – e seus valores como entende Bellah. Cf. BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 96, n. 1, 1967, p. 1-21.

<sup>4</sup> Entre outras, podemos citar: BERCOVITCH, Sacvan. *The Puritan Origins of the American Self*. New Haven; London: Yale University Press, 1975; BERCOVITCH, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1978; BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América. In: SACHS, Viola [et al.]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 141-158.

desenvolvimento do que ele chama de “*jeremiad* americana”. Como visto no primeiro capítulo, a tradição da pregação *jeremiad*, especialmente nos púlpitos ingleses do século XVII, mantinha sua estrutura de alerta quanto ao pecado do povo e anúncio do castigo divino caso esse mesmo povo não se arrependesse de seus “maus caminhos”. Entretanto, influenciada pela experiência e oportunidade de criar uma nova sociedade em um Novo Mundo – e todos os sonhos milenaristas que isso despertou nos *Pilgrim Fathers* –, a *jeremiad* americana apresentava uma ênfase diferenciada: se, por um lado, alertava para as consequências terríveis que sofreriam aqueles que se desviassem dos desígnios divinos, por outro conclamava o povo a lembrar sua missão e papel históricos. Com Deus ao seu lado, eles eram um povo diferenciado que tinha as chaves do futuro em suas mãos. Segundo Cecília Azevedo (2007, p. 28-29): “reconfigurado, o *jeremiad* teria adquirido, ao lado do sentido de lição moral, um caráter de celebração. De destinados à queda, os norte-americanos poderiam se autoproclamar peculiares, escolhidos não só para ganhar a vida eterna, mas para uma missão na terra”. Para Bercovitch (1978, p. xi), essa *jeremiad* transformada é uma das bases da persistência do “sonho americano”, ou do “mito da América”, sobrevivendo a mais de 200 anos de crises e transformações daquela sociedade.

Se, num primeiro momento, Winthrop, dentro dos padrões de sua pertença puritana, falava da criação de uma comunidade comprometida com os valores expressos nas Sagradas Escrituras e com uma conduta moral irrepreensível, que seria um exemplo para o mundo de virtuosidade e fé, a “cidade no alto da colina” ganhou outros contornos ao longo do tempo, muitos deles com um viés notadamente político e secular. O sentido da “missão” dos norte-americanos no mundo, com suas diferentes *jeremiads*, recebeu diversas apropriações por diferentes grupos ao longo da história norte-americana. Os exemplos são vários e, devido às limitações deste texto, não faremos uma análise mais extensa de casos. Martin Luther King Jr., para citar apenas um exemplo, falava de seu sonho que estava “profundamente enraizado no sonho americano” e de que “esta nação se levantará e viverá o verdadeiro significado de sua crença”, mas, também chegou a proclamar que “o juízo de Deus está sobre a América agora” (citado em MOLTSMANN, 2004, p. 179). Se a “nação eleita” se afastasse de seus fundamentos ou se suas práticas fossem incoerentes em relação a eles, eis que o juízo divino estaria às portas. Dessa forma, ao longo da história norte-americana, a *jeremiad* perdeu o aspecto meramente religioso, de um sermão proferido do púlpito puritano, e tornou-se uma forma de retórica, dependendo do grupo que se apropriasse dela, com forte viés político e/ou nacionalista.

Retomando o pensamento sobre o momento fundacional norte-americano, Pocock (2004, p. 41) afirma que, em sociedades fundadas sobre certos princípios, como é o caso da norte-americana, os seus cidadãos possuem uma “obrigação” moral e política de “julgar” quando tais princípios estão sendo observados ou não. Se termos como “tradição” ou “herança nacional” se tornaram muito utilizados “por correntes conservadoras a partir da década de 1950” (AZEVEDO, 2009, p. 468-469), os fundamentalistas, desde os seus primórdios, já buscavam “resgatar” o que eles entendiam como os “valores fundantes” da *Nation under God*. A ideia da “cidade no alto da colina”, e tudo o que ela representava, foi constantemente acionada nos discursos fundamentalistas. Uma suposta necessidade de retorno aos valores sobre os quais a nação havia sido fundada e à “fé de nossos pais” estava sempre presente em sua retórica. A fidelidade ou infidelidade dos norte-americanos a tais valores dariam a tônica do “julgamento” dos fundamentalistas.

A década de 1970 foi uma época de grande sucesso para os autores do dispensacionalismo *pop*, que conseguiram se fazer ouvir em um período marcado por uma alardeada “crise de valores” e por um “onipresente” temor em relação à ameaça de uma terceira guerra mundial baseada no uso de armamentos atômicos. Entretanto, o sucesso do pré-milenarismo convivia com um ainda poderoso imaginário nacionalista com características pós-milenaristas que marcava a noção hegemônica de identidade nacional norte-americana. Apesar do grande desgaste que o mito do excepcionalismo norte-americano sofreu, especialmente durante a década de 1960 – seja pelas contestações dos movimentos progressistas de dissenso, seja pelo fracasso da intervenção militar no Vietnã –, ele continuava vivo no imaginário e nas falas de uma majoritária parcela de norte-americanos. Os clamores de lideranças conservadoras como Lindsey e LaHaye pela emergência de políticos que colocassem novamente o país nos trilhos de seu destino glorioso encontrou eco no *slogan* de campanha de Reagan: *Let's make America great again!*<sup>5</sup> O conhecido discurso de despedida do ex-presidente no final de seu segundo mandato, em janeiro de 1989, é um grande exemplo da persistência do símbolo da “cidade no alto da colina” como uma referência quase sagrada para muitos norte-americanos:

Alguns dias atrás, eu estava na janela do andar de cima e pensava um pouco sobre a reluzente “cidade no alto da colina”. A frase é de John Winthrop, que a escreveu para descrever a América que ele imaginava. O que ele imaginava

---

<sup>5</sup> Vemos que esse tipo de discurso mantém até hoje um forte apelo entre o eleitorado norte-americano. Não é por acaso que o atual presidente Donald Trump resgatou o *slogan* de Reagan durante a sua campanha em 2016: *Make America great again!*

era importante porque ele era um dos primeiros peregrinos – um dos primeiros “homens da liberdade”. Ele viajou até aqui no que chamaríamos hoje de um pequeno barco de madeira e, como os outros peregrinos, ele procurava um lar que fosse livre. Eu tenho falado da cidade reluzente por toda a minha vida política, mas não sei se consegui expressar o que eu vejo quando a menciono. Mas, na minha mente, ela era uma cidade alta e orgulhosa construída sobre rochas mais fortes que o oceano e o vento, abençoada por Deus e repleta de pessoas de todos os tipos vivendo em paz e harmonia [...]. É assim que eu a vi e ainda é assim que eu a vejo. Como está a cidade? E como ela está nesta noite de inverno? Mais próspera, mais segura e mais feliz do que estava há oito anos atrás. Mas, mais que isso: após 200 anos, dois séculos, ela permanece forte e verdadeira num cume de granito, e seu brilho tem se mantido constante não importa a tempestade. E ela permanece como um farol, como um ímã para todos aqueles que desejam a liberdade, pra todos os peregrinos de todos os lugares que estão navegando na escuridão em direção ao lar.<sup>6</sup>

O discurso de Reagan estava carregado de elementos do “mito da América”: a terra da liberdade e das oportunidades sob a bênção de Deus. Retomando uma discussão já realizada no primeiro capítulo, cremos que essa retórica sobre o papel redentor dos Estados Unidos é herdeira de uma perspectiva milenarista, mais precisamente pós-milenarista, que foi se consolidando no país a partir de meados do século XVIII. Seja no otimismo de fundo religioso dos Grandes Avivamentos ou em uma versão secularizada e herdeira de uma expectativa iluminista um tanto ingênua, “sucessivas gerações interpretaram sua experiência coletiva em termos esperançosos e ‘pós-milenaristas’: especialmente favorecido por Deus, o Novo Mundo desempenharia um papel central no advento do Milênio” (BOYER, 1992, p. 75).<sup>7</sup> Nessa perspectiva, ocorreu no imaginário político nacional norte-americano uma espécie de “secularização” às avessas: ao invés de uma delimitação da esfera religiosa frente às outras áreas da atividade humana – especialmente sua separação do Estado e da formulação das leis

---

<sup>6</sup> No original: “The past few days when I've been at that window upstairs, I've thought a bit of the shining "city upon a hill." The phrase comes from John Winthrop, who wrote it to describe the America he imagined. What he imagined was important, because he was an early Pilgrim - an early "Freedom Man." He journeyed here on what today we'd call a little wooden boat, and, like the other pilgrims, he was looking for a home that would be free. I've spoken of the shining city all my political life, but I don't know if I ever quite communicated what I saw when I said it. But in my mind, it was a tall proud city built on rocks stronger than oceans, wind swept, God blessed, and teeming with people of all kinds living in harmony and peace [...] That's how I saw it, and see it still. How stands the City? And how stands the city on this winter night? More prosperous, more secure and happier than it was eight years ago. But more than that: after 200 years, two centuries, she still stands strong and true on the granite ridge, and her glow has held steady no matter what storm. And she's still a beacon, still a magnet for all who must have freedom, for all the Pilgrims from all the lost places who are hurtling through the darkness, toward home”. Disponível em: < <http://www.nytimes.com/1989/01/12/news/transcript-of-reagan-s-farewell-address-to-american-people.html>>. Acessado em 14 de dezembro de 2016. O vídeo do discurso encontra-se disponível na íntegra em: < <https://www.youtube.com/watch?v=UKVsq2daR8Q>>. Acessado em 13 de março de 2017.

<sup>7</sup> No original: “successive generations interpreted their collective experience in generally hopeful, ‘postmillennialist’ terms: specially favored of God, the New World would play a central role in bringing on the Millennium”.

–, a crença no papel “providencial” dos Estados Unidos sacralizou o regime político e os valores fundacionais do país, perdendo-se os limites do que era religioso e do que era secular.

Se, para alguns grupos, os princípios a serem preservados e observados teriam a ver com o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade – valores que, não necessariamente, precisariam de uma legitimação bíblica para sua aceitação –, para outros não seria possível pensar os valores fundacionais sem relacioná-los diretamente às Sagradas Escrituras e aos padrões morais por elas prescritos. Era o caso dos puritanos, dos avivalistas e é o caso dos fundamentalistas. Mais do que um promotor dos valores da liberdade e da democracia, o país tinha um compromisso com suas “origens cristãs”, com a “fé dos nossos pais”. O papel messiânico dos Estados Unidos não poderia ser desvinculado de um projeto religioso. Na perspectiva dos fundamentalistas, a “saúde espiritual” da nação era um pré-requisito para o sucesso em sua “missão”, para a celebração e preservação dos valores fundacionais e para a preservação de suas instituições políticas. Períodos nos quais havia a percepção de um abandono das verdades bíblicas por parte da população e de suas lideranças políticas eram vistos como prenúncio da ruína e do fracasso dos norte-americanos em se manterem fiéis ao seu destino redentor da humanidade. É o momento da *jeremiad* e da difusão de teorias pré-milenaristas. Portanto, as relações entre crenças escatológicas e identidade nacional no ambiente fundamentalista estão em uma permanente tensão entre uma consolidada crença de fundo pós-milenarista no caráter único e excepcional do “novo Israel de Deus” na América e uma crença escatológica pessimista e pré-milenarista, que surge como uma resposta a contextos internos e externos de incertezas e como um grito de alerta contra os momentos de “apostasia” dos norte-americanos.

## **5.1 - Fundamentalismo e culturas políticas**

Antes de prosseguirmos essa discussão sobre as tensões entre crenças escatológicas e noções de identidade nacional entre os fundamentalistas norte-americanos, buscaremos entender melhor a perspectiva fundamentalista sobre as questões políticas. Buscaremos, nesse sentido, propor uma análise do fundamentalismo como uma subcultura da cultura política conservadora norte-americana. Segundo Motta (2009, p. 29), “há desde caminhos mais tranquilos a serem percorridos, em que a presença de cultura política seria mais fácil de demonstrar, a outras opções mais arriscadas, em que trilhas precisam ser abertas e os

resultados são incertos”. Talvez seja correto considerar o caminho aqui escolhido como incerto. Entretanto, crê-se ser um risco válido.

O conceito de cultura política é um importante suporte teórico para analisarmos as relações entre fundamentalismo, pré-milenarismo, política e identidade nacional na história norte-americana. Antes de mais nada, faz-se necessário esclarecer o significado de cultura política entre os historiadores e como tal conceito vem sendo trabalhado na historiografia contemporânea. Devido às limitações e aos objetivos deste trabalho, não se buscará traçar aqui uma genealogia ou evolução do conceito<sup>8</sup> ao longo do tempo e nas diferentes áreas de pesquisa. Nosso interesse é compreender o que os historiadores entendem por culturas políticas, quais características distinguiriam uma cultura política e que fatores devem ser levados em conta nas pesquisas a elas relacionadas. De acordo com Motta (2009), a emergência do interesse pelas culturas políticas caminhou lado a lado com o que ele chama de “paradigma culturalista”, uma percepção, por parte dos pesquisadores, de que os elementos culturais<sup>9</sup> possuíam um papel essencial para a compreensão dos processos históricos e sociais. Dessa forma, “como tudo tem sido explicado pela influência de fatores culturais, a política não poderia ser exceção, daí o caráter sedutor de cultura política, que permite uma abordagem culturalista dos fenômenos relacionados às disputas pelo poder” (MOTTA, 2009, p. 14). O estudo da atuação e consciência política dos atores sociais na história passaria a levar em conta não apenas os interesses pragmáticos, baseados em um cálculo racional, mas também crenças, valores, mitos, tradições etc.

Embora, devido à sua “ambiguidade ou fragilidade teórica”, a perspectiva de uma história das mentalidades tenha caído em desuso na historiografia mais recente, “o declínio da expressão mentalidades convive paradoxalmente com um campo de estudos cada vez mais prolífico a elas dedicado” (VAINFAS, 1997, p. 128). Nesse “vácuo” conceitual deixado por essa obliteração da ideia de mentalidades, a perspectiva da história cultural e conceitos como cultura, imaginário e representações ganharam força. Em tal ambiente, como dito anteriormente, tornam-se promissoras as pesquisas que buscam nos fatores culturais fontes e inspirações para a análise do imaginário e das práticas políticas de determinados grupos.

---

<sup>8</sup> Para maiores informações sobre o desenvolvimento e aplicações do conceito de cultura política: DUTRA, Eliana de Freitas. História e culturas política: definições, usos, genealogias. *Varia Historia*. Belo Horizonte, UFMG, n. 28, 2001, p. 13-28; FORMISANO, Ronald. The concept of political culture. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 31, n. 3, 2001, p. 393-426.

<sup>9</sup> Na perspectiva de Motta (1996, p. 84): “cultura [...] seria o conjunto complexo constituído pela linguagem, comportamento, valores, crenças, representações e tradições partilhados por determinado grupo humano e que lhe conferem uma identidade”.

Embora se deva estar ciente das dificuldades de se confeccionar uma definição precisa e definitiva do conceito de cultura política,<sup>10</sup> crê-se que a elaborada por Motta consegue passar a ideia central de sua constituição. Cultura política é, segundo Motta (2009, p. 21), um “conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhado por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspiração para projetos políticos destinados ao futuro”. A partir dessa ideia central, que busca analisar as motivações subjacentes aos comportamentos políticos, outras observações a respeito das possibilidades, metodologias e limitações das pesquisas sobre as culturas políticas na história devem ser feitas.

Uma observação pertinente sobre as culturas políticas é o fato de que elas devem ser analisadas na perspectiva da longa duração. Para Rémond (2003, p. 35), “só a história, e a mais longa, explica os comportamentos das microssociedades que se fundem na sociedade global. Enfim, a noção de cultura política [...] implica continuidade na longuíssima duração”. Se se busca compreender a influência de aspectos culturais e crenças enraizadas ao longo do tempo no pensamento de um determinado grupo sobre sua *práxis* política, aplicar tal perspectiva a fenômenos contingenciais seria, de certa forma, contraditório. Do surgimento de uma cultura política até sua consolidação e internalização, a ponto de se tornar uma chave de interpretação do real, demanda-se tempo.<sup>11</sup> Porém, apesar da necessidade de serem analisadas numa perspectiva de longa duração, é também importante salientar que uma determinada cultura política não apresenta uma faceta monolítica ao longo do tempo. As transformações históricas e sociais acabam por pressionar as culturas políticas a certa adequação e demanda delas novas respostas para as novas contingências. Elas mantêm suas características básicas, mas, caso não se adaptem e ofereçam respostas às novas conjunturas, tendem a perder relevância e declinar.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> De acordo com Formisano (2001, p. 425), “historians of political culture would do well to keep in mind – for humility’s sake – the indeterminacy shadowing the political culture concept [...]”.

<sup>11</sup> Berstein (1998, p. 355-356) chega a propor, inclusive, um prazo mínimo para a constituição de uma cultura política: “Porque surgem ousadas ou inovadoras, estas respostas levam tempo a impor-se. Da nova solução que propõem à sua transformação em corrente estruturada, que provoca o nascimento de uma política normativa, o prazo pode ser muito longo [...]. É necessário o espaço de pelo menos duas gerações para que uma ideia nova, que traz uma resposta baseada nos problemas da sociedade, penetre nos espíritos sob a forma de um conjunto de representações de carácter normativo e acabe por surgir como evidente a um grupo importante de cidadãos”.

<sup>12</sup> Além dessas questões levantadas, Motta e outros atores apontam no sentido de que a análise das diferentes culturas políticas se torna muito mais rica e completa a partir da perspectiva comparativa. Estudos que comparam culturas políticas em diferentes recortes temporais, geográficos ou culturais tendem a esclarecer de maneira mais efetiva as peculiaridades de cada cultura política em particular e de cada comportamento político a

Outro elemento importante a se observar em relação às culturas políticas são os lugares e ambientes onde são amadurecidas e propagadas. O *locus* do florescimento das culturas políticas é o das instituições e associações de formação social e intelectual: família, escola, igreja, trabalho etc. A identificação com os ideais pregados nesses meios torna-se grande influência não apenas para os valores relacionados ao dia a dia familiar, à criação dos filhos, à vida religiosa etc., mas, também, para moldar uma consciência sobre o papel do indivíduo na sociedade e a consolidação de parâmetros para sua ação política. Tal processo se torna vital não apenas para a formação dos valores de referência do indivíduo, mas, também, para a integração do grupo que compartilha tais valores. Nessa perspectiva, o estudo das culturas políticas conduz o historiador para a busca das raízes de determinadas crenças políticas em lugares diferentes daqueles “tradicionais” – como os partidos, organizações de classe, sindicatos etc.

Retomando o ponto da primeira seção deste capítulo, uma discussão sobre as culturas políticas que nos interessa diretamente é a relação que um conjunto de crenças políticas estabelece com um determinado pertencimento nacional. Trabalhar com a perspectiva de uma cultura política nacional – cultura política brasileira, cultura política norte-americana etc. – é algo extremamente complicado, pois tal tentativa corre o sério risco de cair em alguma forma de reducionismo, fechando os olhos para a pluralidade de percepções políticas que existem dentro de um determinado agrupamento nacional. Mas isso não afasta a possibilidade de que existam certos valores e mesmo formas de discursos políticos que sejam comuns à maioria dos integrantes de uma determinada coletividade, ou de que existam certas “identidades compartilhadas”. Também é preciso levar em conta que, por exemplo, dentro de uma cultura política hegemônica em um determinado território nacional, exista a presença de subculturas diferenciadas.<sup>13</sup>

Aplicando essa discussão no caso norte-americano, entendemos que, apesar das vozes do dissenso que se levantam nas periferias do *mainstream* cultural, há uma consolidada cultura política conservadora hegemônica naquele país. E essa perspectiva conservadora é a

---

ela relacionado. Entretanto, é necessário que o historiador, nesse exercício comparativo, evite o risco de tomar uma determinada cultura política como modelo ou padrão ideal para as outras.

<sup>13</sup> Nesse sentido, embora avançando para uma noção de cultura que vai além da nossa definição mais estreita de cultura política, Marsden (2001, p. 6) diz que “the United States is not simply one culture, just as it is not based on one religion. Rather, it is an amalgamation of many subcultures. At the same time, however, almost all of these subcultures do eventually take on common American traits, so that in some sense, there is also one common American culture. Some groups have had, for better or for worse, far more influence than others in shaping this common culture, although eventually almost all contribute to it”.

matriz principal à qual estão vinculadas diversas subculturas políticas nos Estados Unidos, inclusive, a subcultura política fundamentalista. Antes de nos aprofundarmos nessa questão, é preciso, inicialmente, esclarecer as características gerais do conservadorismo com o qual o fundamentalismo possui várias afinidades. Já abordamos essa discussão no capítulo anterior, mas, lembrando, o discurso conservador fala de princípios, costumes e valores (entre os quais a propriedade, a tradição e a religião) – que devem ser preservados em contraposição a impulsos revolucionários – além do princípio da prudência como parâmetro para avaliar a conveniência ou não de qualquer mudança social ou política. Mesmo questões sociais e econômicas deveriam ser avaliadas a partir de uma perspectiva moral. De acordo com uma das principais vozes do conservadorismo norte-americano da segunda metade do século XX, “o conservador acredita que há uma ordem moral duradoura. Essa ordem é feita para o homem, e o homem é feito para ela: a natureza humana é uma constante, e as verdades morais são permanentes” (KIRK, 2014, p. 105).

No caso norte-americano, a tendência conservadora dominante que se tornou hegemônica no país no final da década de 1970, somava a esses princípios conservadores tradicionais um sentimento de forte aversão a intervenções estatais na economia e à implementação de programas sociais de *welfare*, além de uma forte noção de identidade nacional e excepcionalismo de seu país. Apesar das contínuas vozes de dissenso que se levantavam contra o “credo americano” – Malcolm X é um dos exemplos mais marcantes –, a onda conservadora reforçou a já consolidada “perspectiva na cultura média norte-americana, na qual os Estados Unidos devem funcionar como exemplo para as outras culturas, uma vez que construíram um modelo de sociedade que eles consideram universal e, por isso, que deve ser seguido” (JUNQUEIRA, 2001, p. 11). Ao fazer suas análises sobre os elementos da retórica sobre o excepcionalismo norte-americano presentes nos discursos de George W. Bush, Junqueira tece algumas considerações sobre essa perspectiva conservadora a respeito da história e do “significado” dos Estados Unidos que podem nos ser valiosas. Em seus discursos, especialmente no período da chamada “guerra ao terror”, o ex-presidente norte-americano “evocava alguns aspectos particulares da cultura política daquele país. [...] Bush evocava os mitos de origem da identidade norte-americana. Isso não quer dizer que todo norte-americano concorde com Bush e, sim, que todo norte-americano entende o que ele quer dizer” (JUNQUEIRA, 2003, p. 164). cremos que a expressão “imaginário político” fosse

mais adequada do que cultura política nesse caso,<sup>14</sup> mas essa perspectiva nos ajuda, por um lado, a evitar o supracitado risco de reducionismo, e, por outro lado, abre a possibilidade de se “admitir a existência de padrões culturais coletivos a um povo [...] convivendo com culturas ou subculturas que disputam esse espaço nacional, e que podem, apesar de suas divergências, carregar algumas características semelhantes em função do pertencimento comum” (MOTTA, 2009, p. 24-25).

Retornando à definição de Motta, é importante frisar como uma cultura política, além de ajudar a moldar a visão de mundo e compreensão dos fatos do presente de um grupo, implica também em uma determinada leitura que é feita da história – com sua interpretação dos acontecimentos, personagens e do sentido do passado (“histórico, mítico ou ambos”) – e uma expectativa partilhada sobre o futuro.<sup>15</sup> Essas relações que uma determinada cultura política estabelece com a história e com as perspectivas em relação ao futuro são muito semelhantes, como vimos no primeiro capítulo, com as relações que as crenças escatológicas de um grupo mantêm com o contexto em que são confessadas. A crença milenarista na instauração de um reinado do próprio Cristo na Terra e no advento de um período de justiça, felicidade e paz apresentou-se, ao longo da história, como matriz de formulação de projetos e representações políticas. Retomando alguns pontos tratados anteriormente, como poderíamos definir, de maneira sintética, as crenças milenaristas? A fé em um período futuro de paz, justiça e equidade (podendo ser um Milênio figurativo ou literal), tendo à frente um enviado ou representante divino (podendo ser, dependendo da linha interpretativa, o próprio Cristo, um rei cristão, a Igreja, uma liderança carismática ou a própria comunidade dos crentes). No decorrer do tempo, observaram-se as expectativas relativas às “coisas do fim” “legitimando” engajamento ou apatia, ideologia ou utopia, ação revolucionária ou acomodação passiva ao *status quo*, solidariedade ou violência etc. No caso estudado, herdeira da “vitória” da já citada concepção de “América como destino” – que se impôs como crença hegemônica no século XIX –, essa perspectiva conservadora norte-americana está relacionada, também, a uma leitura específica sobre o passado e o futuro do país.

---

<sup>14</sup> É necessário lembrar que nem sempre o termo “cultura política” – até mesmo pelos debates sobre ele serem relativamente recentes na historiografia – é utilizado levando em conta as delimitações colocadas por, entre outros, Berstein e Motta.

<sup>15</sup> Para Gomes (2007, p. 48), “analisar uma cultura política, sua formação e divulgação [...] seria igualmente entender ‘como’ uma interpretação do passado (do presente e do futuro) foi produzida e consolidada através do tempo, integrando-se ao imaginário ou à memória coletiva de grupos sociais, inclusive os nacionais”.

Embora possamos falar de uma tradição ou uma cultura política milenarista propriamente dita, entendemos que elementos milenaristas estão presentes em diversas culturas políticas, especialmente as que apontam para um período de “redenção” da história humana e criação de uma sociedade ideal no futuro. A noção de identidade nacional, a interpretação do passado e as expectativas em relação ao futuro na cultura política conservadora nos Estados Unidos estão vinculadas a uma longa tradição milenarista. Como dito anteriormente, as crenças sobre o excepcionalismo norte-americano disseminadas a partir do século XIX ganharam corpo em um período no qual as noções pós-milenaristas – fossem elas religiosas ou secularizadas – eram hegemônicas entre os norte-americanos. Entre os conservadores, a convicção de que os Estados Unidos possuiriam um papel messiânico – modelo e condutor da implantação de um período de paz, justiça e felicidade na Terra – colocava ênfase, dependendo do período da história norte-americana, no passado idealizado do país ou no futuro almejado. Dizia Elliot (1988, p. 124) que, “quando os americanos não estão satisfeitos com o presente, eles respondem querendo a volta à origem do sonho que deverá ser concretizado no futuro”. Há um pêndulo nos discursos que vai da esperança em um período de paz e prosperidade a ser implantado no futuro – e, a partir dos Estados Unidos, exportado para o mundo inteiro – até uma noção de “paraíso perdido” que teria sido o passado daquele país. Os momentos de incerteza, instabilidade e questionamentos sobre o excepcionalismo norte-americano, faziam com que, nos discursos conservadores, fossem buscadas as raízes mais profundas do “espírito” nacional “numa espécie de ‘era de ouro’, quando o heroísmo imperava, a nação progredia e a América não havia sucumbido aos supostos perigos do multiculturalismo, como havia ocorrido a partir dos ‘tenebrosos’ anos 1960” (ÁVILA, 2015, p. 44). Essa “era de ouro” estaria relacionada aos momentos fundantes da história norte-americana – sendo os Pais Peregrinos e os Pais Fundadores<sup>16</sup> recorrentemente citados – e, também, a períodos de um passado não tão distante, quando se cria que os valores fundacionais estariam sendo respeitados. Especialmente a partir da década de 1950, grupos conservadores passaram a utilizar com muita frequência termos como

---

<sup>16</sup> Robert Darnton (2005, p. 9), mencionando essa peculiaridade dos norte-americanos, diz que: “quando o país se vê diante da catástrofe, os americanos frequentemente se voltam para os Pais Fundadores em busca de ajuda, como se pudéssemos abrir uma linha direta até o século XVIII e explorar uma fonte de sabedoria”.

tradição ou herança<sup>17</sup> para se apresentarem como os verdadeiros representantes e defensores do “espírito” e legado norte-americanos.<sup>18</sup>

Os setores conservadores da sociedade norte-americana tornaram-se cada vez mais hostis aos movimentos sociais progressistas – e os intelectuais a eles vinculados – que emergiram na década de 1960. Após o período de contestações ao *American Way* que marcou parte da década anterior, o início da onda conservadora nos anos 1970 e 1980 trouxe consigo um novo chamado ao patriotismo e à defesa dos valores que constituiriam a identidade nacional norte-americana. Tratando sobre outro contexto, Trevor-Roper (2007, p. 172) dizia que “em seus períodos de introversão e intolerância, a sociedade cristã, como qualquer sociedade, busca bodes expiatórios. O judeu ou a bruxa servirão, mas a sociedade se decidirá pelo mais próximo”. Essa tentativa de definir os “inimigos da nação” – sejam eles internos ou externos – faz parte da lógica do mito da América.<sup>19</sup> Se externamente a grande ameaça aos Estados Unidos seria o “comunismo ateu” soviético, na perspectiva interna os conservadores em geral e, mais especificamente, os religiosos voltaram sua “artilharia” contra os intelectuais de esquerda, os críticos do capitalismo, os movimentos sociais ligados às minorias e, também, “atribuíram aos jovens dos anos 60 as responsabilidades por todos os problemas daquela década – o conflito econômico, a desilusão e o mal-estar espiritual” (ELLIOT, 1988, p. 130). Isso era mais um fator de proximidade entre o discurso politicamente conservador e o fundamentalismo protestante. Os fundamentalistas sempre perceberam o mundo numa perspectiva dualista. O mundo, tanto o real quanto o espiritual, seria dividido entre antíteses, entre bem e mal. Eles se entendiam como seguidores do cristianismo “verdadeiro”, em oposição ao cristianismo “falso” dos liberais (e dos católicos); no seu entendimento, havia a “verdadeira” ciência e a “falsa” ciência (aquela que não colocava Deus em suas equações); e se consideravam os “verdadeiros” norte-americanos (os representantes da “fé de nossos pais”) em meio a um povo e instituições que haviam virado as costas para os valores fundacionais da nação, todos vinculados à fé cristã.

---

<sup>17</sup> Cf. Azevedo, 2009, p. 468-469.

<sup>18</sup> Foi a partir desse período que se delineou mais claramente a oposição entre os “tradicionalistas” e os “progressivistas” na perspectiva de *culture wars* proposta por Hunter. A noção de que os Estados Unidos estariam, a partir da década de 1960, vivendo um ambiente de “guerras culturais” internas é partilhado por outros autores além de Hunter. De acordo com Isserman e Kazin (2000, p. 4), “for better than three decades, the United States has been in the midst an ongoing ‘culture war’, fought over issues of political philosophy, race relations, gender roles, and personal morality left unresolved since the end of the 1960s”.

<sup>19</sup> Fuller (1995, p. 158) afirma que existe um “American legacy of demonizing enemies”.

### 5.1.1 - *Fundamentalismo como uma subcultura política do conservadorismo*

Para se entender o processo de politização do fundamentalismo norte-americano que ganhou força ao longo da década de 1970, deve-se, primeiramente, compreender o papel das convicções religiosas e teológicas na formação da identidade e da “autocompreensão”, tanto individual quanto de grupo, dos fundamentalistas. Apesar das porosas fronteiras entre fé e política no fundamentalismo, deve-se sempre ter em mente que ele é, antes de tudo, um movimento religioso. Como já dissemos, o fundamentalismo não deve ser reduzido apenas às suas dimensões sociais e políticas. É verdade que ele está em permanente diálogo com seu contexto e é por este influenciado e, muitas vezes, transformado. Mas tem sido um erro comum desconsiderar a compreensão religiosa da política que tais movimentos possuem.<sup>20</sup> Apesar de também saber “jogar” nas regras do jogo político tradicional – tentando influenciar nas eleições, organizando lobbies etc. –, de fato, o fundamentalismo e, de maneira geral, o saber religioso cristão elabora conteúdos próprios sobre a política. Ela é compreendida a partir de um universo sacralizante de referência. Estudar o fundamentalismo tendo em perspectiva a indissociabilidade entre suas crenças religiosas e políticas nos permite uma visão mais coerente de sua compreensão religiosa da política e das motivações que movem politicamente os agentes religiosos. Cremos que, por se tratar de uma discussão que se encontra “na encruzilhada da história cultural e da história política” (BERSTEIN, 1998, p. 359), o conceito de cultura política pode ser uma importante ferramenta para analisar a dimensão política do fundamentalismo.

Como visto no segundo capítulo, especialmente após a Primeira Guerra Mundial e a crescente afinidade entre os teólogos liberais e as perspectivas mais à esquerda do espectro político, os fundamentalistas “anexaram” ao seu discurso teológica e moralmente conservador vários elementos do conservadorismo político. De acordo com Bjerre-Poulsen (1988, p. 91), o fundamentalismo “representa uma autêntica tradição conservadora na história norte-americana”.<sup>21</sup> Os fundamentalistas, ao longo do século XX, sempre subscreveram o “credo” conservador de que “uma sociedade em que os homens e as mulheres são governados pela crença em uma ordem moral duradoura, por um forte senso de certo e errado, por convicções pessoais de justiça e honra, será uma sociedade boa” (KIRK, 2014, p. 105). Além disso, sobre

---

<sup>20</sup> A distinção entre uma compreensão religiosa da política e uma compreensão política da religião foi desenvolvida em texto anterior: ROCHA, Daniel; SILVA, Wellington Teodoro da. Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo, cristianismo e política. *História - Unisinos*, v. 16, p. 149-158, 2012.

<sup>21</sup> No original: “represents an authentic conservative tradition in American history”.

o que chamamos de concepção conservadora a respeito da história norte-americana, no contexto do surgimento e desenvolvimento do fundamentalismo, podemos dizer que esse “mito fundador” da identidade nacional norte-americana já estava consolidado e os fundamentalistas não estavam imunes à sua influência.

A noção de que o fundamentalismo é uma subcultura<sup>22</sup> dentro dos Estados Unidos já foi desenvolvida por alguns autores. Especialmente após sua “derrota” frente à opinião pública nacional em 1925, o fundamentalismo abandonou, num primeiro momento, sua aspiração a ser uma força nacional e buscou estabelecer suas bases a partir de uma estrutura “alternativa” ao *mainstream* cultural norte-americano. Bjerre-Pousen (1988, p. 95) diz que o “fundamentalismo foi, gradualmente, se transformando em uma subcultura com uma estrutura institucional própria”.<sup>23</sup> No mesmo sentido, Marsden (2006, p. 215) afirma que os “fundamentalistas, excluídos da comunidade da moderna teologia e da ortodoxia científica, foram eventualmente forçados a estabelecer sua própria comunidade e subcultura na qual suas próprias ideias de ortodoxia eram preservadas”.<sup>24</sup> Assim, o fundamentalismo consolidou e disseminou suas perspectivas em relação a questões teológicas (inclusive escatológicas), culturais e políticas a partir de sua imensa rede de Escolas Bíblicas, das Conferências Bíblicas e/ou Proféticas, programas de rádio e TV etc. Mas, é importante salientar, tais ideias eram também propagadas nos púlpitos das igrejas (que iam das *megachurches* como a de Falwell na Virgínia até as pequenas congregações do sul rural), nas pequenas reuniões de oração e estudo bíblico e no ambiente familiar.<sup>25</sup> Como vimos, esses são ambientes onde, normalmente, se formam e se propagam as culturas políticas.

---

<sup>22</sup> Embora busquemos aqui desenvolver uma discussão sobre a possibilidade de se falar do fundamentalismo como uma subcultura política, a utilização da noção de uma sociedade cada vez mais dividida em subculturas (não necessariamente políticas) é algo recorrente na análise da história cultural norte-americana a partir da segunda metade do século XX. Por exemplo, de acordo com Russell (2002, p. 9), “the history of America in the years after World War Two is a history of subcultures. From junkies to bikers, gays to juvenile delinquents, and African-Americans to immigrants, America’s population was split between the normal majority and the deviant minority. Academic sociologists (like the Chicago School of Albert Cohen, Milton M Gordon and others) catalogued these different groups by writing about their habits, language and behaviour. Delving into the subterranean worlds of America’s underbelly, these academics tried to understand the political, economic and social reasons why the members of these groups felt cut off from mainstream society”.

<sup>23</sup> No original: “fundamentalism was gradually transformed into a subculture, developing its own institutional structure”.

<sup>24</sup> No original: “fundamentalists, excluded from the community of modern theological and scientific orthodoxy, eventually were forced to establish their own community and sub-culture in which their own ideas of orthodoxy were preserved”.

<sup>25</sup> Marden (2006, p. 62) diz que “the structures of the movement harmonized with its ideology. Rather than developing a hierarchical order from the top down, it first grew from a network of inter-personal and inter-institutional relationships” (MARDEN, 2006, p. 62).

Mas, além de representar uma subcultura num sentido mais abrangente, o fundamentalismo norte-americano consolidou, ao longo dos anos, uma verdadeira subcultura política *sui generis* e com características bem definidas. O discurso dessa subcultura política fundamentalista é, por um lado, ridicularizado por seus adversários, mas, por outro, encontra eco nas convicções de uma grande parcela de norte-americanos que creem que os valores religiosos ainda devem pautar a agenda política – muitos daqueles mesmos americanos que acreditam que as tensões do período da Guerra Fria foram profetizadas nos textos bíblicos.<sup>26</sup> E, nos momentos de crise, essa busca por padrões morais atemporais ganha peso político.<sup>27</sup> A idílica “América Cristã” dos fundamentalistas é o grande parâmetro a partir do qual eles realizam sua interpretação do passado do país, conotando “positiva ou negativamente períodos, personagens, eventos e textos referenciais” (GOMES, 2007, p. 48). Sua luta, como vimos, era uma luta político-cultural. Uma luta contra a cultura dominante engendrada pelo modernismo, uma cultura que teria virado as costas para Deus. Hunter (1991, p. 42) afirma que a essência da guerra cultural está nos conflitos sobre a fonte da autoridade moral, a base a partir da qual as pessoas julgam se determinados fatos e ações são certos ou errados, aceitáveis ou não. Os fundamentalistas travavam uma batalha pela posição hegemônica da cultura norte-americana, pela hegemonia, na sociedade norte-americana, dos códigos e discursos partilhados, pelo retorno dos valores religiosos no processo de criação e execução das leis numa tentativa deliberada de tentar restaurar a “América Cristã” que outrora teria existido.<sup>28</sup>

Feitas essas considerações, o que se pode falar, então, em resumo, de uma subcultura política fundamentalista? Ela é marcada, antes de tudo, pela crença na autoridade do texto bíblico – que deve ser interpretado literalmente – como o parâmetro que deve regular a vida

---

<sup>26</sup> Podemos perceber nisso uma parte da herança puritana mencionada por Bercovitch (1988, p. 142): “sua influência aparece mais claramente na persistência extraordinária de uma retórica assentada na Bíblia e na forma pela qual os americanos retornam recorrentemente a essa retórica, especialmente em épocas de crise, como uma fonte de coesão e continuidade”.

<sup>27</sup> Como ocorreu no caso da reeleição de George W. Bush após o impacto do 11 de setembro, em que “orientações valorativas conflitantes – Deus, os gays e as armas – sobrepuseram-se a conflitos de interesses aparentemente mais sólidos” (HABERMAS, 2007, p. 133).

<sup>28</sup> Nesse sentido, a noção de “contaminação de códigos”, conforme colocada por DaMatta (1997, p. 75), pode ser de grande valia para a análise da atuação fundamentalista nos Estados Unidos: “Por contaminação de códigos desejo chamar a atenção para o problema de que, na sociedade complexa, existem oscilações entre grupos especializados que passam de dominantes a dominados e vice-versa. Assim, a Igreja foi dominante no período medieval e o discurso da sociedade europeia da época era um discurso católico. Do mesmo modo, o Partido Nacional Socialista foi dominante na Alemanha nazista, de tal modo que o discurso da sociedade alemã da época era o discurso desse partido político. Há, assim [...] uma luta pela contaminação de todo o sistema por parte de um grupo social e sua ideologia. A dinâmica desses sistemas é, em consequência, de contaminação total ou de equilíbrio. Isto é, certos períodos são dominados por certos grupos sociais e todo o sistema é ordenado segundo a sua perspectiva, categorias e valores [...]”.

religiosa, social e também política das pessoas. Cientes de que estão embasados na única fonte de autoridade moral válida, os fundamentalistas transformaram o que era um posicionamento teológico e uma querela interna aos seminários em um movimento que possuía um ideário e uma *prática* política. A partir do momento em que as discussões em torno dos ensinamentos bíblicos romperam os limites das questões religiosas e da fé pessoal, a participação política, anteriormente colocada em segundo plano, passou a ser vista como uma frente de batalha onde os fundamentalistas buscariam, pela influência dentro do aparelho estatal, “reconverter” a nação à sua “origem cristã” através de leis que possuíssem embasamento nos princípios da Palavra de Deus. Influenciados por um imaginário milenarista de uma sociedade divinamente ordenada, alicerçada nos valores da Palavra de Deus, os fundamentalistas, evocando o sonho dos Pais Peregrinos da construção de uma nação fundada sobre os princípios do Evangelho na América, buscam, através da ação política, resgatar tal sociedade a partir da influência sobre o Estado e sobre o ordenamento jurídico. A condenação da decadência moral da sociedade é feita tendo por base a América Cristã almejada. Seus sazonais pessimismos ou otimismo escatológicos (e nacionalistas) parecem se cambiar de acordo com a proximidade ou distância da possibilidade de implantação de seu “reino milenar” na Terra:<sup>29</sup> se, em alguns momentos, eles se colocam como profetas que decretam a condenação do país que havia virado as costas para Deus, em outros eles se comportam como patriotas otimistas (MARSDEN, 2006, p. 43). Voltaremos a essa discussão mais adiante.

Outra característica do pensamento fundamentalista, e que ajuda a entender seus discursos e práticas políticas, é a sua visão maniqueísta do mundo. O mundo, tanto real quanto o espiritual, é dividido entre antíteses, entre bem e mal. A subcultura política fundamentalista, de certa forma como consequência da defesa intransigente da inerrância de sua interpretação do texto bíblico e do modelo de sociedade que dele depreendem, se caracteriza por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, oposicionista em relação a tudo o que não se coaduna com seus conceitos de verdade. Os fundamentalistas firmam-se em uma lógica dualista, na qual eles representam o bem, o lado de Deus, enquanto o mundo secularizado, que nega as “eternas verdades divinas”, é caracterizado como o mal, como satânico. Esse discurso, por vezes, soma-se a uma perspectiva nacionalista conservadora, tornando os inimigos dos Estados Unidos em inimigos de Deus. Especialmente a partir da

---

<sup>29</sup> Mesmo antes do sucesso da Maioria Moral, podemos perceber como essa crença na “América” como o local do início do milênio permanecia latente mesmo para importantes lideranças pré-milenaristas como Billy James Hargis. Durante a campanha presidencial de 1964 ele chegou a afirmar que “if Goldwater were elected and, with him, a conservative Congress, it would ‘be the millennium’” (WILLIAMS, 2010, p. 74).

década de 1970, eles cerraram fileiras junto com outros setores conservadores da sociedade norte-americana contra os inimigos internos e externos da *Nation Under God*. No discurso do fundamentalismo “politizado”, a nação cristã estaria sendo corroída internamente pela falta de fé em Deus<sup>30</sup> e era ameaçada, externamente, por um país e uma ideologia política que significavam o contrário de tudo aquilo que os fundamentalistas idealizavam sobre a real identidade nacional norte-americana. Nesse sentido, o fundamentalismo se inseria em um contexto nacional de anticomunismo e de defesa do *American Way*: a União Soviética e o comunismo representavam o mal; os Estados Unidos e o capitalismo representavam o bem.

Dessa forma, antes desprezado como uma crença exótica de “caipiras” do *deep South*, o fundamentalismo tornou-se um importante aliado dos grupos conservadores e politicamente influentes que ganharam força nos Estados Unidos a partir da década de 1970. O fundamentalismo se insere em uma grande matriz conservadora norte-americana e compartilha sua visão sobre a “identidade nacional” do país, mas mantém suas peculiaridades em alguns temas. Por isso optamos por falar de uma subcultura política fundamentalista. Os exemplos são vários, mas a crença de que a “saúde espiritual” é uma pré-condição para o bom funcionamento das instituições do país, a insistente retórica sobre a necessidade da volta à “fé de nossos pais” e o foco em questões da moral privada dos indivíduos (especialmente questões de cunho sexual) não são compartilhados por todos os grupos conservadores.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> É importante salientar que os rivais dos fundamentalistas no campo teológico/religioso, os teólogos e igrejas liberais, também haviam se tornado inimigos no campo político. Por exemplo, se, por um lado, a candidatura de Goldwater despertou grande interesse e apoio dos setores religiosos mais conservadores, ele e suas ideias foram combatidos duramente por setores mais progressistas das igrejas protestantes. De acordo com Williams (2010, p. 74): “Southern fundamentalists’ support of Goldwater placed them squarely at odds with liberal Protestant ministers. Many mainline Protestant leaders who had not previously been politically outspoken mobilized on behalf of the civil rights movement in the early 1960s, and developed a new interest in politics as a result. Goldwater represented everything that they opposed. He had voted against the Civil Rights Act of 1964, and he was opposed to social welfare programs and arms limitation treaties”.

<sup>31</sup> Schlesinger Jr. (1992, p. 42-43) tece algumas interessantes observações sobre isso em sua análise a respeito dos ciclos conservadores (nos termos do autor, ciclos de predomínio do interesse privado): “A filosofia social dos períodos de predominância do interesse privado existe, caracteristicamente, em dois níveis discordantes: não só as pretensões intelectuais do neoconservantismo, mas também as paixões evangélicas daqueles que, na década de 80, denominam-se a Maioria Moral. Aqui também é possível perceber a recorrência cíclica. Essa *Moral Majority*, em seus esforços no sentido de comandar o comportamento privado, é uma reprise do movimento fundamentalista que, sessenta anos atrás, impôs a lei seca a um país desventurado e tentou expulsar Darwin das salas de aula do Tennessee. [...] Malgrado o constrangimento, o conservantismo econômico e moralismo evangélico têm sido, sempre, parceiros, embora não puxem a brasa para a mesma sardinha. Os conservadores econômicos da década de 80 querem principalmente reduzir a regulamentação oficial e os impostos. Os moralistas evangélicos querem banir as mulheres liberadas, o aborto, o humanismo secular, as drogas e a franqueza em matéria de sexo. Querem também devolver a autoridade ao macho e as orações às escolas públicas. Um grupo compraz-se com a sociedade permissiva enquanto o outro pede a sua abolição. No que toca à economia, os conservadores querem apelar o governo das nossas costas, ao passo que os moralistas evangélicos querem pôr o governo nas nossas camas.”

Outra característica que diferencia o fundamentalismo de outros setores conservadores é sua mobilização contra o Estado secular. Esse Estado, segundo Habermas (2007, p. 135), “formou-se no quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma razão ‘natural’, ou seja, a argumentos públicos”, acessíveis em seu significado e conteúdo a todas as pessoas, e não depende de argumentos religiosos para o legitimar. Como já foi abordado anteriormente, os movimentos de avivamento religioso, o foco na conversão individual, a quebra dos vínculos tradicionais dos indivíduos com as denominações tradicionais<sup>32</sup> e mesmo as experiências extáticas com o Espírito Santo dos grupos pentecostais não estariam na contramão da perspectiva weberiana sobre o avanço do processo de secularização da sociedade norte-americana. A religiosidade popular poderia estar cada vez mais intensa, mas isso não necessariamente afetaria a secularização da sociedade e a consolidação do Estado democrático de Direito. Vários períodos da história norte-americana foram marcados pela existência de uma sociedade extremamente religiosa e, ao mesmo tempo, extremamente secular. Apesar de um ou outro retrocesso na secularização da sociedade – como foi o caso das leis impondo o ensino do criacionismo bíblico em alguns estados –, os Estados Unidos da década de 1970 gozavam de uma considerável separação entre as questões de Estado e as razões da religião.

Períodos de grande fervor religioso como na década de 1950 não trouxeram consigo um maior nível de engajamento político dos grupos religiosos com o objetivo de frear o avanço da secularização do Estado norte-americano. Talvez tenha cooperado para isso, após as tensões da Segunda Guerra Mundial, o compartilhamento entre os fundamentalistas e o *mainstream* político-cultural norte-americano de um crescente “culto” aos princípios de governo, aos personagens históricos e aos símbolos nacionais – o que Bellah chamou de religião civil. Liberdade, democracia, livre empresa etc. teriam “sanção divina” e secular como pilares do funcionamento do Estado norte-americano.<sup>33</sup> Entretanto, a mobilização da direita religiosa na década de 1970 veio a reforçar algumas tensões que a compartilhada religião civil havia solapado. A legitimação do Estado dependeria de argumentos e fundamentos religiosos. O afastamento dos governos e suas políticas públicas dos valores

---

<sup>32</sup> De acordo com Isserman e Kazin (2000, p. 241), “whatever the choice, a good many citizens, particularly young adults, broke away from the churches and synagogues of their childhoods. Between the mid-1950s and the mid-1980s, over a third of all Americans left the denomination in which they’d been raised”.

<sup>33</sup> De acordo com Marsden (2006, p. 49-50), “Americans were easily persuaded that their nation was destined to lead the way in such cultural advances. By the Revolution many evangelicals were already loudly proclaiming that the triumph of the American cause and of American principles was a sign of the kingdom. The spiritual hope was thus partly secularized and nationalized as the American civil religion was born”.

morais balizadores do cristianismo teria sido responsável pela “crise de valores” que havia tomado de assalto o país na década de 1960. Espaços públicos, como as escolas e universidades, haviam se tornado ambientes perigosos e responsáveis pela disseminação de ideais “antiamericanos” e “anticristãos”. Como dizia LaHaye, era chegada a hora de se engajar numa batalha – que passava pela ação política – pela “alma do país”.

Dessa forma, a subcultura política fundamentalista agrega uma grande dose de discurso anti-secularizante aos valores conservadores. Essa ofensiva fundamentalista no espaço público tem fomentado vários debates sobre as dificuldades da coexistência entre uma religiosidade fundamentalista e um mundo secularizado, e a questão da participação dos cidadãos religiosos nas discussões públicas e na política.<sup>34</sup> Habermas (2007) diz que para participar da argumentação pública, os cidadãos religiosos precisariam se conscientizar de que, no debate aberto e democrático do espaço público, os argumentos a serem trazidos têm de ser racionais. Pensamentos legitimados apenas por razões religiosas precisariam ser traduzidos em argumentos que sejam acessíveis a todos os seres humanos para que possam ser debatidos no espaço público. “Os cidadãos religiosos [...] têm de aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural” (HABERMAS, 2007, p.11). As decisões e políticas de Estado deveriam seguir o mesmo princípio:

No Estado que é neutro do ponto de vista das visões de mundo só valem como legítimas as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de

---

<sup>34</sup> O impacto da mobilização política dos fundamentalistas foi alvo de uma importante análise feita por Jürgen Habermas. Em *Entre Naturalismo e Religião* (2007), Habermas dedicou parte de sua reflexão à problemática da convivência entre cidadãos seculares e cidadãos religiosos na esfera pública política. Aplicando suas perspectivas do *agir comunicativo* num cenário mundial marcado, por um lado, por esta tendência de politização da religião e, por outro, pela “proliferação de imagens de mundo naturalistas” (HABERMAS, 2007, p. 7), o autor tentou compatibilizar, de maneira positiva, a presença do pensamento religioso e a argumentação racional e democrática da esfera pública política.<sup>34</sup> Habermas buscou demonstrar que as religiões poderiam contribuir para o debate ético contemporâneo, desde que buscassem apresentar argumentos racionais na arena pública e estivessem abertas para o diálogo com outros credos e com o pensamento não religioso. Os cidadãos religiosos deveriam reconhecer a neutralidade do Estado, pois “o princípio da separação entre Igreja e Estado exige uma política capaz de formular e justificar as leis, as decisões judiciais, as ordens e medidas numa linguagem acessível a todos os cidadãos” (PAIVA, 2008, p. 164). Tal neutralidade é que permite a existência de um pluralismo religioso pacífico. Habermas também reconhece que pode parecer um “peso” para os cidadãos religiosos essa “obrigatoriedade” de tradução dos argumentos religiosos em argumentos racionais e entende que o “Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos” (HABERMAS, 2007, p. 147). Existe certo limite para a expressão da fé em argumentos racionais. Mas, apesar disto, os cidadãos religiosos “devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 147). Neste debate ambos os lados (religioso e secular) poderiam contribuir no sentido de um aprendizado mútuo onde a religião pode aprender, através do diálogo, a desenvolver enfoques cognitivos que sejam comuns a todas as pessoas e o mundo secularizado poderia buscar no pensamento religioso alguns sentidos escassos em uma sociedade tutelada pela economia de mercado.

argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para cidadãos religiosos como para não-religiosos, como também para cidadãos de orientações de fé distintas (HABERMAS, 2007, p. 138).

Na perspectiva da Direita Cristã que emergiu na década de 1970, da qual LaHaye era um dos principais líderes e Lindsey um adepto, as razões de Estado deveriam estar fundamentadas e serem condicionadas pelos padrões das verdades religiosas. Não há, no fundamentalismo, a preocupação em transmitir suas convicções de fé em enfoques cognitivos que sejam comuns a todos os seres humanos. A luta dos fundamentalistas para que valores cristãos pautassem o conteúdo ministrado e o processo de aprendizagem nas escolas públicas era um exemplo claro de sua perspectiva exclusivista. A rebeldia, libertinagem e violência que marcavam o comportamento da juventude norte-americana, na visão de LaHaye, era o resultado claro da dissociação entre as verdades bíblicas e o que era ensinado nas escolas. Para ele, “quando a filosofia de educação dos Estados Unidos era baseada em princípios cristãos, os filhos aprendiam responsabilidade para com Deus e para com os outros em seu comportamento” (LAHAYE, 1974, p. 115).<sup>35</sup> Esse também seria um problema advindo do crescimento de um Estado secular e secularizante que, além de “banir Deus” das questões políticas, também buscava solapar a autoridade dos pais e incutir seu “veneno” humanista na mente das novas gerações de norte-americanos. Se a opção inicial dos fundamentalistas contra esse “mal” era tirar seus filhos das escolas públicas e transferi-los para as suas escolas cristãs, a partir de meados da década de 1970 fortaleceram-se os *lobbies* de grupos fundamentalistas pela “re Cristianização” das escolas públicas, com novas tentativas de reinserção do ensino do criacionismo bíblico nos livros didáticos, pressão para o retorno de períodos dedicados a orações nas escolas etc.

Outra ofensiva antiseccularizante do fundamentalismo politizado do final da década de 1970 tinha por alvo talvez um dos mais fundamentais pilares do processo de secularização do Ocidente: dessacralização do Direito. As lutas contra leis sobre a descriminalização do aborto, ampliação dos direitos da mulheres e a união civil de pessoas do mesmo sexo eram baseadas em argumentos religiosos e causavam grande mal-estar para os defensores de um Estado laico.<sup>36</sup> Frente a um mundo decadente e em crise falava-se da possibilidade de

---

<sup>35</sup> No original: “When the philosophy of education in our country was based on Christian principles, children were taught responsibility to God and others for their behavior”.

<sup>36</sup> Escrevendo durante a década de 1980, Emory Elliot (1988, p. 129) dizia que “a retórica dos líderes do movimento e os tipos de leis que estão sendo aprovadas no presente, em nome da moralidade dos valores sociais corretos, sugerem o despontar de um ambiente social altamente restritivo”.

“restituir à religião uma função de integração social como a que desempenhou no passado” (PACE; STEFANI, 2002, p. 18). É importante observar que tal discurso tinha sim um forte apelo nos Estados Unidos. A pregação de uma fonte de “pura verdade”, cujo “sentido eterno” independesse de qualquer tipo de mediação ou conjuntura, tornava-se extremamente atraente em momentos de crises, instabilidades e transformações. “Num mundo em que a autoridade desmorona, o fundamentalista sabe-se abrigado por uma autoridade que escapa à dúvida, à problematização e à dissolução modernas” (DREHER, 2006, p. 91-92). E quando se atesta que esta fonte de “verdade eterna” determina um modelo de legislação, de sociedade e de política – alicerçado na tradição, na família e na religião – a ser seguido, o caminho para a mobilização de cunho conservador ganha força.

## **5.2 - Choque de expectativas**

Retomemos agora uma discussão iniciada na quarta seção do primeiro capítulo: as práticas políticas de um determinado indivíduo ou grupo seriam condicionadas por suas crenças escatológicas? Em relação à questão do Milênio, a crença de que a Terra só experimentará paz e justiça verdadeiras após o retorno de Cristo seria responsável por levar aqueles que a confessam a assumirem uma atitude totalmente apática em relação à política e, também, a se omitirem em lutas contra as injustiças e desigualdades deste mundo? Ou, por outro lado, os que creem estar construindo o reino de Deus na terra – mesmo durante a “ausência” de Jesus – teriam, de fato, um compromisso com a implantação de princípios de justiça e de igualdade entre os homens? No primeiro capítulo vimos exemplos históricos de pré-milenaristas que se engajaram em conflitos – até mesmo armados – com o objetivo de “acelerar” a volta de Jesus e vimos também pós-milenaristas que construíam um “reino de Deus” à “sua própria imagem e semelhança” – à imagem e semelhança de seus interesses –, legitimando mesmo situações de opressão e intolerância ao se colocarem como arquitetos do Milênio presente. Nosso estudo do pré-milenarismo norte-americano da década de 1970, a partir dos textos de Lindsey e LaHaye, reforçam nossa perspectiva sobre o argumento de que crenças ou princípios teológicos determinariam certas formas de prática política daqueles que nelas creem carece de sustentabilidade. Entretanto, não foram poucos os estudiosos que enveredaram por esse tipo de raciocínio.

Alguns pesquisadores que analisaram as relações entre escatologia e práticas políticas deram grande importância às diferentes expectativas sobre o Milênio como elementos fundamentais, quando não determinantes, das práticas e discursos políticos daqueles que as confessavam. Por exemplo, uma obra que influenciou profundamente a percepção dos pesquisadores – especialmente latino-americanos – sobre a relação do pentecostalismo pré-milenarista com a sociedade na qual está inserido foi o livro *O refúgio das massas* (1970), do sociólogo suíço Christian Lalive D'Épinay. Esse autor percebeu no pentecostalismo chileno uma radicalização da separação entre a vida espiritual e o “mundo”. A fé, extremamente espiritualizada, assumiria contornos individualistas, voltando-se para a experiência pessoal de salvação e santificação, sendo o mundo e suas estruturas sociais e políticas o lugar do pecado. Sua cosmovisão repousaria “sobre a dicotomia do espiritual e do material, da Igreja e do mundo, do espírito e da carne. O Evangelho tem relação apenas com os dois primeiros destes termos e através deste filtro se faz a leitura da Bíblia” (D'EPINAY, 1970, p. 179).<sup>37</sup> A questão escatológica também foi salientada: o pentecostalismo era marcado por uma ansiedade pela volta de Cristo e pelo Reino dos Céus e concebia seu advento “como acontecimento transcendente e violento, ao qual o homem somente poderia associar-se por meio da oração” (D'EPINAY, 1970, p. 202). Sua sentença a respeito da relação entre escatologia, sociedade e política no pentecostalismo pré-milenarista é: o reino a ser implantado por Cristo “é radicalmente diferente e não poderia se inscrever no prolongamento de uma ação humana. Esta concepção escatológica significa (mais do que determina) a passividade sociopolítica do pentecostalismo” (D'EPINAY, 1970, p. 200).

Entre os pesquisadores nacionais, um dos mais importantes intérpretes do protestantismo e do pentecostalismo brasileiros, o sociólogo Antonio Gouvêa Mendonça, também vinculou, em seus trabalhos, a perspectiva pré-milenarista à apatia sociopolítica de certas igrejas protestantes e, especialmente, pentecostais no Brasil. A escatologia pré-milenarista, conforme forjada no fundamentalismo norte-americano, transplantada para o Brasil não deixou espaço para “teorias que defendiam a ação direta dos indivíduos e da igreja na condução das coisas ‘deste mundo’” (MENDONÇA, 2004, p. 70-71). No discurso pré-milenarista que ganhou espaço mesmo fora dos ambientes fundamentalistas durante a década

---

<sup>37</sup> D'Épinay também relatou em sua pesquisa sobre o pentecostalismo chileno que os pentecostais manifestavam aversão à política. Ele constatou que 64% dos pentecostais responderam de forma negativa sobre se a Igreja deve se preocupar com os problemas políticos e sociais do país e se deve se pronunciar sobre eles. “Para a maioria deles, a política (tomada em sentido amplo que engloba também o econômico e o social) não tem nada a ver com o Evangelho.” (D'EPINAY, 1970, p. 178).

de 1970, os “mil anos de felicidade” só seriam possíveis após o retorno de Cristo em glória. A esperança quanto a um “futuro melhor” estaria relegada ao império pessoal do rei Jesus na Terra. Viria “após a progressiva deterioração do mundo por causa da maldade humana causada pelo pecado” (MENDONÇA, 2004, p. 70). Portanto, não haveria motivos para nenhum otimismo quanto ao futuro da humanidade e quanto à possibilidade da construção de um mundo melhor através da ação humana. O pré-milenarismo seria, na opinião do historiador Paulo Siepierski (2004, p. 81), o “responsável” por uma separação do mundo por parte daqueles que o confessam. “Essa separação revela-se, por exemplo, no desprezo ao prazer, no isolamento cultural, na passividade sociopolítica e no pessimismo em relação a qualquer esforço para transformação da sociedade”.

A aplicação da “fórmula pré-milenarismo = apatia” na análise do dispensacionalismo norte-americano surgiu, num primeiro momento, entre os seus “inimigos de primeira hora”: os teólogos liberais.<sup>38</sup> Mas alguns importantes autores que se dedicaram à pesquisa do fundamentalismo norte-americano reproduziam essa mesma perspectiva em relação às consequências do pré-milenarismo. Ruthven (2007, p. 15), falando do afastamento do mundo que marcou o movimento fundamentalista especialmente após o *Scopes Trial*, dizia que isto havia sido uma opção frente ao triunfo do liberalismo nas grandes denominações e à progressiva secularização do Estado e do dia a dia das grandes cidades norte-americanas. A escatologia serviria como uma ferramenta de legitimação dessa atitude: “Logicamente, os pré-milenaristas não deveriam se importar se um mundo está indo de mal a pior, embora sejam piedosamente encarregados de resgatar o máximo de almas que puderem”.<sup>39</sup> Susan Harding (2000, p. 231) afirmava que, de acordo com a pregação dispensacionalista, “todas as atividades de reforma social, incluindo a política, eram loucura. Antes da volta de Cristo para inaugurar seu reino milenar, o curso da história [seria] irremediavelmente regressivo”.<sup>40</sup> O

---

<sup>38</sup> Já abordamos rapidamente essa questão no segundo capítulo, mas a seguinte citação de Case (1918, p. 240) dá uma boa ideia do “diagnóstico” liberal sobre o pré-milenarismo de seus adversários fundamentalistas: “The retention of a vain hope of catastrophic world-renewal begets indifference, if not actual hostility, toward all remedial agencies designed to improve the present order of existence by a gradual process of inner reform. The premillennialist will labor strenuously to rescue individual souls, but he has no lively interest in removing the causes that lead souls astray, nor has he any faith in the efficacy of preventive measures. Were he to recognize their value or success, his fond conviction that the world is doomed to grow constantly worse would be abandoned”.

<sup>39</sup> No original: “Logically, premillennialists should not care if the world goes from bad to worse, though they are charitably enjoined to rescue as many souls as they can”.

<sup>40</sup> No original: “according to the conventions of Bible prophecy preaching, all social reform activities, including politics, were folly. Before Christ returns for his millennial reign, the course of history is hopelessly regressive”.

foco da vida do cristão não deveria estar em questões políticas e sociais, mas sim na salvação das almas e em se manter separado da depravação do mundo que o cercava.

*The Late Great Planet Earth* está repleto de passagens que reforçariam essa visão: “A Bíblia ensina que paz permanente só se tornará realidade no mundo para o mundo depois que Cristo voltar e se sentar no trono de Davi em Jerusalém, estabelecendo Seu reinado histórico na terra, o qual durará mil anos” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 170);<sup>41</sup> “Qualquer pessoa que não percebe que o seu problema mais fundamental é de natureza íntima e espiritual, prefere um libertador político a um espiritual” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 31);<sup>42</sup> “Devemos viver agora como pessoas que não esperam estar por aqui muito tempo” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 145).<sup>43</sup> Mesmo quando se voltava para questões mais “mundanas”, Lindsey buscava apenas conter os “exageros” – provavelmente buscando diferenciar-se de grupos milenaristas radicais que eram vistos com extrema desconfiança e temor pela sociedade norte-americana. O chamado à ação no terreno da política que caracterizou o final da década de 1970 ainda estava ausente:

Devemos fazer planos para a nossa vida como se fôssemos ficar aqui para gozar tudo quanto esperamos da existência, mas viver como se Cristo viesse hoje. Não devemos ausentar-nos da escola ou fugir de atividades que sejam de valor para a nossa comunidade, nem devemos deixar de trabalhar, nem precipitar casamento, ou coisas semelhantes, exceto se Cristo nos dirigir claramente a isso” (LINDSEY; CARLSON, 1970, p. 188)<sup>44</sup>.

Usamos o exemplo de Lindsey, mas, como vimos no terceiro capítulo, LaHaye em *The Beginning Of The End* e os demais autores do dispensacionalismo *pop* faziam afirmações nesse mesmo sentido. A missão dos crentes no mundo seria de fundo espiritual e não político: “Podemos oferecer ajuda espiritual, mas não devemos participar dos seus pecados. Certifique-se de que os padrões cada vez mais baixos do mundo não mudem os padrões santos de Deus” (LAHAYE, 1974, p. 146).<sup>45</sup> Na virada da década de 1960 para a de 1970 – antes do advento da Maioria Moral e do sucesso que grupos da Direita Cristã haviam conseguido em suas ações de cunho claramente político –, as crenças escatológicas dos fundamentalistas se não

---

<sup>41</sup> No original: “the Bible teaches that lasting peace will come to the world only after Christ returns and sits upon the throne of David in Jerusalem and establishes His historic kingdom on Earth for a thousand years”.

<sup>42</sup> No original: “Any person who hasn’t come to see that his most basic problem is an inner spiritual one prefers a political deliverer to a spiritual one”.

<sup>43</sup> No original: “We should be living like persons who don’t expect to be around much longer”.

<sup>44</sup> No original: “We should plan our lives as though we will be here our full life expectancy, but live as though Christ may come today. We shouldn’t drop out of school or worthwhile community activities, or stop working, or rush marriage or any such thing unless Christ clearly leads us to do so”.

<sup>45</sup> No original: “We may offer spiritual help, but we are not to partake of their sins. Keep in mind, the lowering standards of the world do not change the holy standards of God”.

determinavam pelo menos estavam em “sintonia” com as práticas. A noção de que “pré-milenarismo = apatia” funcionava perfeitamente. O que mudou para que Lindsey e LaHaye passassem a falar da necessidade de mobilização política, de colocar um “homem de Deus” na Casa Branca, de organizar *lobbies* em defesa dos interesses do “povo de Deus” e, especialmente, da possibilidade de colocar o país nos trilhos da bem-aventurança, reacendendo a luz do farol da “cidade no alto da colina”? Se “crença determina prática” funciona, deveria ter havido uma prévia adesão dos nossos autores ao pós-milenarismo. O caminho natural não seria buscar uma coerência entre crenças e práticas que o pré-milenarismo não mais oferecia? Não foi o caso. Lindsey e LaHaye se mantiveram ferrenhos defensores e divulgadores de crenças pré-milenaristas mesmo quando passaram a advogar a necessidade de que os crentes se organizassem politicamente para influenciar a política e as instituições norte-americanas.

Em uma passagem de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber (2004, p. 75-76) fez a seguinte afirmação:

A era apostólica do cristianismo, trazida por escrito no Novo Testamento, especialmente em Paulo, em virtude de expectativas escatológicas que locupletam as primeiras gerações de cristãos, encara a vida profissional mundana com indiferença ou, em todo caso, de forma essencialmente tradicionalista: já que tudo aguarda a vinda do Senhor, que cada qual permaneça na posição social e no ganha-pão terreno no qual o “chamado” do Senhor o encontrou e que trabalhe como antes.

A indiferença dos primeiros cristãos seria resultado exclusivo de suas expectativas escatológicas que advogavam a iminência do retorno de Cristo? Se a “vida profissional mundana” era encarada dessa forma, as questões políticas seguiam o mesmo curso. Ainda mais em um período de dominação romana, durante a qual as possibilidades de ação política eram bastante limitadas e sujeitas às formas de repressão mais violentas. Voltando à citação de Weber, quem eram esses cristãos da era apostólica? Existiriam para eles possibilidades reais de ascensão social? Uma noção de Cristandade e de domínio político dos cristãos no mundo era algo plausível para eles? O contexto político-social em que se encontravam oferecia algo que pudesse ser entendido como um pequeno vislumbre da Jerusalém celestial prometida? Qual era a situação dos judeus que aderiram ao cristianismo no final do primeiro século? O grande império dominante havia destruído sua cidade sagrada e seu templo. Nesse quadro, haveria espaço para alguma outra tendência escatológica não pré-milenarista?

Não estamos aqui afirmando que as crenças em geral e as crenças escatológicas em particular, não tenham influência sobre os discursos e práticas políticas daqueles que as confessam. Têm sim. E muita. Em vários momentos elas são, de fato, determinantes sobre certos comportamentos. O nosso ponto aqui é que o equívoco estaria em limitar o horizonte de expectativas dos indivíduos ou grupos às suas crenças escatológicas, às suas opções políticas, aos seus fundamentos econômicos, a seus princípios filosóficos etc. “Crença determina prática” nem sempre funciona. E ao falarmos de crença, é necessário pensarmos que, especialmente na modernidade, os indivíduos aderem a uma diversidade de sistemas de sentido e perspectivas sobre diferenciadas áreas da vida e do conhecimento. Deixando claro: o indivíduo não se resume às suas crenças escatológicas – bem como não só às suas crenças nos terrenos da política, economia, filosofia etc. E, em vários momentos, essas crenças podem apontar para diferentes expectativas quanto ao futuro. Mesmo que para um determinado indivíduo alguns valores tenham um peso desproporcional em relação aos outros em sua visão de mundo e expectativas em relação ao futuro, não podemos afirmar que eles serão sempre determinantes para que o mesmo adote uma determinada prática logicamente inferida a partir dos valores confessados. No caso de Lindsey e LaHaye, o que seria mais determinante: sua noção de identidade nacional e de “missão” dos Estados Unidos no mundo ou suas crenças sobre a vinda do Milênio somente após o retorno de Cristo? Sua convicção de que poder-se-ia resgatar as origens cristãs do país e construir alicerces firmes para a construção de um futuro luminoso ou sua crença de que se vivia na iminência do início da última semana de Daniel – a Grande Tribulação, o reinado do Anticristo? Qual das duas “fés” teria mais “peso” em suas expectativas?

Creemos que o “peso” de uma determinada crença em relação a outras, para cada indivíduo, varia de acordo com o contexto. Podem existir momentos em que, no nosso exemplo, o contexto seja favorável a uma determinada crença escatológica – períodos em que os acontecimentos parecem demonstrar a veracidade de certas teorias – e desfavorável a uma perspectiva otimista em relação ao futuro do país e vice-versa. Martin Luther King Jr., em outro exemplo para ilustrar nosso argumento, vivia uma tensão entre os valores do pós-milenarismo hegemônico na tradição do protestantismo liberal e do *social gospel* – que foram muito importantes em sua formação teológica – e o contexto de opressão e injustiça que marcava as relações raciais no sul do país. De acordo com Chappell (2008, p. 80), King Jr. vivia o dilema de sua fé que anunciava que “o poder ‘por trás de todas as coisas é bom’” frente aos “fatos da vida cotidiana” que pareciam “contradizer essa fé”. No caso dos

fundamentalistas em geral, e de Lindsey e LaHaye em particular, é preciso se colocar na balança como estava essa correlação de forças entre a “fé nacional” e a “fé escatológica” no início da década de 1970 e, posteriormente, no final dessa mesma década.

### **5.2.1 - Fundamentalismo politizado entre pré e pós milenarismos**

Não foi a emergência de uma crença pós-milenarista que precedeu e “determinou” uma nova postura política no fundamentalismo norte-americano. Entretanto, reforçando o nosso ponto sobre o fato de que determinados contextos se tornam favoráveis a certas ideias e crenças, juntamente com a politização do fundamentalismo na década de 1970, ganhou força um movimento que era, ao mesmo tempo, fundamentalista e pós-milenarista: o Reconstrucionismo. Se o pós-milenarismo nos Estados Unidos, especialmente a partir do século XIX, foi sendo secularizado na forma da crença da excepcionalidade norte-americana e no discurso de sua missão de levar os valores da democracia e da liberdade pelo mundo, a partir de meados dos anos 1970 os reconstrucionistas resgataram uma espécie de pós-milenarismo e um projeto de sociedade muito próximo ao de alguns dos pioneiros puritanos<sup>46</sup>: “um reino dos santos na Nova Inglaterra, no qual a lei mosaica seria restaurada” (DELUMEAU, 1997, p. 241).

As raízes do reconstrucionismo remontam ao início do movimento fundamentalista. Como vimos no segundo capítulo, apesar de ser a opção escatológica da esmagadora maioria dos fundamentalistas e de seus principais líderes no início do século XX, o pré-milenarismo dispensacionalista não era uma unanimidade no protestantismo conservador. A principal oposição vinha de alguns professores presbiterianos da tradição *scotch-irish* que tinham uma série de restrições às teorias dispensacionistas. Após o cisma dentro do presbiterianismo norte-americano – com os professores conservadores de Princeton criando, em 1929, o seminário de Westminster – uma voz que se levantou tanto contra o dispensacionismo quanto contra a apatia social e política que começava a marcar o fundamentalismo foi o teólogo Cornelius Van Til. Sobre Van Til, Klein (2011, p. 149) afirma que a base de seu pensamento repousava sobre a ideia de que “os cristãos não poderiam se resignar a um

---

<sup>46</sup> Em sua análise das crenças escatológicas dos puritanos da Nova Inglaterra no período colonial, Bremer (2009, p.77) diz que “those who advocated the strict adoption of the Mosaic code in the colonies did so, in part at least, because they believed that in turning back to those ancient ways they would bring their society closer to the Millennium”.

isolamento em suas casas e suas igrejas – ética, política, arte e educação, tudo deve ser recuperado para Cristo ou abandonado para Satanás”.<sup>47</sup>

As ideias de Van Til tinham um lugar periférico no universo fundamentalista norte-americano e possuíam poucos adeptos, mesmo entre os setores mais conservadores do presbiterianismo.<sup>48</sup> Um de seus alunos, Rousas J. Rushdoony foi responsável por difundir essas ideias nos Estados Unidos na segunda metade da década de 1970 dando origem ao movimento chamado Reconstrucionismo ou Teologia do Domínio<sup>49</sup>. Os reconstrucionistas advogavam a necessidade de se “reconstruir” a sociedade e suas instituições a partir dos padrões bíblicos, em especial das leis veterotestamentárias. De fato, o reconstrucionismo sistematiza uma crença que já caracterizava, pelo menos implicitamente, o fundamentalismo desde seus primeiros passos: a noção de que se pode, caso os ordenamentos divinos e os preceitos bíblicos sejam colocados em prática, construir um modelo de sociedade perfeito na terra. Apesar de a pecaminosidade latente do ser humano ser um empecilho para esse aperfeiçoamento, o estabelecimento de leis bíblicamente embasadas para reger o funcionamento da sociedade pode, mesmo que seja numa perspectiva de longo prazo, “educar” gradualmente uma sequência de gerações para que, um dia, estabeleça-se uma sociedade legitimamente cristã e composta por genuínos cristãos.

A ideia central do projeto reconstrucionista era a de que, se Deus é eterno e não se contradiz, não faz sentido crer que a lei revelada no Antigo Testamento para regular a vida em sociedade dos israelitas tenha sido composta de ordenanças que se aplicariam apenas naquele contexto. A lei mosaica refletiria a vontade de Deus para a sociedade de hoje. Seus preceitos seriam aplicáveis a todas as pessoas em todos os tempos. Portanto, os reconstrucionistas advogavam a aplicabilidade plena da lei divina à sociedade atual, carente de valores e certezas. Como diz um de seus representantes: “Uma Lei imutável torna-se a base da ordem social, e não os caprichos volúveis dos legisladores, o humor da sociedade, ou a mania dos

---

<sup>47</sup> No original: “Christians could not rest content with isolating themselves in the home and the church – ethics, politics, art, and education all must be either reclaimed for Christ or relinquished to Satan”.

<sup>48</sup> A respeito da influência do pensamento de Van Til sobre os setores conservadores do presbiterianismo norte-americano, ver: SOUZA, Andrea Silveira de. *O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

<sup>49</sup> A ideia de “Domínio” vem da interpretação de Rushdoony de que a palavra de Deus para Adão e Eva relatada em Gênesis 1:28 – “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” – era válida para os cristãos de hoje. Eles devem ter domínio sobre toda a Terra, seus recursos e suas instituições.

revolucionários. A Lei de Deus é imutavelmente justa” (GENTRY, 2008, p. 62)<sup>50</sup>. A teonomia<sup>51</sup> defendida pelos seguidores de Rushdoony teria várias implicações sobre o funcionamento prático da sociedade:

Uma sociedade reconstrucionista não incluiria nenhum sistema prisional – os criminosos seriam executados por seus crimes ou trabalhariam em regime de servidão para restituir as suas vítimas. Da mesma forma, não haveria sistema de crédito; indigentes seriam obrigados a trabalhar para pagar seus custos. A economia seria baseada no padrão ouro e as crianças seriam educadas em suas casas [...] (DIAMOND, 1989, p. 138).<sup>52</sup>

A implantação do projeto reconstrucionista também “colocaria fim”, por meio de punições severas, à tão criticada crise da família e dos valores na sociedade americana e ao aumento da criminalidade e insegurança ao “extirpar” os praticantes de “delitos” do convívio social: a ordem reconstrucionista tornaria “homossexualidade, adultério, blasfêmia, propagação de falsa doutrina e comportamento incorrigível de crianças desobedientes sujeitos à pena de morte, de preferência através de apedrejamento” (MARTIN, 1996, p. 353).<sup>53</sup> As posições dos reconstrucionistas levavam o radicalismo fundamentalista a outro patamar. Eles declaravam abertamente não ver nenhum valor no pluralismo e também não enxergavam a tolerância com diferentes perspectivas religiosas como algo positivo. Para eles, numa sociedade que se pretendesse genuinamente cristã, comportamentos pecaminosos e crenças heterodoxas não poderiam ser admitidos.

Pode-se dizer que os reconstrucionistas, com sua proposta praticamente teocrática de intervenção política, fosse o grupo que possuía a agenda mais ambiciosa dentro da Direita Cristã. Devido ao radicalismo extremo de suas propostas e à falta de televangelistas famosos que se assumissem como reconstrucionistas, eles não possuíam uma grande base de apoiadores. Além disso, as próprias lideranças da Direita Cristã mantinham certa distância das

---

<sup>50</sup> O apego dos reconstrucionistas às leis vétero-testamentárias leva, inclusive, alguns de seus adeptos a adotar uma dieta *kosher*. Cf. DIAMOND, 1989, p. 137.

<sup>51</sup> Para Gentry, teonomia poderia ser assim definida: “Teonomia é derivado de uma combinação de duas palavras gregas: *theos* (‘Deus’) e *nomos* (‘lei’). Significa simplesmente ‘a Lei de Deus’. Falando de maneira ampla, o termo descreve a posição ética cristã que sustenta que a Palavra de Deus determina o que é certo e errado, e não o direito natural. Mais estritamente, teonomia é geralmente entendida como apontando a justiça e a praticidade do código civil mosaico para a aplicação moderna” (GENTRY, 2008, p. 24).

<sup>52</sup> No original: “A Reconstructionist society would include no prison system – criminals would either die for their crimes or work as indentured servants to make restitution to their victims. Likewise, there would be no credit system; indigents would be forced to work off their debts. The economy would be based on a gold standard, children would be educated at home [...]”

<sup>53</sup> No original: “homosexuality, adultery, blasphemy, propagation of false doctrine, and incorrigible behavior by disobedient children subject to the death penalty, preferably administered by stoning”.

polêmicas por eles suscitadas.<sup>54</sup> Entretanto, com o sucesso e o fortalecimento político conseguidos pela Maioria Moral e as “vitórias” nas *culture wars*, elementos do discurso reconstrucionista começaram a ser incorporados por figuras como Jerry Falwell e Pat Robertson. Apesar de serem declarados dispensacionalistas, Falwell chegou a escrever a contracapa e endossar alguns livros de Gary North,<sup>55</sup> que, depois de Rushdoony era o mais importante líder reconstrucionista. Pat Robertson, por sua vez, fazia frequente uso de uma linguagem característica da Teologia do Domínio.<sup>56</sup> Mesmo que seu poder de mobilização e sua quantidade de adeptos fossem relativamente pequenos, o ideal da “reconstrução cristã” foi muito importante na formação do discurso político e dos fundamentos intelectuais da Direita Cristã na segunda metade da década de 1970. Além disso, ajudou a fortalecer algumas “bandeiras” do conservadorismo político religioso, como a ideia de que “os Estados Unidos eram uma nação cristã e não uma democracia constitucional; que o fanatismo anti-cristão e elitista havia reprimido a memória pública sobre a herança cristã da nação; e que os cristãos devem lutar para reivindicar a vida pública para Cristo” (KLEIN, 2011, p. 155).<sup>57</sup>

A Teologia do Domínio tem grandes implicações na questão escatológica. Embora o fundamentalismo apareça, quase sempre, vinculado ao pré-milenarismo, no Reconstrucionismo pode-se ver princípios fundamentalistas legitimando uma postura pós-milenarista. Gentry, por exemplo, critica a crença pré-milenarista. Sobre seu passado dispensacionalista, ele diz que sentia um misto de confiança e frustração: “era ótimo ser capaz de localizar a razão para os problemas da sociedade moderna: a condição pecaminosa do homem diante de Deus. Era frustrante que como um cristão eu não esperava ter qualquer solução bíblica para aqueles problemas” (GENTRY, 2008, p. 18). A postura de apatia frente à expectativa de um retorno iminente de Cristo também é questionada pelo autor por desencorajar a atuação do cristão no mundo. Em um texto escrito em 1977, Rushdoony fez pesadas críticas a Lindsey e aos milhões de seguidores de suas ideias, que ele chama de “geração do Arrebatamento”<sup>58</sup>. Para ele, os dispensacionalistas não criam, de fato, na

---

<sup>54</sup> De acordo com Klein (2011, p. 154), “Moral Majority leader Jerry Falwell attacked Rushdoony for planning to execute homosexuals and drunkards. (Rushdoony indignantly replied that he had never endorsed the execution of *drunkards*.) Various Christian conservatives publicly distanced themselves from the most outrageous reconstructionist claims”.

<sup>55</sup> North, inclusive, é casado com a filha de Rushdoony.

<sup>56</sup> Cf. MARTIN, 1996, p. 353-354.

<sup>57</sup> No original: “that America was a Christian nation and not a constitutional democracy; that elitist, anti-Christian bigotry had repressed the public memory of the nation’s Christian heritage; and that believers must fight to reclaim public life for Christ”.

<sup>58</sup> Rushdoony critica veementemente a crença no advento de um arrebatamento dos cristãos nos moldes pregados pelos dispensacionalistas.

soberania de Deus e colocavam maior ênfase no poder de Satanás do que no poder divino. Segundo Rushdoony (2008, p. 63), “se o mundo estivesse de fato nas mãos da geração do Arrebatamento, Satanás, com certeza, estaria vivo e muito bem no planeta Terra.<sup>59</sup> Mas é Deus quem governa o mundo, não Satanás, e é somente o governo de Cristo que prevalece”. Mais adiante ele completa:

A geração do Arrebatamento não está interessada na lei de Deus, na reconstrução cristã por meio dela, no reinado de Jesus Cristo, nem nas doutrinas essenciais da Escritura. Toda a história do mundo é vista por Lindsey como uma “contagem regressiva” para a segunda vinda e o Arrebatamento. [...] A geração do Arrebatamento é a geração inútil (RUSHDOONY, 2008, p. 65).

O pós-milenarismo dos reconstrucionistas não é apenas inferido a partir de suas ideias; eles se confessam como pós-milenaristas.<sup>60</sup> Segundo Siepierski, teólogos conservadores como Rushdoony, no início dos anos 1970, começaram a perceber o paradoxo existente entre a postura sectária e o avanço do reino. Eles também rejeitavam a ideia de que o fim dos tempos seria iminente. O processo de implantação do reino de Deus na Terra ainda nem tinha se iniciado. A pré-condição para o retorno de Cristo não seriam os terríveis sinais dos tempos elencados pelos dispensacionalistas, mas sim a transformação do mundo e de suas estruturas em reino de Deus. E os Estados Unidos, novamente, seriam o projeto-piloto deste futuro grandioso: “os reconstrucionistas acredita[va]m que os cristãos têm o dever de reconstruir toda a sociedade humana, começando pelos Estados Unidos e se expandindo pelo mundo afora” (MARTIN, 1996, p. 353).<sup>61</sup>

Retornando à nossa discussão da seção anterior, o reconstrucionismo, apesar de suas divergências em termos de crenças escatológicas com as principais lideranças fundamentalistas, pode ser incluído no que chamamos de subcultura política fundamentalista. O que era entre eles compartilhado era muito mais fundamental do que suas divergências a respeito do “quando” da instalação do reino de Deus na Terra. A crença fundamentalista numa interpretação literal do texto bíblico como fonte de verdades religiosas bem como referência última para a organização da sociedade ganhou com os reconstrucionistas provavelmente sua expressão mais radical, com seus projetos de adequar as leis norte-americanas aos parâmetros

---

<sup>59</sup> Referência ao já citado livro de Lindsey, *Satan is Alive and Well in Planet Earth*.

<sup>60</sup> “Um ‘Reconstrucionista’ é aquele que sustenta a aplicabilidade da Lei de Deus à sociedade e governo modernos, enquanto mant[ém], ao mesmo tempo, a esperança pós-milenista [de] que as promessas do Cristianismo ganharão o mundo para Cristo através do evangelho” (GENTRY, 2008, p. 21).

<sup>61</sup> No original: “Reconstructionists believe that Christians have a mandate to rebuilt, or reconstruct, all of human society, beginning with the United States and moving outward”.

vétero-testamentários. O conservadorismo político, o discurso dualista e as críticas à secularização também eram recorrentes no reconstrucionismo. No entendimento de Rushdoony, North e seus seguidores, os Estados Unidos não teriam sido pensados por seus “fundadores” como uma república secular, mas sim como uma nação cristã, uma nação fundada e organizada a partir da vontade de Deus revelada nas Sagradas Escrituras. Absolutamente na contramão do processo de secularização, a “ressacralização” das leis era o cerne do projeto reconstrucionista.

Como vimos, o reconstrucionismo forneceu, para muitas lideranças fundamentalistas, um discurso coerente com a nova mobilização política dos religiosos nos Estados Unidos do final da década de 1970. Entretanto, sua importância era mais intelectual do que numérica. Não foi a difusão de ideias reconstrucionistas que alavancou o fundamentalismo politizado. Na verdade, o crescente interesse pelo reconstrucionismo foi mais consequência do que causa da mobilização política dos fundamentalistas. As premissas escatológicas pós-milenaristas e os argumentos dos líderes reconstrucionistas sobre a incompatibilidade entre ação política e crença pré-milenarista chamaram muito pouco a atenção dos líderes fundamentalistas. O discurso reconstrucionista sobre a reorganização do país a partir de princípios bíblicos foi incorporado, mas as crenças escatológicas – que inclusive seriam coerentes com esse discurso – foram ignoradas. Na realidade, “o núcleo da Direita Cristã na década de 1980 era composto por homens e mulheres que acreditavam, consciente ou inconscientemente, na interpretação dispensacionalista das profecias bíblicas” (HARDING, 2000, p. 245).<sup>62</sup> O pré-milenarismo dispensacionalista permanecia como a interpretação escatológica hegemônica nos ambientes fundamentalistas e, com o sucesso do dispensacionalismo *pop*, fora deles – com os sentidos de expressões como Arrebatamento, Anticristo, Tribulação, Armagedom etc. tendo-se tornado conhecidos do grande público. Com a chegada de Reagan à presidência, havia até mesmo um pré-milenarista (pelo menos no discurso) morando na Casa Branca.<sup>63</sup>

Argumentamos, anteriormente, que o “peso” de determinadas crenças de indivíduos e/ou grupos variaria de acordo com os diferentes contextos em que tais crenças se expressariam. Também afirmamos que existiria no pensamento dos fundamentalistas uma permanente tensão entre sua crença no papel messiânico dos Estados Unidos e sua convicção

---

<sup>62</sup> No original: “the core of the Christian Right in the 1980s was composed of men and women who believed, consciously or unconsciously, in dispensational Bible prophecy”.

<sup>63</sup> De acordo com Diamond (1989, p. 131), “research done by Columbia University historian Larry Jones indicated that Ronald Reagan himself – at least while he was governor of California – subscribed to the theology of a pre-tribulation rapture”. Infelizmente não conseguimos ter acesso direto à pesquisa mencionada.

escatológica de que o mundo estaria em permanente decadência até a Segunda Vinda de Jesus. No início da década de 1970, quando foram publicados *The Late Great Planet Earth* e *The Beginning Of The End*, a crença no “Milênio americano” e na força da “América Cristã” estava em cheque e a narrativa pré-milenarista sobre a iminência do fim dos tempos e sobre a apostasia que precederia a volta de Jesus estava em consonância com a perspectiva dos fundamentalistas a respeito do contexto em que viviam. Não somente o esfriamento da fé da nação e os conflitos internos, mas acontecimentos mundiais como o ressurgimento do Estado de Israel, a expansão do poder soviético pelo mundo e a possibilidade do surgimento de um novo Império Romano numa Europa unificada dava, para muitos – não necessariamente apenas para os fundamentalistas –, uma alta dose de plausibilidade para as teorias pré-milenaristas dispensacionalistas. E esse momento favorável às ideias dispensacionalistas permanecia no final da década de 1970. Entretanto, por outro lado, as expectativas em relação à questão nacional haviam sofrido uma grande reviravolta, e sonhos quanto ao “restabelecimento” dos “princípios cristãos” como fundamentos do governo, das leis e mesmo da vida social nos Estados Unidos ganharam força entre várias lideranças do conservadorismo religioso. Curiosamente, a partir da lógica fundamentalista, o contexto do final da década de 1970 era favorável tanto para as ideias do dispensacionalismo *pop* quanto para o projeto de “re Cristianização” – pela via política – do país. Acreditamos que esse olhar sobre a questão pode nos ajudar a lidar com uma das questões centrais de nossa pesquisa: Se os dispensacionalistas eram vistos como meros espectadores de uma história que sabiam de antemão, por que aderiram à proposta de engajamento e mobilização política das lideranças da Direita Cristã?

É importante reforçar o ponto de que o pré-milenarismo ainda era uma perspectiva muito popular devido à sua capacidade de interpretar a conjuntura geopolítica em termos apocalípticos e trazer respostas e certezas para os momentos de crise. A leitura de eventos políticos e de conflitos armados como cumprimento de profecias bíblicas tinha um grande apelo em um país no qual a crença na Bíblia como um livro divinamente inspirado ainda possuía força na cultura média norte-americana – mesmo entre os não muito afeitos à sua leitura. Possivelmente, um dos grandes motivos do sucesso de Lindsey e LaHaye, mesmo fora dos tradicionais circuitos fundamentalistas, tenha sido a sua habilidade em convencer seus leitores de que o sistema dispensacionalista era realmente bíblico e de que a “leitura do jornal do dia” seria a evidência empírica de que a Bíblia estava certa e de que sua perspectiva escatológica era verdadeira. Herdeiros diretos da tradição dispensacionalista que vinha desde

Darby, Lindsey e LaHaye podiam se gabar de estarem amparados por uma perspectiva de interpretação bíblica que já falava da ameaça que os russos representavam para o “mundo livre” mesmo antes da Revolução de 1917 e que dizia que os judeus voltariam para a Palestina e refundariam o Estado de Israel bem antes de 1948. “Embora os pré-milenaristas tivessem que, ocasionalmente, reajustar suas interpretações de certos eventos, eles nunca tiveram que descartar ou alterar substancialmente os contornos gerais de seu sistema” (WEBER, T, 1979, p. 180).<sup>64</sup>

Além da questão bíblica e de algumas “previsões” acertadas, o pré-milenarismo, como vimos, despertava interesse, pois vivia-se em um mundo sob a constante ameaça do “holocausto nuclear”. Esse temor em relação à “guerra das guerras” que poderia ser travada pelas grandes potências nucleares do mundo inspirava o cinema e a música popular. O medo do fim abrupto, mesmo em uma época de otimismo político, ainda era o grande mote dos textos dispensacionalistas e uma das razões de seu sucesso editorial. Em mais uma de suas afirmações cujas fontes não foram mencionadas, Hal Lindsey, ao mesmo tempo em que convocava os cristãos a se engajarem numa luta pela “alma da nação” através da mobilização política e da defesa dos “valores da América”, disseminava perspectivas aterrorizantes sobre o fim iminente:

Um grupo especial, formado por representantes do Instituto de Tecnologia de Massachusetts e da Universidade de Harvard foi recentemente nomeado pelo governo norte-americano. A tarefa do grupo era estudar a possibilidade de uma guerra de grande porte explodir em futuro próximo. O relatório declarou que uma guerra nuclear limitada provavelmente seria travada antes de 1984, e que um holocausto nuclear abrangente ocorreria, ao que tudo indicava, antes do final da década de 1990 (LINDSEY, 1981, p. 25).<sup>65</sup>

Apesar da “janela de esperança” que se abria com a onda conservadora e com o sucesso da Direita Cristã nos Estados Unidos, o futuro não estava garantido. Os soviéticos eram uma ameaça constante, a situação de Israel no Oriente Médio inspirava cuidados e, no plano interno, o “humanismo secular” ainda tinha seus “tentáculos malignos” ameaçando o futuro dos norte-americanos. Tanto o resgate da “América Cristã” quanto o iminente fim do mundo seriam realidades plausíveis para os fundamentalistas no final da década de 1970.

---

<sup>64</sup> No original: “though premillennialists have occasionally had to readjust their interpretations of particular events, they have never had to discard or substantially alter the broad outlines of their system”.

<sup>65</sup> No original: “Recently, a special committee made up of representatives of the Massachusetts Institute of Technology and Harvard University was appointed by the U.S. government. The committee’s job was to study the possibility of a major war breaking out in the near future. The report stated that a limited nuclear war would probably be fought before 1984, and that an all-out nuclear holocaust appeared certain to occur before the end of the ‘90s”.

### ***5.2.2 - Escatologia entre presente, passado e futuro***

Voltemos, mais uma vez, à discussão das relações entre “crenças e crenças” e entre “crenças e práticas”. Algo que procuramos demonstrar ao longo do presente texto foi que as crenças escatológicas são ininteligíveis se dissociadas de seu contexto de formação e, nos termos de Koselleck (2006), das experiências e expectativas dos grupos que as confessam. Se os visionários entendem que os relatos sobre o tempo do fim são revelações recebidas de seres celestiais sobre eventos relacionados ao fim da história, nós devemos entender sua formação e suas interpretações como frutos das experiências dos homens no tempo. As esperanças escatológicas devem ser interpretadas na dimensão do “futuro presente”, o futuro cuja proximidade ou distância tem sua repercussão no presente na forma de variadas expectativas. E tais expectativas do futuro, muitas vezes, têm o enorme poder de transformar o presente – e, em não menos vezes, de dar novos significados ao passado. Por outro lado, na dinâmica entre experiência e expectativas de Koselleck, o “passado presente”, é o referencial para qualquer expectativa que se tenha em relação ao futuro. Uma nova percepção sobre o presente pode ser responsável por uma transformação em relação ao futuro esperado. Podemos observar como o entendimento dessa dinâmica é fundamental para que as relações entre escatologia, política e identidade nacional entre os fundamentalistas sejam devidamente interpretadas.

Além das tensões entre experiência e expectativa trabalhadas por Koselleck, outras discussões sobre as experiências do homem com o tempo podem nos ser muito úteis para uma reflexão sobre as crenças escatológicas dos fundamentalistas. A primeira vem do conceito de “regime de historicidade” trabalhado por François Hartog (2013). De acordo com o autor, “regime de historicidade [...] podia ser compreendido de dois modos. Em uma acepção restrita, como uma sociedade trata seu passado e trata do seu passado. Em uma acepção mais ampla, regime de historicidade serviria para designar a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana” (HARTOG, 2013, p. 28). E essa consciência de si tem a ver com a relação que uma determinada sociedade, ou parte dela, estabelece com passado, presente e futuro em diferentes épocas.

A era moderna seria orientada pelo futuro. O regime moderno de historicidade, que tem sua origem no otimismo iluminista e na crença no progresso ilimitado da humanidade, fez com que os homens se orientassem pela luz que vinha do futuro. Um futuro pleno de realizações a ser construído pelo ilimitado conhecimento humano que estaria, agora, liberado das amarras do obscurantismo que caracterizava o passado, pronto para construir um mundo

de riqueza e felicidade sem limites, o “Milênio secular”. “O presente é, então, percebido como inferior ao futuro” (HARTOG, 2013, p. 260). Podemos dizer que tal era o “espírito” predominante nos Estados Unidos no século XIX, o qual recebeu muito poucas contestações ao longo do século XX. Para Hartog, especialmente a partir da década de 1980, essa preponderância do futuro começou a ser questionada. Como que despertada de um “sonho colorido” de bem-aventurança terrena, a humanidade se viu obrigada a repensar suas crenças. O futuro, anteriormente imaginado como sempre melhor do que o presente, tornou-se imprevisível graças às “ambiguidades do progresso”, que criava novas possibilidades, mas, também, novos riscos. “O presente encontrou-se marcado pela experiência da crise do futuro, com suas dúvidas sobre o progresso e um porvir percebido como ameaça” (HARTOG, 2013, p. 250). O futuro voltou a ser desconhecido. E, sendo desconhecido, aberto a diferentes interpretações e expectativas. Quem dita o ritmo do regime de historicidade contemporâneo é o presente: “O futurismo deteriorou-se sob o horizonte e o presentismo o substituiu. O presente tornou-se o horizonte. Sem futuro e sem passado, ele produz diariamente o passado e o futuro de que sempre precisa, um dia após o outro, e valoriza o imediato” (HARTOG, 2013, 148).

O fundamentalismo surgiu no ápice do regime de historicidade moderno. Os Estados Unidos do século XIX eram a terra do progresso e da oportunidade. O futuro nunca havia sido tão luminoso. Foi o momento áureo de concepções pós-milenaristas – tanto religiosas quanto secularizadas. Apesar de as duas guerras mundiais terem “esfriado” um pouco o *frenesi* futurista, o futuro ainda ditava as regras do jogo. Os fundamentalistas, inicialmente focados em suas disputas teológicas com os intérpretes liberais das Escrituras Sagradas, não destoavam muito da relação que o americano médio estabeleceu com o tempo. Entretanto, especialmente depois de se sentirem humilhados e perseguidos por uma sociedade que abraçara uma esperança de futuro de caráter secular, os fundamentalistas começaram a se ver como “peixes fora d’água”. O presente era um presente de decadência moral. De afastamento do homem das “verdades eternas”. O futuro do homem moderno, que buscava absolutos nas verdades da “falsa ciência” representada pelo darwinismo, era um futuro de trevas. Se os *Pilgrim Fathers* se guiavam por um futuro de bênçãos de Deus – caso o povo se mantivesse fiel – em sua nova terra, os fundamentalistas começaram a buscar referenciais no passado, na fé e na sociedade idealizada pelos pioneiros puritanos. Os fundamentalistas viviam em choque com o regime de temporalidade do período: se os “secularistas” anunciavam um futuro de triunfo das capacidades humanas, os fundamentalistas anunciavam o juízo de Deus sobre os

infiéis e o fim iminente dos tempos. Dessa forma, o discurso pré-milenarista tornou-se a interpretação por excelência do fundamentalismo.

Já o fundamentalismo da virada dos anos 1970 para os anos 1980 “vivia” em um período, segundo a perspectiva de Hartog, de transição de regimes de historicidade: do futurismo para o presentismo. Se, com a Guerra Fria e a ameaça nuclear, o futuro passou a ser visto como ameaça, os fundamentalistas, com sua escatologia dispensacionalista, já viam o futuro como ameaça havia décadas e davam detalhes de como essa ameaça tornar-se-ia uma realidade terrível. E, nesse ambiente, as obras de Lindsey, LaHaye e mais uma infinidade de textos sobre a iminência do fim dos tempos encontraram um público decepcionado com o futuro e ávido por respostas e por sentido para um mundo em crise. Mas esse momento de transição também é o momento de crescimento numérico e de poder político e econômico dos fundamentalistas. Seus “fundamentos” espirituais e nacionais foram uma “resposta” para muitos que viviam “desde o final dos anos 1960” um presente “inquieto, em busca de raízes, obcecado por memória” (HARTOG, 2013, p. 238). O discurso político dos fundamentalistas do final da década de 1970 mostrava sinais de uma espécie de “influência presentista”. O presente era o presente do engajamento político para “ocupar” os espaços de poder. O futuro, cuja luz havia se apagado, que seria só ameaça, começava a emitir algumas fagulhas de esperança que alimentavam o sonho da “América Cristã” almejada.

Outra reflexão sobre o tempo que nos ajuda a refletir a respeito do nosso objeto é a conhecida “pluralidade de tempos” formulada por Braudel (1977; 1983). Para ele, o tempo social poderia ser dividido em três diferentes durações: a) a longa duração, ou tempo longo, que se relaciona às estruturas que se modificam com extrema lentidão – em *Mediterrâneo*, Braudel foca em estruturas geográficas, mas podemos encontrar estruturas sociais e culturais, entre elas as religiosas, cuja longevidade supera a duração de séculos;<sup>66</sup> b) o tempo intermediário, ou tempo médio, característico, por exemplo, das conjunturas econômicas, políticas e sociais, o “tempo das décadas”; c) e o tempo curto dos acontecimentos, dos eventos políticos, tempo dos indivíduos e suas experiências imediatas. “As diversas séries de fenômenos evoluem de forma diferenciada; cada uma tem seu próprio andar, seu ritmo específico que a define em ligação com outros traços característicos” (PROST, 2012, p. 113).

---

<sup>66</sup> Segundo Vainfas (1997, p. 134), “apesar da ‘era Braudel’ ter sido em tudo avessa ao estudo do mental” [...], “a longa duração seria conceito caríssimo à concepção de mentalidades, concebidas como estruturas de crenças e comportamentos que mudam muito lentamente, tendendo por vezes à inércia e à estagnação”.

Em nossa discussão até aqui, buscamos relacionar, nas perspectivas dispensacionistas dos fundamentalistas norte-americanos: crenças milenaristas que permeiam o imaginário ocidental por vários séculos; uma noção de identidade nacional norte-americana que também se consolida em uma duração mais longa; a ascensão do conservadorismo na sociedade americana que se inicia na década de 1970 e entra pela década de 1980 com toda a força; e uma série de fatos políticos e sociais (caso *Roe vs. Wade*, os conflitos decorrentes das lutas por ampliação dos direitos de minorias, polêmicas sobre orações e leituras da Bíblia em escolas públicas e uma série de agitações e temores inspirados pelas reviravoltas da Guerra Fria) que podem ser analisados a partir da perspectiva da curta duração, “uma história com oscilações breves, rápidas, nervosas” (BRAUDEL, 1983, p. 25). Priorizando as crenças formadas na longa duração em detrimento das agitações momentâneas causadas pelos eventos políticos do período, devemos procurar nas crenças fundamentalistas menos o caráter polêmico de suas incursões no terreno da política e mais a perspectiva da permanência de um legado milenarista e da já mencionada noção conservadora de identidade nacional. E é a partir dessa noção de permanência que os otimismo e pessimismos provocados pelas conjunturas e pelos eventos políticos devem ser analisados. Além disso, uma perspectiva de longa duração nos auxilia a relativizar a já citada noção de que “crença determina prática”. Um trabalho nessa perspectiva pode nos ajudar a entender que a busca por coerência na história das relações entre crenças e práticas, muitas vezes, é um esforço inútil.

Ao analisar as ideias – especialmente em relação ao tempo e à política – de alguns importantes pensadores do Renascimento italiano, Newton Bignotto (1992) procurou demonstrar como eles eram homens que, vivendo em uma espécie de “período de transição” da história conviviam e defendiam certos valores e ideias aparentemente contraditórios. No alvorecer do humanismo cívico das repúblicas italianas do século XV, houve uma intensa luta pela dignidade do homem e de atividades como a política, a arte e a ciência frente a uma lógica medieval que valorizava a contemplação em detrimento da ação. A centralidade da crença na Providência Divina como o fio condutor da história esvaziava de sentido as ações dos homens no tempo. Os homens da Renascença buscaram legitimar suas atividades “mundanas” a partir de um retorno aos valores da “era de ouro” da Antiguidade clássica – que havia sido obscurecida pela “Idade das Trevas”. E dessa Antiguidade clássica eles retomaram uma concepção circular de tempo:<sup>67</sup> após um longo período de obscurantismo e

---

<sup>67</sup> Embora alguns sólidos questionamentos tenham sido feitos sobre as posições que opõem a ciclicidade do tempo grego à linearidade do tempo cristão, a grande maioria dos estudiosos do tema entende que os gregos

supersticiosidade, os valores clássicos e as potencialidades do ser humano seriam novamente resgatados. No seu texto, Bignotto (1992, p. 186) buscou mostrar “como a concepção circular do tempo foi influente no Renascimento e como alterou o comportamento político dos habitantes das diversas repúblicas que viram florescer o humanismo cívico”. Entretanto, essa “nova/velha” concepção de tempo e essa visão de um ser humano pleno de potencialidades conviviam com diversos valores, especialmente religiosos, que lhes eram contraditórios. Além disso,

como conciliar a imagem de um homem conquistador e disposto a tudo com o império da Fortuna e da contingência, que reduz nossos esforços a nada, quando é chegada a hora de girar a roda do tempo? Talvez a melhor forma de responder a essa dificuldade seja abandonar a esperança de encontrar uma resposta coerente, para forjar uma imagem do Renascimento diferente da que os próprios pensadores italianos criaram [...] Em geral, os humanistas continuaram a professar a fé cristã e, assim, a conviver com uma série de valores contraditórios. O próprio sentimento de provisoriedade da vida humana e da novidade da vinda do Cristo, que não foram negados por homens como Leonardo Bruni ou Palmieri, estavam em flagrante contradição com a ideia de repetitividade da história. Aceitar a revelação da verdade de Deus, e ao mesmo tempo pensar que a Fortuna era o obstáculo maior para nossas ações na cidade, foi típico de uma época que não se preocupou em produzir um sistema fechado de ideias. [...] O orgulhoso homem de Pico della Mirandola, que se lançou à conquista de novos mundos e à destruição de outras culturas, era um ser dividido pela dúvida e marcado pela esperança. De um lado, acreditava que seu mundo repetia o passado e reencontrava a antiga virtude; de outro, via o universo escorregar entre seus dedos, expandindo-se ao infinito e transformando-o numa criatura insignificante diante da grandeza do tempo e do espaço (BIGNOTTO, 1992, p. 187-188)

Grosso modo, poderíamos dizer que os homens da Renascença italiana não dormiram um dia “medievais” e acordaram “modernos”. Observar essas transformações numa perspectiva de longa duração é ter a consciência de que certas crenças e práticas demoram a “amadurecer” e outras demoram a “apodrecer”. Há um grande ínterim de convivência entre o “novo” e o “velho”. Os valores e ideias tradicionais, já arraigados em uma determinada coletividade, relutam em aceitar sua obsolescência enquanto os movimentos de ruptura tentam se livrar desses empecilhos à implantação do novo. Busca-se a propagação de ideias e princípios coerentes com os novos tempos e o “enterro” de valores e premissas que impedem

---

possuíam uma visão da história que privilegiava o permanente, o eterno. Numa história que concebe “o tempo sob uma forma circular: incapaz de escapar a seu próprio movimento, o tempo é prisioneiro dum circuito sem saída” (PATTARO, 1975, p. 201). Tal perspectiva circular “tem bases religiosas, por um lado, e, por outro, se inspira no ritmo da vegetação, das festas, do trabalho, das regras menstruais e, também, das estações” (REIS, 1994, p. 42). Um referencial mítico embasa a ideia de um eterno retorno que daria significação e sentido a esse tempo que sempre torna a recomeçar.

o avanço das novas tendências. Uma dessas tensões que ocorrem na longa duração é aquela entre “velhas ideias” e “novas práticas”. Ainda no exemplo da Renascença italiana é importante perceber que a fé cristã e, mais especificamente, a fé na soberania de Deus e na Providência divina permaneceram. Mas, por outro lado, os novos “homens de ação” precisavam viver e agir como se eles pudessem, de fato, moldar a história. A crença de que a vontade de Deus há de se realizar, quer os homens queiram quer não, permaneceu. Entretanto, ela foi tendo cada vez menos implicações práticas à medida que, no ocidente, o valor da ação dos homens no mundo se impôs sobre a atitude contemplativa voltada para a eternidade. Nesse sentido, é importante estar atento para o fato de que: “o que as pessoas fazem, frequentemente fala mais alto do que elas dizem ou afirmam acreditar” (WEBER, T, 1979, p. 7).<sup>68</sup>

Sobre possíveis incoerências entre crenças e práticas no protestantismo norte-americano, Commager fez uma interessante observação a respeito das relações entre as doutrinas calvinistas e a crença no progresso e nas capacidades humanas para a construção de um “mundo melhor”, especialmente a partir da virada do século XVIII para o XIX. Para ele, um sistema de crenças que estava fundado numa perspectiva que via o homem como “escravo do pecado” não combinava com o otimismo e a “fé” no futuro glorioso dos Estados Unidos. As práticas e os discursos do século XIX já não refletiam os princípios da teologia calvinista. “Logicamente, talvez, eles deveriam abandonar uma religião que, em flagrante contradição com toda a experiência, ensinava a depravação do homem e a corrupção da sociedade e subordinava esta vida à vindoura”. Entretanto, por mais que o estilo de vida das grandes cidades modernas se tornasse cada vez mais distante dos padrões de moralidade e de consciência da impotência humana frente à total soberania de Deus, as crenças calvinistas e as perspectivas teológicas herdeiras da velha Confissão de Fé de Westminster ainda eram aceitas e vistas como a correta interpretação das verdades do Evangelho, especialmente nas *mainline churches*. De fato, “os norte-americanos rejeitaram a aplicação do calvinismo e não a filosofia, as conclusões e não as premissas ou a lógica” (COMMAGER, 1969, p. 174).

A percepção de Commager sobre o ocaso da influência calvinista na vida social norte-americana sem, no entanto, ter sido desacreditada como a correta compreensão teológica dos desígnios divinos, nos oferece uma valiosa perspectiva para a análise de nosso objeto. A busca de uma total coerência entre a adesão a uma doutrina filosófica ou teológica e uma

---

<sup>68</sup> No original: “what people do frequently speaks louder than anything they say, or claim to believe”.

determinada prática, que seria logicamente inferida a partir das consequências esperadas de uma determinada crença, pode levar a conclusões não respaldadas pela experiência histórica. Assim como “a especulação filosófica acaba por construir conexões e continuidades que não são respaldadas pelas evidências históricas e documentais” (JASMIN, FERES JÚNIOR, 2006, p. 19), a suposição de um mundo habitado por seres totalmente coerentes nas conexões entre suas crenças e suas práticas só poderia fazer sentido no universo da ficção. E, além disso, como vimos, as pessoas, normalmente, aderem a vários conjuntos de crenças (religiosas, políticas, nacionais etc.) que não necessariamente são plenamente coerentes entre si, sendo muitas vezes, e em muitos aspectos, contraditórias. A soma de cada um desses conjuntos pode, inclusive, gerar um “choque de expectativas”.

Nosso problema gira em torno da aparente impossibilidade de se compatibilizar uma perspectiva escatológica que advoga a iminência do fim dos tempos, e um incontornável processo de degradação da sociedade e das instituições precedendo tal fim, com um discurso sobre a necessidade de organização e engajamento político visando a “recristianização” dos Estados Unidos e de suas instituições. Por que cidadãos que entendem que seu reino não é deste mundo buscariam ocupar espaços de poder político neste mundo que “jaz no Maligno”? Um aparente “choque de expectativas” entre perspectivas teológicas e políticas. Luminosas expectativas políticas para o país ofuscadas por uma perspectiva escatológica pessimista.

Commager afirmava que os norte-americanos não são um “povo lógico” e lá “as ideias são abandonadas em virtude de uma simples mudança de sentir, sem a pressão de novos argumentos” (COMMAGER, 1969, p. 174). Uma afirmação ousada, mas que não nos ajuda muito em nossa análise. Já Timothy Weber (2004, p. 199) dá um passo certo para uma correta compreensão da real dimensão dessa aparente “incoerência cultural” que se reflete nas perspectivas escatológicas do fundamentalismo da passagem dos anos 1970 para os 1980: “os dispensacionalistas não eram limitados às suas convicções sobre as profecias”.<sup>69</sup> Buscar entender os fundamentalistas dispensacionalistas a partir, somente, de suas crenças escatológicas – ou somente a partir de sua *práxis* e discursos políticos – e ver qualquer desvio da “lógica” que delas advém como uma mera incoerência, é um grande equívoco metodológico e mais obscurece do que lança luz para a compreensão do objeto. Como vimos, vários referenciais estão em permanente tensão dentro da lógica fundamentalista.

---

<sup>69</sup> No original: “dispensationalists were made up of more than their prophetic convictions”.

A palavra de ordem no final da década de 1970 era “ocupar” os espaços de poder e recolocar a “nação nos trilhos”, mas a crença escatológica falava da iminência da volta de Cristo e da inexorável decadência das sociedades humanas. Sofreriam os fundamentalistas de uma espécie de “incoerência crônica”? Na verdade, os fundamentalistas do final dos anos 1970 eram pessoas que viviam, na perspectiva de Hartog, na transição de dois regimes de historicidade; que, apesar de seus arroubos patrióticos, vinham desde o final do século XIX sustentando um discurso de decadência da sociedade norte-americana e de iminência do fim dos tempos; que estavam atemorizados com as ameaças da Guerra Fria e o avanço comunista; que acreditavam no excepcionalismo e na missão norte-americana no mundo; que buscavam “re-cristianizar” o Estado, mas falavam que as políticas públicas e as intervenções desse mesmo Estado na economia atentavam contra o valor da liberdade; que acreditavam num Milênio pós-histórico, mas faziam esforços para construí-lo na Terra, mais especialmente na nova “Canaã americana”. Cobrar uma “coerência” total entre crenças teológicas e práticas políticas não seria algo descabido? É muito mais plausível pensar a história como o “lugar” do homem e suas incoerências e não de seres totalmente lógicos e coerentes.

\*\*\*

Neste capítulo final, procuramos desenvolver algumas reflexões sobre as relações entre crenças escatológicas, política e identidade nacional a partir da experiência do fundamentalismo norte-americano na década de 1970. Em certos momentos, tais reflexões podem ter servido para dar origem a mais perguntas sobre o nosso objeto do que para estabelecer uma explicação coerente sobre essa tensão entre pessimismo escatológico e engajamento político. De fato, o que procuramos foi levantar uma série de questões que nos ajudem a relativizar interpretações que se fundamentam nesse “problema moderno de tentar-se interpretar a conduta política através de ideais políticos” (DIGGINS, 1993, p. 4) ou, no nosso caso, em buscar uma coerência entre crenças de fundo teológico e práticas políticas.<sup>70</sup> Além disso, tendo em vista nosso recorte limitado à década de 1970, é possível perceber a influência do contexto político e cultural da época – e as transformações do mesmo – em que nossas fontes foram escritas e nos conscientizarmos de que há certos períodos em que “as

---

<sup>70</sup> Uma crítica semelhante foi feita por Robert Darnton a respeito de análises do Iluminismo francês feitas pelo filósofo John Gray: “À parte seu anacronismo, a tese parece supor que a cultura política deriva da teoria política, como se um movimento em falso ou uma mudança de rumo na lógica de um filósofo pudesse determinar a maneira como os mortais comuns orientam-se no mundo” (DARNTON, 2005, p. 32).

atitudes políticas não são expressões diretas de teorias ou interesses sociais ou ideológicos, mas são polarizadas em torno de acontecimentos políticos” (TREVOR-ROPER, 2007, p. 18).

Concluindo, entendemos que não existem “regras gerais” que possam ser estabelecidas para a análise das relações entre o que se crê e o que se pratica no terreno das crenças escatológicas. Mas se há algum parâmetro a ser levado em conta é o de que, reafirmamos, tais crenças devem ser entendidas dentro do contexto no qual são confessadas. Portanto, nosso exercício de estabelecer relações entre texto e contexto nos escritos de Lindsey e LaHaye baseou-se numa permanente referência aos momentos em que foram elaborados e ao seu local de produção – os Estados Unidos da América. Concordamos com Marsden (1977) quando ele afirma que o exame do fundamentalismo e suas crenças escatológicas revela traços significativos da cultura norte-americana e, ao mesmo tempo, os contextos da história dos Estados Unidos, tanto o do surgimento do fundamentalismo quanto de seus desenvolvimentos posteriores, nos fornecem pistas-chave para a compreensão desse movimento religioso e suas expectativas relativas ao fim dos tempos. O principal público alvo dos textos dos autores pesquisados, tanto os do início quanto os do final da década de 1970, é norte-americano. Assim como os visionários apocalípticos da Antiguidade interpretavam as suas visões a partir de uma linguagem própria de sua época e buscavam transmiti-la de forma inteligível para seus contemporâneos, é necessário ter em mente que os intérpretes fundamentalistas das profecias bíblicas agiam de forma semelhante.

Essa perspectiva nos levou, no início do capítulo, ao estudo da herança milenarista presente no “mito da América”.<sup>71</sup> A concepção da “América como destino” – da nação com um propósito e uma missão universal que se difundiu no século XIX e ainda hoje é hegemônica no imaginário nacional norte-americano – tem suas raízes mais profundas numa crença de origem religiosa/teológica de que “o retorno de Cristo coroaria um longo período de crescente influência cristã e diminuição da tirania – um processo no qual os Estados Unidos ocupariam um papel proeminente” (BOYER, 1992, p. 75).<sup>72</sup> Como vimos, assim como Max Weber observou que a ética profissional derivada da ética puritana permaneceu, enquanto seus motivos religiosos iniciais foram sendo esquecidos, a crença no Milênio norte-americano “andou” com “pernas próprias”, tornando-se maior que o seu mito escatológico de origem.

---

<sup>71</sup> Niebuhr (1988, p. 9), chega a dizer que “the kingdom of God in America, so regarded, is the American kingdom of God; it is not the individualization of a universal idea, but the universalization of the particular”.

<sup>72</sup> No original: “Christ’s return would crown a long period of growing Christian influence and diminishing tyranny – a process in which America would figure prominently”.

O poder do mito permaneceu como uma grande força na sociedade norte-americana, mas com intensidade variável ao longo do tempo. Girardet (1987, p. 86) já dizia que “no desenvolvimento histórico de todo mito político” pode-se observar “a existência de tempos fortes e tempos fracos, de momentos de efervescência e de períodos de remissão”. Vimos que a década de 1960 foi um “tempo fraco” para a crença no excepcionalismo norte-americano e a década de 1970 teve início com um clima de grande suspeição em relação à “nação eleita”. As principais notícias, naquele período, se referiam a desordens internas e a fracassos em intervenções militares externas. Entretanto, ao longo da década de 1970 vimos ganhar força um discurso conservador que falava da necessidade de se resgatar o mito e fazer com que o país retornasse à sua era de grandeza perdida – como era prometido no já citado *slogan* de campanha de Reagan. Dentro dessa cultura política conservadora e nacionalista, os fundamentalistas estavam entre “os mais efusivos defensores das origens míticas da república. [...] Os Estados Unidos são, em uma palavra, a corporificação da sabedoria providencial” (HUNTER, 1991, p. 108-109).<sup>73</sup> Essa crença era partilhada por um grupo que, como vimos, acreditava que a volta de Cristo seria iminente e que paz, felicidade e prosperidade de fato só existiriam com o rei Jesus reinando em seu trono em Jerusalém após derrotar as hostes do Anticristo.

Na realidade, existe uma “dinâmica do reino de Deus” nos Estados Unidos: em alguns momentos ele é visto como uma impossibilidade e em outros crê-se que ele está às portas. Esse pêndulo foi de um extremo ao outro no decorrer da década de 1970. Durante essa década podemos falar de um grande “avivamento” religioso e também político no fundamentalismo norte-americano. Já na década de 1980, Elliot (1988, p. 113) dizia que “os Estados Unidos est[avam] atravessando uma importante revivificação religiosa que, em intensidade de sentimento e em percentual da população participante, é comparável ao Grande Despertar dos séculos XVIII e XIX”. Os principais canais desse “avivamento” foram os televangelistas que conseguiam cada vez mais espectadores – que se tornavam colaboradores financeiros –, o que acabava por propiciar um maior patrimônio e mais canais de comunicação para os pregadores fundamentalistas. E quanto mais poder de mídia, mais possibilidade de influir sobre a opinião do público, mais poder e maior capacidade de se tornarem protagonistas no jogo político nacional. Permanecer com uma postura sectária e de rejeição da política e do mundo enquanto

---

<sup>73</sup> No original: “the most effusive interpreters of the mythic origins of the republic. [...] America is, in a word, the embodiment of providential wisdom”.

Jesus não retornasse, em um momento em que a possibilidade de participar do “jogo do poder” estava dada, era algo difícil de se manter.<sup>74</sup>

Mas não só os líderes e grandes estrelas do televangelismo – como Falwell e o próprio LaHaye – viram-se em uma situação em que a “fuga do mundo” que se esperava de declarados pré-milenaristas se tornava inviável. Com certos movimentos de mobilidade social que ocorreram nos Estados Unidos ao longo do século XX, especialmente com a migração de sulistas para outras partes do país em busca de empregos na indústria – como ocorreu no sul da Califórnia<sup>75</sup> –, os valores fundamentalistas tornaram-se cada vez menos “coisa de caipiras do sul”. “Os eleitores evangélicos socialmente conservadores dos subúrbios do *Sunbelt* e do Meio-Oeste também fizeram progressos em outras áreas. Em 1960, somente 7% dos evangélicos tinham ensino superior, mas em meados da década de 1970 esse número havia aumentado para 23%” (WILLIAMS, 2010, p. 161).<sup>76</sup> Ainda de acordo com Williams, cresceu o número de brancos sulistas vivendo em áreas urbanas. Esse público com formação teológica conservadora se sentiu atraído pelos grandes ministérios midiáticos e pelas igrejas que mantinham um discurso religioso, moral e politicamente conservador. As igrejas e escolas cristãs coordenadas por LaHaye no sul da Califórnia cresceram ao atrair parte desse público. Se, por um lado, as crenças fundamentalistas tradicionais, entre elas o pré-milenarismo, eram abraçadas, por outro lado a apatia política e o sectarismo que poderiam ser viáveis nas pequenas cidades rurais do *deep South* tornavam-se impraticáveis para essa classe média ascendente que queria manter sua fé, mas também desejava melhorar seu nível de vida e, inclusive, influenciar a esfera política para defender seus interesses. Seria ingenuidade não crer que tais transformações tiveram implicações nas expectativas escatológicas dessas pessoas. Podiam até mesmo crer que o retorno de Jesus era iminente, mas estavam mais preocupados em fazer as suas economias para pagar a universidade para os filhos, comprar

---

<sup>74</sup> Algo importante a ser observado é que o fato de esses líderes fundamentalistas midiáticos terem grande autonomia em relação ao conteúdo e método de suas pregações lhes fornecia uma grande adaptabilidade ao contexto em que viviam e ao público a quem se dirigiam. Não estavam vinculados a grandes instituições religiosas com apego a confissões de fé e rígido controle doutrinário. Isso é parte de uma tendência que vem sendo observada por pesquisadores do campo religioso: a de que “embora as religiões continuem sendo uma importante fonte de produção de significado e valores morais em sociedades plurais, as instituições religiosas já não detêm mais o monopólio no campo valorativo” (CERVEIRA, 2011, p. 21).

<sup>75</sup> Cf. ALVES JR., Alexandre Guilherme da Cruz. A direita cristã e o florescer econômico do *sunbelt* nos anos 1980. *Revista Cantareira*, nº 18, jan/jun 2013, p. 67-81.

<sup>76</sup> No original: “Socially conservative voters in the suburban areas of the Sunbelt and Midwest Evangelicals made strides in other areas as well. In 1960, only 7 percent of evangelicals had received a college education, but by the mid-1970s, that figure had increased to 23 percent”. Em outro momento, Williams (2010, p. 46-47) diz que isso não era uma realidade apenas nas áreas de imigração dos sulistas, mas mesmo em regiões do sul em crescimento “southern fundamentalists were advancing in socioeconomic status and becoming more politically active”

suas casas nos subúrbios usando financiamentos de longo prazo, contratar planos de aposentadoria privada etc.

Por fim, o que dizer frente à seguinte pergunta: no que acreditavam, de fato, Lindsey, LaHaye e os fundamentalistas em geral sobre a “vinda do reino de Deus” enquanto estavam fazendo campanha para a eleição de Reagan em 1980? O que se procurou mostrar ao longo deste trabalho é que a resposta a tal questionamento é bem mais difícil do que pode parecer. Se se optar por um método que se baseie na autodeclaração dos fiéis e das lideranças eclesiásticas e nos princípios teológicos dos livros desses autores, encontrar-se-á, sem sombra de dúvidas, a permanência da crença no esquema pré-milenarista dispensacionalista. Se se voltar para uma pesquisa que leve em conta os discursos dos políticos evangélicos e das lideranças eclesiásticas politicamente engajadas, perceber-se-á claramente a presença de uma esperança pós-milenarista da construção de uma nação cristã com leis alicerçadas nos padrões bíblicos – talvez em maior sintonia com as teses reconstrucionistas do que com o dispensacionismo.<sup>77</sup> Se se dedicar ao estudo das práticas devocionais e dos ritos de fé que caracterizavam as crescentes manifestações pentecostais, enxergar-se-á uma “escatologia presente” voltada para a batalha final entre anjos e demônios, tanto pelas almas quanto pelas estruturas de governo. Observando-se por esse ângulo, pode-se notar que as doutrinas escatológicas sobre o “quando” do início do reino milenar de Jesus estariam sendo relegadas a um papel periférico, cada vez mais irrelevante para a vivência de uma fé cada dia mais presenteísta, pragmática e em busca de experiências extáticas.

Buscamos refutar tanto a tentativa de “enquadrar” – em um contexto de profundas transformações – as crenças escatológicas dos fundamentalistas norte-americanos dentro de algum conceito teológico fechado, quanto a ideia de que uma convicção teológica determina inexoravelmente um tipo de comportamento sociopolítico. As concepções escatológicas e as conjunturas sociopolíticas vivenciadas pelo fiel se influenciam mutuamente. Portanto, a análise das crenças escatológicas do fundamentalismo norte-americano tem de ser feita a partir das relações de tais crenças com o seu contexto social, político, econômico etc. Neste tipo de abordagem, nem sempre a confissão teológica é refletida no presente vivido, como nem sempre as concepções escatológicas condicionam comportamentos.

---

<sup>77</sup> Nesse sentido, Diamond (1989, p. 135) diz que a partir de meados da década de 1980, os estrategistas políticos da *Christian Right* tornaram-se cada vez mais reticentes no uso das teorias dispensacionistas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Embora variassem as imagens do fim do mundo, o papel do Sacro Império Romano permanecia fixo [...]: enquanto ele existisse, a derrota final seria protelada.*

*Reinhart Koselleck*

Evoquemos, inicialmente, dois momentos bem conhecidos vividos pelo “povo eleito” segundo o relato bíblico. O primeiro é o da libertação da escravidão no Egito e a jornada rumo a Canaã, a terra prometida. Sob a liderança de Moisés – que, capacitado por Javé, teria operado sinais e prodígios frente aos egípcios que, não resistindo mais às sobrenaturais pragas que os afligiam, teriam deixado partir os descendentes de Jacó –, os israelitas rumaram em direção a uma terra onde poderiam cultuar o seu Deus e viver segundo seus ordenamentos. A incredulidade e a desobediência do povo teriam feito com que, como castigo, Deus não permitisse que aquela geração entrasse na terra prometida. Somente após quarenta anos de peregrinação no deserto – e a morte da “geração incrédula” –, o Senhor daria a Josué a vitória sobre os cananeus e, finalmente, a conquista da terra. O segundo momento é o da decadência do reino de Israel – que teria vivido momentos de glória e prosperidade sob os reinados de Davi e Salomão – e sua conquista pelos babilônicos. O profeta de Deus nesse período foi Jeremias, que, de acordo com a Bíblia, alertara o povo várias vezes sobre seus pecados e sobre o castigo iminente que os aguardava devido ao seu descaso para com os preceitos divinamente ordenados,<sup>1</sup> que seriam a base sobre a qual Israel deveria estar alicerçado. Não dando ouvidos às admoestações do profeta, os israelitas arcaram com as consequências de seu pecado em um sofrido e longo período de exílio na Babilônia. Do cativo à liberdade e da liberdade ao cativo.

---

<sup>1</sup> Citando um exemplo: “Porquanto me deixaram, e profanaram este lugar, queimando nele incenso a outros deuses, que nunca conheceram, nem eles nem seus pais, nem os reis de Judá; e encheram este lugar de sangue de inocentes. E edificaram os altos de Baal, para queimarem seus filhos no fogo em holocaustos a Baal; o que nunca lhes ordenei, nem falei, nem entrou no meu pensamento. Por isso eis que dias vêm, diz o Senhor, em que este lugar não se chamara mais Tofete, nem o vale do filho de Hinom, mas o vale da matança. E tornarei vão o conselho de Judá e de Jerusalém neste lugar, e os farei cair à espada diante de seus inimigos e pela mão dos que procuram tirar-lhes a vida. Darei os seus cadáveres por pasto as aves do céu e aos animais da terra. E farei esta cidade objeto de espanto e de assobios; todo aquele que passar por ela se espantará, e assobiará, por causa de todas as suas pragas. E lhes farei comer a carne de seus filhos, e a carne de suas filhas, e comerá cada um a carne do seu próximo, no cerco e no aperto em que os apertarão os seus inimigos, e os que procuram tirar-lhes a vida” (Jeremias 19:4-9).

Como observamos ao longo deste trabalho, os elementos bíblicos aparecem recorrentemente ao longo da história dos Estados Unidos, seja em discursos históricos, na retórica política ou, especialmente, nas concepções a respeito da identidade nacional norte-americana. Mais do que sinais de uma religiosidade devota, essas menções ao texto bíblico são reveladoras do imaginário e das expectativas dos norte-americanos. Partindo dessa perspectiva, procuramos demonstrar como as interpretações das profecias bíblicas feitas por Hal Lindsey e Tim LaHaye seriam mais do que “exercícios de adivinhação” e de tentativa de traduzir a linguagem mitológica das passagens escatológicas da Bíblia em um texto quase jornalístico e voltado para o grande público. Suas obras também refletiam as perspectivas políticas, a percepção da conjuntura nacional e internacional e, também, as expectativas em relação ao futuro – em dois momentos próximos, mas distintos – dos grupos fundamentalistas nos Estados Unidos. Para os fundamentalistas, a década de 1970 foi uma década de intensas expectativas e de transformações destas expectativas. Como no Israel do Primeiro Testamento, esperança, promessa, desobediência e queda estiveram presentes nos discursos dos fundamentalistas e variaram de intensidade e ênfase de acordo com os contextos nacionais.

À guisa de conclusão, cremos ser importante realizarmos uma última reflexão sobre como expectativas escatológicas e identidade nacional se articulam no discurso fundamentalista nos Estados Unidos. Inicialmente, como vimos, podemos dizer que, no caso norte-americano, o pós-milenarismo seria a perspectiva escatológica mais coerente com os mitos políticos da nação, com seu sentido de missão e sua noção de excepcionalidade. Uma tradição pós-milenarista – iniciada no meio puritano, levada à frente por avivalistas como Jonathan Edwards e defendida com “unhas e dentes” pela grande maioria das igrejas protestantes no século XIX – sempre buscou compatibilizar o “mito da América” com a ideia dos “mil anos de felicidade” precedendo o retorno de Cristo. Mesmo as correntes não muito afeitas a questões religiosas, “secularizaram” o Milênio – como haviam feito anteriormente alguns iluministas com seus sonhos de uma sociedade perfeita ordenada pela razão – com seus discursos sobre a singularidade daquela nação e seu trajeto rumo ao progresso ininterrupto e à criação de um modelo de sociedade a ser exportado para todo o mundo. Apesar da esmagadora maioria dos fundamentalistas sustentar o pré-milenarismo, eles

estavam profundamente arraigados numa crença nacionalmente dominante que sustenta a singularidade e o protagonismo histórico dos Estados Unidos e do *american way of life*.

O discurso fundamentalista sempre mencionou a “fé dos nossos pais”, a “herança cristã” do país etc. Uma idílica *Christian America* pré-existente, ou, ao menos, idealizada pelos Pais Peregrinos, era o padrão e o destino pelo qual a nação deveria se pautar. O pessimismo escatológico dos fundamentalistas sempre esteve ligado à aparente impossibilidade de resgatar ou estabelecer tal “sociedade cristã”. A vitoriosa “América secular” foi construída a partir de outros sonhos – voltados para a glorificação do homem e não de Deus. Essa nação contestada pelos fundamentalistas, apesar de seu sucesso econômico e militar, era como, nas palavras da parábola, uma “casa edificada sobre a areia”,<sup>2</sup> que não conseguiria se manter de pé quando viessem a chuva e os ventos. Mas, partindo dessa percepção, poderíamos nos perguntar junto com Girardet (1987, p. 62): “A ordem que o Outro é acusado de querer instaurar não pode ser considerada como o equivalente antitético daquela que se deseja por si próprio estabelecer? O poder que se atribui ao inimigo não é da mesma natureza daquele que se sonha possuir?”

Nossa hipótese é a de que a adesão dos fundamentalistas ao pré-milenarismo, especialmente em sua vertente dispensacionalista, foi uma resposta, em termos escatológicos, viável para um grupo que se alimentava do discurso da “crise”. A pregação do pré-milenarismo seria a *jeremiad* do fundamentalismo para uma nação que “perdeu o alvo”. A estrutura da *jeremiad* fundamentalista conta a história, inicialmente, de um povo que foi guiado por Deus para uma nova terra, onde teria a missão de criar uma sociedade verdadeiramente cristã, que serviria como exemplo para um mundo em trevas. Suas leis deveriam refletir os valores bíblicos e seus habitantes deveriam ser cristãos fervorosos. Assim seriam abençoados e prosperariam em todas as suas empreitadas. Entretanto, esse povo teria sido infiel para com o seu Deus e feito para si “bezerros de ouro”. Do alto dos seus púlpitos – e, mais tarde, de seus programas de rádio e TV –, os “jeremias” fundamentalistas diziam: “o meu povo trocou a sua glória por aquilo que é de nenhum proveito. Espantai-vos disto, ó céus, e horrorizai-vos! Ficai verdadeiramente desolados, diz o Senhor. Porque o meu povo fez duas maldades: a mim me deixaram, o manancial de águas vivas, e cavaram cisternas, cisternas rotas, que não retêm águas” (Jeremias 2:11-13). O “povo de Deus” teria passado a afirmar sua segurança no sucesso econômico, no poderio bélico e num saber

---

<sup>2</sup> Cf. Mateus 7:24-27.

científico que não colocava o Criador em suas equações. O resultado disso seria o surgimento de uma geração de pessoas cujo comportamento refletiria as características que São Paulo previa para os homens dos “últimos dias”: “amantes de si mesmos, avarentos, presunçosos, soberbos, blasfemos, desobedientes a pais e mães, ingratos, profanos, sem afeto natural,<sup>3</sup> irreconciliáveis, caluniadores, incontinentes, cruéis, sem amor para com os bons, [...] orgulhosos, mais amigos dos deleites do que amigos de Deus” (II Timóteo 3:2-4). Na ótica dos fundamentalistas, a década de 1960 teria sido um período de cumprimento dessa profecia paulina.

Para esse povo infiel, as promessas de Deus haviam se transformado em maldição. As profecias que diziam respeito aos norte-americanos não falavam mais de bênçãos terrenas, mas sim de punições eternas. A perspectiva quase vetero-testamentária de “nação eleita” – onde o foco estaria na salvação coletiva de um povo e não na salvação individual –, que vinha da tradição puritana, perdia espaço para uma noção de salvação individual, do encontro do povo de Deus não mais num espaço geográfico determinado, mas na “igreja espiritual” que haveria de ser retirada da terra, segundo a interpretação dispensacionista, no dia do Arrebatamento. O joio precisava ser separado do trigo. As promessas de Deus permaneciam, mas elas seriam somente para o “remanescente fiel”. E esse povo separado reinaria sobre a Terra no Milênio, mas não mais num milênio que seria fruto do progresso humano, e sim num milênio a ser inaugurado sobrenaturalmente pela direta intervenção divina. O advento da sociedade perfeita carecia de uma ruptura e intervenção de caráter sobrenatural na história. Só se viabilizaria no reinado pessoal de Cristo na terra durante os mil anos de encarceramento de Satanás.

Em contextos onde a decadência da sociedade era vista como irremediável e os sinais da iminência do fim eram enxergados em toda parte, a *jeremiad* fundamentalista tendia a enfatizar o juízo final e a reforçar a chamada ao arrependimento e à conversão individuais. O mundo, a nação e às instituições estariam à mercê da ação demoníaca. Os fundamentalistas, especialmente após 1925, colocaram, cada vez mais, as crenças dispensacionistas no centro de seu discurso. A sua batalha pela “alma da nação” estava perdida. O Hal Lindsey de 1970 falava da possibilidade de um reavivamento espiritual da nação como uma chance para deter a correnteza de incredulidade e devassidão que tomava conta dos Estados Unidos no final da

---

<sup>3</sup> A questão da falta de “afeto natural” como sintoma do fim dos tempos era sempre ligada, no discurso dos fundamentalistas, à homossexualidade.

década de 1960, mas não demonstrava muita esperança em relação ao seu advento. “Estejamos prontos para o Arrebatamento, pois os sinais da vinda de Cristo são iminentes”. Este mundo estaria destinado à destruição. O presente de apostasia e pecado “apagava” a luz que vinha do futuro e só deixava à vista as densas trevas da punição eterna para um povo que não foi fiel para com seu Deus.

Entretanto, a tradição da *jeremiad* americana, aquela que sempre relembra os norte-americanos da inviolabilidade de sua missão, possui raízes muito mais profundas. A onda conservadora que se iniciou na década de 1970 abriu uma “janela de esperança”. Deus permaneceria fiel às suas promessas para os norte-americanos se “o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e buscar a minha face e se converter dos seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus, e perdoarei os seus pecados, e sararei a sua terra” (II Crônicas 7:14). O sucesso da Maioria Moral e suas vitórias no campo político mudaram o tom da *jeremiad* fundamentalista, especialmente em suas implicações escatológicas. Os arroubos nacionalistas de Tim LaHaye e Jerry Falwell apontavam para um “reacender” da luz que vem do futuro e impulsionaria os Estados Unidos para seu destino glorioso. Mesmo no discurso do pessimista Hal Lindsey já encontramos, a partir do final da década de 1970, ecos de uma *jeremiad* que, sem deixar de alertar quanto aos perigos da apostasia espiritual e da falta de compromisso com seus valores fundacionais, reafirma a inviolabilidade da missão e do caráter excepcional do povo americano. E, mesmo nos momentos finais da história humana, tal papel de luzeiro para o mundo deveria ser assumido.

O pré-milenarismo seria um discurso apropriado, em determinadas épocas e entre determinados grupos – minoritários e com uma autoconsciência de vítimas ou perseguidos –, como um escape para seus temores e tensões, especialmente o medo quanto à não-realização de sua almejada civilização cristã. Os fundamentalistas, mesmo defendendo, em sua esmagadora maioria, uma postura dispensacionalista em termos escatológicos desde o século XIX, não conseguiram se desconectar das raízes pós-milenaristas do “mito da América”. Assim como aconteceu no caso do calvinismo, no qual a teologia continuou sendo aceita, mas ela passou a não ter mais grande influência na vida prática daqueles que a confessavam, os fundamentalistas continuaram afirmando o dispensacionalismo, mas não mais se comportavam como espectadores do desenrolar do cumprimento das profecias. O que ocorreu, de fato, foi que mudanças estariam acontecendo no nível prático. A crença pré-milenarista já não vinha apresentando as consequências sociais e políticas que a literatura consagrava como

características dessa perspectiva escatológica, como o apoliticismo e o sectarismo. Se isso pode levar, no futuro, a reformulações teológicas entre os fundamentalistas em nome da adoção de uma teologia pós-milenarista, é uma possibilidade, até hoje, em aberto. De fato, na análise da politização do fundamentalismo norte-americano na década de 1970, não ocorreu um “reavivamento” de concepções escatológicas pós-milenaristas – como o Reconstrucionismo – que precedeu e direcionou a mudança nas concepções dos fundamentalistas em relação à sociedade, à política e ao “sentido da história”. A perspectiva escatológica fundamentalista por excelência permaneceu sendo o pré-milenarismo dispensacionalista.

Se os fundamentalistas – com sua crença pré-milenarista/dispensacionalista – estavam pessimistas era porque o poder, ou a hegemonia cultural, estava distante deles e, baseado em seu antagonismo visceral, em poder de “forças malignas”. O questionamento de tal poder “diabólico” era feito baseando-se em uma forma antagonica de política e de governo. Uma forma que expressaria os valores divinos, um modelo de reino milenar legitimamente cristão. No caso norte-americano, a busca do “paraíso perdido”: o Novo Israel de Deus, a América Cristã, a “cidade luminosa no Alto da Colina” idealizada por John Winthrop. Sendo a possibilidade do resgate de tal reino algo muito distante e impalpável, tendia-se ao pessimismo e à ansiedade para que esse reino fosse implantado através de uma interferência divina, dando fim à história e aos governos iníquos. Por outro lado, quando há uma virada nesse quadro – como no final da década de 1970 – e grupos que se consideravam marginalizados começam a acreditar na possibilidade de influir de maneira decisiva nos rumos da nação, o pessimismo cede espaço para um discurso que alimenta expectativas intra-históricas de resgate do sonho da “nação cristã” que, a partir da América, lançaria as bases para um período de mil anos de felicidade por todo o mundo.

Ao longo deste texto, procuramos apresentar um pequeno exemplo da insistência, na história norte-americana, da interpenetração de elementos políticos e religiosos. A análise da retórica *jeremiad*, e o sucesso das interpretações das profecias bíblicas feitas por Hal Lindsey e Tim LaHaye, nos mostra uma cultura que vive em uma eterna tensão entre sonhos milenaristas e pesadelos apocalípticos. Nesse sentido, é interessante observar a necessidade de levar em conta o contexto e o grupo que enunciam seu julgamento sobre a realidade e profetizam sobre o futuro, seja esse promissor ou sombrio.

Sim, ideias e crenças, na maioria das vezes, são mais respostas a determinados momentos históricos/sociais/políticos/econômicos do que “criadoras” de uma determinada realidade. O mesmo Max Weber que advogava certa “autonomia” das ideias (como no caso da ética calvinista), em outra passagem, afirmava que “não as ideias, mas os interesses materiais e ideais governam diretamente a conduta do homem. Muito frequentemente, porém, as ‘imagens mundiais’ que foram criadas pelas ‘ideias’ determinaram, como manobreiros, as linhas ao longo das quais a ação foi impulsionada pela dinâmica dos interesses” (WEBER, 1982, p. 83). Vemos aí uma chave para a percepção de que contextualizar não é o mesmo que esvaziar as ideias e credos de valor e importância. Se não podemos afirmar que as ideias determinam os comportamentos, também é um equívoco ignorar a força delas sobre as ações e decisões daqueles que as confessam.

## FONTES

### *Fontes principais*

LAHAYE, Tim. *The beginning of the end*. Wheaton: Tyndale House Publishers, 1974. [A edição original do livro é de 1972].

LAHAYE, Tim. *The battle for the mind*. New Jersey: Fleming H. Revell, 1980.

LINDSEY, Hal; CARLSON, C. C. *The late great planet Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1970.

LINDSEY, Hal. *The 1980's: countdown to Armageddon*. Nova York: Bantam Books, 1981. [A primeira edição do livro é de 1980].

### *Outras fontes utilizadas*

BLACKSTONE, William E. *Jesus is coming*. Nova York; Chicago: Fleming H. Revell Company, 1898.

BRYAN, William Jennings. *The Bible and its enemies*. Chicago: The Bible Institute Colportage Association, 1921.

CASE, Shirley Jackson. *The millennial hope: a phase of post-war thinking*. Chicago: University of Chicago Press, 1918.

CUMMING, John. *The end: the proximate signs of the close of this dispensation*. Boston: John P. Jewett and Company, 1855.

DARBY, John Nelson. *Seven lectures on the Second Coming of the Lord*. Toronto: Gospel Tract Depository, 1863.

FALWELL, Jerry. *Listen, America!* Nova York: Doubleday & Company, 1980.

FALWELL, Jerry. *Nuclear war and the second coming of Jesus Christ*. 1983 [livreto].

GRAHAM, Billy. *Mundo em chamas*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1968. [Edição original lançada em 1965 com o título "World aflame"].

HODGE, Archibald A., WARFIELD, Benjamin B. *Inspiration*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1881.

HODGE, Charles. *What id darwinismo?* Nova York: Scribner, Armstrong and Company, 1874.

LAHAYE, Tim. *How to win over depression*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

LAHAYE, Tim. *Revelation: Illustrated and Made Plain*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1975. [Edição original lançada em 1973].

LAHAYE, Tim. *Como estudar a Bíblia sozinho*. Belo Horizonte: Betânia, 1979. [Edição original lançada em 1976 com o título *How to study the Bible for yourself*].

LAHAYE, Tim. *No fear of the storm: why Christians will escape all the tribulation*. Oregon: Multnomah, 1992. [Edição original lançada em 1977].

LAHAYE, Tim; JENKINS, Jerry B. *Deixados pra trás: uma ficção dos últimos dias*. São Paulo: Hagnos, 2004. [Edição original lançada em 1995 com o título “Left behind”].

LAHAYE, Tim; HINDSON, Ed (Orgs.). *Enciclopédia popular de profecia bíblica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. [Edição original lançada em 2004 com o título *The popular encyclopedia of Bible prophecy*].

LINDSEY, Hal. *Satan is alive and well on planet earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1972.

LINDSEY, Hal. *The guilt trip*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

LINDSEY, Hal. *There's a new world coming: a prophetic odyssey*. Santa Ana: Vision House Publishers, 1973.

LINDSEY, Hal. *The Liberation of planet Earth*. New York: Random House, 1976.

LINDSEY, Hal. *The messiah*. Oregon: Harvest House, 1982.

LINDSEY, Hal. *The rapture: truth or consequences*. New York: bantam Books, 1983.

LINDSEY, Hal. *Combat faith*. New York: Bantam Books, 1986.

McCALL, Thomas S.; LEVITT, Zola. *The coming Russian invasion of Israel*. Chicago: Moody Press, 1987.

NORTH, Gary. *Rapture fever: why dispensationalism is paralyzed?* Tyler: Institute for Christian Economics, 1993.

PARLENE, W. A. *Elements of dispensational truth*. Collingwood, Canada, 1894.

RAUSCHENBUSCH, Walter. The brotherhood of the Kingdom. *Record of Christian Work*, v. 13, 1894, p. 207.

RAUSCHENBUSCH, Walter. *A theology for the social gospel*. Nova York: The MacMillan Company, 1917.

RUSHDOONY, Rousas J. *The biblical philosophy of history*. Vallecito: Ross House Books, 2000. [Edição original lançada em 1969].

RUSHDOONY, Rousas J. *O plano de Deus para a vitória: o significado do pós-milenismo*. Brasília: Monergismo, 2008. [Edição original lançada em 1977 com o título de *God's plan for victory: the meaning of postmillennialism*].

SCHAEFFER, Francis A. *Manifesto Cristão*. Brasília: Refúgio Editora, 1985. [Edição original lançada em 1981 com o título de *Christian Manifesto*].

SCOFIELD, Cyrus I. (Ed.). *The Scofield Reference Bible*. New York: Oxford University Press, 1967. [A primeira versão da Bíblia de Estudo Scofield foi publicada nos Estados Unidos em 1909, sendo reeditada em 1917 e 1967].

STOWE, Harriet Beecher. *Poganuc people: their loves and lives*. Toronto: Rose-Belford Publishing Company, 1878.

TORREY, Reuben Archer (Ed.). *The fundamentals: a testimony for truth (1910-1915)*. [Utilizamos as versões originais dos volumes de *The Fundamentals* que se encontram disponíveis no site [archive.org](http://archive.org)].

WALVOORD, John F.; WALVOORD, John E. *Armagedom – petróleo e crise do Oriente Médio: o que a Bíblia diz sobre o futuro do Oriente Médio e o fim da civilização ocidental*. São Paulo: Editora Vida, 1975. [Edição original lançada em 1974 com o título “Armageddon, oil and the Middle East crisis”].

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- ALVES JR., Alexandre Guilherme da Cruz. A Direita Cristã e o florescer econômico do *sunbelt* nos anos 1980. *Revista Cantareira*, nº 18, 2013, p. 67-81.
- ALVES JR., Alexandre Guilherme da Cruz. *Interpretações da liberdade: o dissenso norte-americano levado aos tribunais (1983-1988)*. 2015. Tese (Doutorado em Historia) – Universidade Federal Fluminense.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPLEBY, R. Scott. History in fundamentalist imagination. *The Journal of American History*, v. 89, n. 2, 2002, p. 498-511.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ÁVILA, Arthur Lima de. A história em tempos de guerras culturais: o passado do oeste norte-americano e a luta pública para definir a América nas décadas de 1980 e 1990. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 33, 2011, p. 243-270.
- ÁVILA, Arthur Lima de. A quem pertence o passado norte-americano? A controvérsia sobre os *National History Standards* nos Estados Unidos (1994-1996). *Anos 90*, Porto Alegre, v. 22, n. 41, 2015, p. 29-53.
- AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. *Tempo* (Rio de Janeiro), n. 11, v. 6, 2001, p. 111-129.
- AZEVEDO, Cecília. *Em nome da América: os Corpos de Paz no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2007.
- AZEVEDO, Cecília. Culturas políticas e lugares de memória: batalhas identitárias nos EUA. In: AZEVEDO, Cecília [et al] (Orgs.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 465-491.
- BAGGIO, Kátia Gerab. Estados Unidos: debate político, mitologias e representações. Comentários aos artigos de Mary A. Junqueira, Cecília Azevedo e Tânia da Costa Garcia. *Diálogos* (Maringá), v. 7, 2003, p. 47-56.
- BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. “*Fora do mundo*” – dentro da política: identidade e “missão parlamentar” da Assembléia de Deus em Belém. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Pará, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 96, n. 1, 1967, p. 1-21.

BELLAH, Robert N. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. *Religião e sociedade*. 13/2, 1986, p. 18-37.

BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). *Mandrágora* (São Bernardo do Campo), v. 14, 2008, p. 55-72.

BERCOVITCH, Sacvan. *The puritan origins of the American self*. New Haven; London: Yale University Press, 1975.

BERCOVITCH, Sacvan. *The American jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin press, 1978.

BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade: puritanismo, a Bíblia e o mito da América. In: SACHS, Viola [et al.]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 141-158.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, p. 349-363.

BERSTEIN, Serge. Culturas políticas e historiografia. In: AZEVEDO, Cecília [et al] (Orgs.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 29-46.

BIGNOTTO, Newton. O círculo e a linha. In: NOVAIS, Adauto (Org.), *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 177-189.

BJERRE-POULSEN, Niels. The transformation of the fundamentalista movement, 1925-1943. *American Studies in Scandinavia*, v. 20, p. 91-103, 1988.

BOOKE, Paula Nicole. *Politics of the Apocalypse: the effect of premillennial eschatology on American political behavior*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – University of Chicago, 2009.

BOYER, Paul S. *By the bomb's early light: American thought and culture at the dawn of the atomic age*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994.

BOYER, Paul S. *When time shall be no more: prophecy belief in modern American culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

BOYER, Paul S. *Promises to keep: the United States since World War II*. 2ª ed. Boston: Houghton Mifflin, 1999.

BRAATEN, Carl E. Prolegômenos à dogmática cristã. BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Orgs.) *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 27-94.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo: e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. Lisboa: Martins Fontes, 1983.

- BREMER, Francis J. *Puritanism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BULTMANN, Rudolf. *History and eschatology: the presence of eternity*. New York: Harper & Row, 1957.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? *In*. BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 363-370.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2005.
- BURKE, Peter. A esperança tem história? *Estudos Avançados*, Vol. 26, nº 75, 2012, p. 207-218.
- BUTLER, Jon. *Awash in a sea of faith: christianizing the American people*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- CALDEIRA, Henrique Rodrigues. *O eclipse do darwinismo e a controvérsia fundamentalista nos Estados Unidos (1859-1930)*. Monografia (Bacharelado em História), Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.
- CALDEIRA, Henrique Rodrigues. The Fundamentals e a religião como ciência nos Estados Unidos (1910-1915). *Temporalidades*, edição 21, v. 8, n. 2, 2016, p. 346-362.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, 2005.
- CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CARPENTER, Joel A. Fundamentalist institutions and the rise of Evangelical Protestantism. *Church History*, v. 49, n. 1, 1980, p. 62-75.
- CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, modernidade e democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica no Brasil contemporâneo. *Revista de Estudos da Religião*, 2008, p. 27-53.
- CERVEIRA, Sandro Amadeu. *Religião, política e secularização: temas morais polêmicos na percepção de deputados estaduais brasileiros*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- CHAPPELL, David. Uma pedra de esperança: a fé profética, o liberalismo e a morte das leis Jim Crow. *Tempo*, .13, n.25, 2008, p. 64-97.
- COHN, Norman. *The pursuit of the millenium*. New York, Oxford University Press, 1970.

COLLINS, Adela Yarbo. The book of Revelation. In: COLLINS, John J. *The encyclopedia of apocalypticism*. Vol. 1. New York: Continuum, 1999, p. 384-414.

COMMAGER, Henry Steele. *O espírito norte-americano: uma interpretação do pensamento e do caráter norte-americano desde a década de 1880*. São Paulo: Cultrix, 1969.

COUTINHO, Suzana Ramos. Tempo e milênio: missão e as testemunhas de Jeová. *Ciencias sociales y religion / Ciências sociais e religião*, n. 21, 2014. p. 40-54.

COX, Harvey. *Fire from heaven: the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Cambridge: Da Capo Press, 1995.

DALEY, Brian E. *Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva*. São Paulo: Paulus, 1994.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DARIUS, Fábio Andrade. O reavivamento milerita – esperando Jesus voltar. *Protestantismo em revista*, v. 18, 2009, p. 56-65.

DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DAVIDSON, James West. *The logic of millennial thought: eighteenth-century New England*. New Haven and London: Yale University Press, 1977.

DE BONI, Luis Aberto (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DIAMOND, Sara. *Spiritual warfare: the politics of the Christian Right*. Boston: South End Press, 1989.

DIAS, Zwinglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. In: DIAS, Zwinglio Mota (Org.). *Os vários rostos do fundamentalismo*. São Leopoldo, OIKOS, 2009, p. 20-32.

DIGGINS, John Patrick. A teoria e a fundação da América. In: BERLOWITZ, Leslie; DONOGHUE, Denis; MENAND, Louis (Orgs.). *A América em teoria*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 3-23.

DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e Milênio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

DOBRORUKA, Vicente. Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião de visionários*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-79.

DOBRORUKA, Vicente. *História e apocalíptica: ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade*. Brasília: Edição do autor, 2009

DOMINGUES, Beatriz Helena. Deus e ideologia política nos Estados Unidos: a doutrina do Destino Manifesto. In: DAIBERT, Robert; SIMOES, Bárbara. (Orgs.). *Escrituras de Deus e do Diabo: ensaios de religião, história e literatura*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2012, p. 95-118.

DREHER, Martin Norberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006a.

DREHER, Martin. *Bíblia: suas leituras e interpretações na história do cristianismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006b.

DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

DUTRA, Eliana de Freitas. História e culturas políticas: definições, usos, genealogias. *Varia Historia*. UFMG, Belo Horizonte, n. 28, 2001, p. 13-28.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELLIOT, Emory. Religião, identidade e expressão na cultura americana: motivo e significado. In: SACHS, Viola [et al.]. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 113-139.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.

FINGUERMAN, Ariel. *A eleição de Israel: A polêmica entre judeus e cristãos sobre a doutrina do "povo eleito"*. 2ª ed. São Paulo: Humanitas, 2005.

FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da Direita Cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 113-155.

FINGUERUT, Ariel. *Entre George W. Bush (2000-2008) e Barack H. Obama (2009): a efetividade da Nova Direita no consenso político norte-americano*. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade Estadual de Campinas, 2014.

FOHLEN, Claude. A fé e o espírito. In: *O Faroeste*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 217-237.

FORMISANO, Ronald. The concept of political culture. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 31, n. 3, 2001, p. 393-426.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

FULLER, Robert. *Naming the Antichrist: the history of an American obsession*. New York: Oxford University Press, 1995.

GAUSTAD, Edwin; SCHMIDT, Leigh. *The religious history of America: the heart of the American history from colonial times to today*. New York: Harper Collins, 2004.

GAY, Peter. *Modernismo: o fascínio da heresia – de Baudelaire a Beckett e mais um pouco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GENTRY JR, Kenneth L. *A lei de Deus no mundo moderno: a relevância contínua da Lei do Antigo Testamento*. Brasília: Monergismo, 2008.

GERSON, Stephane. *Nostradamus: how an obscure Renaissance astrologer became the modern prophet of doom*. New York: St. Martin's Press, 2012.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOEN, C. C. Jonathan Edwards: a new departure in eschatology. *Church History*, v. 28, nº 1, 1959, p. 25-40.

GOMES, Angela de Castro. Cultura Política e cultura histórica no Estado Novo. In. ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 43-63.

GOMES, Antonio Máspoli Araújo. O messianismo milenarista no Brasil e o mito do eterno retorno: limites e possibilidades de reflexão. *Ciências da Religião – história e sociedade*, v. 6, n. 2, 2008, p. 13-35.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *O Anticristo na Bíblia e na história: uma nova perspectiva para a teologia a partir da escatologia cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

GRANDIN, Greg. *Empire's workshop: Latin America, the United States, and the rise of the new imperialism*. New York: Henry Holt, 2006.

GRAY, John. *Missa negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GRIBBEN, Crawford. *Writing the rapture: prophecy fiction in evangelical America*. New York: Oxford University Press, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HANGEN, Tona J. *Redeeming the dial: radio, religion & popular culture in America*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2002.

HARDING, Susan Friend. *The book of Jerry Falwell*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

HARNACK, Adolf Von. *O que é cristianismo?* São Paulo: Reflexão, 2014.

HARTMAN, Andrew. *A history of the culture wars: a war for the soul of America*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências no tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. *Revista de Estudos da Religião* (PUC/SP). 2007, p. 1-33.

HATCH, Nathan O. *The democratization of American Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

HAWTHORNE, Nathaniel. *The scarlet letter*. Auckland, Floating Press, 2008.

HAYNES, John E. *Red scare or red menace? American communism and anticommunism in the Cold War Era*. Chicago: Ivan R. Dee, 1996.

HEALE, Michael J. *American anticommunism: combating the enemy within*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.

HENDERSHOT, Cyndy. *Anti-communism and popular culture in mid-century*. America. Jefferson (NC): McFarland, 2003.

HENDERSHOT, Heather. *Shaking the world for Jesus: media and conservative evangelical culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HENDERSHOT, Heather. God's angriest man: Carl McIntire, Cold War fundamentalism, and right-wing broadcasting. *American Quarterly*, v. 59, n. 2, 2007. p. 373-396.

HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: ideias radicais na Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987

HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HILL, Christopher. *O século das revoluções – 1603-1714*. São Paulo: Unesp, 2012.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFSTADTER, Richard. *Anti-Intellectualism in American Life*. Nova York: Vintage Books, 1963.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Confessionalização e Ortodoxia Luterana: embates teológicos e políticos nos séculos XVI e XVII. *Ciências da religião* (Mackenzie. Online), v. 7, 2009, p. 5-27.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Escatologia e história em Richard Shaull: a narrativa mítico-teológica entre a memória e o futuro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, nº 15, 2013, p. 169-183.

HUNTER, James Davison. *Culture wars: the struggle to define America*. New York: Basicbooks, 1991.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque das civilizações*. São Paulo: Objetiva, 2001

ISSERMAN, Maurice; KAZIN. *America divided: the civil war of the 1960s*. New York: Oxford University Press, 2000.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (Orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, Iuperj, 2006, p. 9-38.

JULLIARD, Jacques. A política. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novas abordagens*. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p.180-196.

JUNQUEIRA, Mary Anne. *Ao sul do Rio Grande*. Imaginando a América Latina em *Seleções: oeste, wilderness e fronteira (1942-1970)*. Bragança Paulista: EDUSF, 2000.

JUNQUEIRA, Mary A. *Estados Unidos: a consolidação da nação*. São Paulo: Contexto, 2001.

JUNQUEIRA, Mary A. Os discursos de George W. Bush e o excepcionalismo norte-americano. *Margem* (São Paulo), n. 17, 2003, p. 163-171.

KARNAL, Leandro [Et al.]. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KIRK, Russell. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.

- KLEIN, Kerwin Lee. *From history to theory*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.
- KRISTOL, Irving. *The Neoconservative persuasion: selected essays 1942 - 2009*. New York: Basic Books, 2011.
- LAHR, Angela M. *Millennial dreams and apocalyptic nightmares: the Cold War origins of political evangelicalism*. New York: Oxford University Press, 2007.
- LARSON, E. J. *Summer for the Gods: the Scopes Trial and America's continuing debate over science and religion*. New York: Basic Books, 1997.
- LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: *Enciclopédia Einaudi: vol. I - memória - história*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p. 425-457.
- LOEWENSTEIN, David. Scriptural exegesis, female prophecy, and radical politics in Mary Cary. *Studies in English Literature*, v. 46, n. 1, 2006, p. 133-153.
- LOWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, n. 43, 1998, p. 157-222.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: ANPOCS, 1996.
- MANNHEIM, Karl. A mentalidade utópica. In: *Ideologia e utopia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 216-285.
- MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: *Karl Mannheim: sociologia*. São Paulo: Ática, 1982, p. 107-136.
- MARSDEN, George. Fundamentalism as an American phenomenon: a comparison with English evangelicalism. *Church History*, v. 46, n. 2, 1977, p. 215-232.
- MARSDEN, George M. Origens “cristãs” da América: a Nova Inglaterra puritana como um caso de estudo. In: REID, W. Stanford (Ed.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 297-332.
- MARSDEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1991.
- MARSDEN, George M. *Religion and American culture*. 2ª ed. Harcourt College Publishers, 2001.
- MARSDEN, George M. *Fundamentalism and American Culture*. 2ª ed. New York: Oxford University Press, 2006.

MARTIN, William. *With God on our side: the rise of the religious right in America*. New York: Broadway Books, 1996.

MATA, Sérgio da. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MEAD, Sidney E. Denominationalism: the shape of protestantism in America. *Church History*, n. 23, 1954, p 291-320.

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

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 49-79.

MINOIS, Georges. *A Idade de Ouro: história da busca da felicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

MIRANDA, Valtair Afonso. Martírio e projeção de violência como estratégias religiosas no Apocalipse de João. *Plura*, Revista de Estudos de Religião, v. 5, nº 2, 2014, p. 115-128.

MOLL NETO, Roberto. *Reaganation: a nação e o nacionalismo (neo)conservador nos Estados Unidos (1981-1988)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

MOLTMANN, Jurgen. *Fundamentalismo e modernidade*. Concilium, v. 241, n. 3, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MORONE, James A. *Hellfire Nation: the politics of sin in American history*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O conceito de cultura política. *Anais do X Encontro Regional da ANPUH-MG*. Mariana, 1996, p. 83-91.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). *Culturas políticas na história: novos estudos*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2009.

NASH, George H. *The conservative intellectual movement in America since 1945*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 1996.

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: Aste, 1992.

NIEBUHR, H. Richard. *The Kingdom of God in America*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.

NOGUEIRA, Paulo. *O que é Apocalipse*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

NOLL, Mark A. Common sense traditions and American evangelical thought. *American Quarterly*, v. 37, n. 2, 1985, p. 216-238.

NOLL, Mark A.; HATCH, Nathan O.; MARSDEN, George M. *The search for Christian America*. Colorado Springs: Helmers & Howard, 1989.

NOVAES, Regina Reyes. Crenças religiosas e convicções políticas: Fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luiz Carlos. *Política e cultura no século XXI*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002, p. 63-98

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

PAINE, Thomas. Senso comum. In: *Os Pensadores: Jefferson, Federalistas, Paine, Tocqueville*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 41-83.

PAIVA, Márcio Antônio de. Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico. In: *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 158-166.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. *Atualidade Teológica (PUC-RJ)*, v. 29, 2008, p. 1-11.

PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. In: P. RICOEUR (org.), *As culturas e o tempo*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Edusp, 1975, p. 197-228.

- PATTERSON, James Alan. Changing images of the beast: apocalyptic conspiracy theories in American history. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 31/4, 1988. p. 443-452.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrista: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, 1992, p. 144-156.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, n. 49, 1997, p. 99-117.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. In. *Novos Estudos (CEBRAP)*, 2006, n. 75, p. 111-127.
- PINHEIRO, Pedro Portocarrero. *Para entender o fenômeno Carter: governo, partido e movimentos sociais num contexto de crise*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2013.
- PIRES, Anderson Clayton. *A hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann em diálogo com a espiritualidade neoprotestante brasileira: o binômio saúde e doença como um novo paradigma hermenêutico de teologicidade*. Tese (Doutorado em Teologia), Escola Superior de Teologia (EST), 2007.
- POCOCK, J. G. A. *Politics, language & time: essays on political thought and History*. 7ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. Sérgio Miceli (Org.). São Paulo: Edusp, 2003.
- POCOCK, J. G. A. America's foundations, foundationalisms, and fundamentalisms. *Orbis*, 49, n. 1, 2004, p. 37-44.
- POWERS, Richard Gid. *Not without honor: the history of American anticommunism*. New York: The Free Press, 1995.
- PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- RAMOS, Marcus Vinícius. *O livro siríaco de Daniel: texto, tradução e comentários*. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília. Brasília, 2014.
- REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Aste, 2003.
- REIS, José Carlos. *Tempo, história e evasão*. Campinas: Papyrus, 1994.

- RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- RESENDE, Erica Simone. *Americanidade, puritanismo e política externa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.
- RIBEIRO, Gilvaldo Mendes. *Culto imperial e o Apocalipse de João: uma análise exegética de Ap. 13:1-18*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2008.
- RIGOLIN, Camila Carneiro Dias; HAYASHI, Maria Cristina P. Innocentini. Por dentro dos “reservatórios de ideias”: uma agenda de pesquisa para os think tanks brasileiros. *Liinc em Revista*, v.8, n.1, 2012, p 20-33
- ROCHA, Daniel. Fantasmagorias do reino milenar. In: PASSOS, Mauro. *Diálogos cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010, p. 149-182.
- ROCHA, Daniel. *Venha a nós o vosso reino: relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ROCHA, Daniel; SILVA, Wellington Teodoro da. Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo, cristianismo e política. *História (Unisinos)*, v. 16, 2012. p. 149-158.
- RUSSELL, Jamie. *The Beat Generation*. Harpenden: Pocket Essentials, 2002.
- RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SANDEEN, Ernest R. Toward a historical interpretation of the origins of fundamentalism. *Church History*, v. 36, n. 1, 1967, p. 66-83.
- SANDEEN, Ernest R. The distinctiveness of American denominationalism. *Church History*, v. 45, n. 2, 1976, p. 222-234.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SCHLESINGER JR., Arthur M. *Os ciclos da história americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- SCHULTZ, Adílson. Sustentados pelo alto: o pecado da crise planetária. In. *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 148-157.
- SCHWARZ, Hans. Escatologia cristã. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Orgs.) *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 473-588.
- SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005.

SELLERS, Charles; MAY, Henry; MCMILLEN, Neil R. *Uma reavaliação da história dos Estados Unidos: de colônia a potência imperial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SEXTON, John. Dos muros, jardins, desertos e propósito original: a religião e a Primeira Emenda. In: BERLOWITZ, Leslie; DONOGHUE, Denis; MENAND, Louis (Orgs.). *A América em teoria*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 79-102.

SHIRES, Preston. *Hippies of the religious right*. Waco: Baylor University Press, 2006.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 37, 1997, p. 47-61.

SIEPIERSKI, Paulo. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das Religiões: Desafios contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVA, Diego Lopes da. *O bestiário apocalíptico como metáfora para a helenização do Oriente próximo: formas possíveis da “quarta besta” de Daniel serem identificadas como Alexandre, o Grande*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

SILVEIRA, Leonardo dos Santos. *A influência da apocalíptica judaica no relato da transfiguração em Mt 17,1-8*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. *History and theory*, v. 8, n. 1, 1969, p. 3-53.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOMMERVILLE, C. John. *The secularization of early modern England: from religious culture to religious faith*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

SOUSA, Rodrigo Farias de. *William F. Buckley Jr., National Review e a crítica conservadora ao liberalismo e os direitos civis nos EUA, 1955-1968*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2013.

SOUZA, Andrea Silveira de. *O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

SOUZA, Joana D’Arc de. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico. *Fragmentos de Cultura*, v. 21, 2011, p. 69-78.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa: 1529-1642*. Bauru: Edusc, 2000.

- STRAUSS, David Friedrich. *The life of Jesus*. Nova York: Calvin Blanchard, 1869.
- STROZIER, Charles B. *Apocalypse: on the psychology of fundamentalism in América*. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- STROZIER, Charles B.; FLYNN, Michael (Orgs.). *The year 2000: essays on the end*. New York: New York University Press, 1997.
- SUNG, Jung Mo. Sacrifícios e certezas num mundo de incertezas: neoliberalismo e milenarismo. In: BRITO, Ênio José da Costa; TENÓRIO, Waldeci (Orgs.). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 37-64.
- SWEETNAM, Mark S. Hal Lindsey and the great dispensational mutation. *Journal of Religion and Popular Culture*, 23, (2), 2011, p. 217-235.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, Edward P. O cristão e o demônio. In: THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa V. I*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 25-55.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 2ª ed. São Paulo: Aste, 2000.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 1986.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TOTA, Antônio Pedro. *Os americanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, Reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1992.
- TURNER, John G. *Bill Bright and Campus Crusade for Christ: the renewal of evangelicalism in postwar America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2008.
- TUVESON, Ernest Lee. *Redeemer nation: the idea of America's millennial role*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- URBAN, Hugh B. América, left behind: Bush, the neoconservatives, and evangelical Christian fiction. Omaha, *Journal of Religion & Society*, v. 8, 2006, p. 1-15.
- VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do "racismo" confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa;

VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 111-131.

VILLALTA, Luiz Carlos. O Encoberto da Vila do Príncipe (1744-1756): milenarismo-messianismo e ensaio de revolta contra brancos em Minas Gerais. *Fênix – Revista de História e estudos culturais*. 4(4), 2007, p. 1-30.

WALD, Kenneth D. *Religion and politics in the United States*. 4ª ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2003.

WATT, David Harrington. *A transforming faith: explorations of twentieth-century American evangelicalism*. New Jersey: Rutgers University Press, 1991.

WEBER, Max. *Ancient Judaism*. New York: MacMillan Publishing, 1967.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

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

WEBER, Timothy. *Living in the shadow of the Second Coming: American premillennialism*. New York: Oxford University Press, 1979.

WEBER, Timothy. *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend*. Baker Academic, 2004.

WELLEK, René. Emerson and German philosophy. *The New England Quarterly*, v. 16, n. 1, 1943. p. 41-62.

WILLIAMS, Daniel K. *God's own party: the making of the Christian Right*. New York: Oxford University Press, 2010.

WINTERS, Maichael Sean. *God's right hand: how Jerry Falwell made God a Republican and baptized the American Right*. New York: Harper One, 2012.

WOLJCIK, Daniel. Embracing Doomsday: faith, fatalism and apocalyptic beliefs in the nuclear age. Madison, *Western folklore*, v. 55, n. 4, 1996, p. 297-330.

WOLJCIK, Daniel. *The end of the world as we know it: faith, fatalism and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997.