

2 O Peregrino

“If you go with us, you must go against Wind and Tide” (Bunyan, J. Pilgrim’s Progress, 1678)

Em novembro de 1660, seis meses após a proclamação de Carlos II, na sequência de quase duas décadas de torvelinho político e social, John Bunyan (1628-1688), filho de um latoeiro e veterano da Guerra Civil, dirigia-se ao vilarejo de Samsell, no condado de Bedford, onde, como de costume, pregaria o Evangelho a uma assembleia Independente, quando foi preso e levado ao juiz de paz local.¹² Bunyan fora avisado de que havia um mandado de busca expedido em seu nome e poderia ter evitado a prisão, mas, à semelhança de outros mártires protestantes antes dele, decidiu servir de exemplo e percorrer o seu calvário pessoal. Em contraste com seus predecessores, lolardos e luteranos, no seu caso, os inimigos não eram “papistas heréticos” e sim irmãos protestantes, embora de outra denominação. Bunyan foi acusado sob uma antiga lei elisabetana, o Ato dos Conventículos (1593), que previa aprisionamento, multas e, finalmente, expatriação para aqueles que deixassem de frequentar a igreja estabelecida, persuadissem outros a fazer o mesmo, negassem a autoridade real em assuntos eclesiásticos ou frequentassem assembleias religiosas não oficiais (“conventículos”). Determinadas a reerguer o edifício da monarquia e da Igreja da Inglaterra, desmantelado durante a Revolução, as autoridades recém restauradas não estavam dispostas a ser lenientes com o que, após o Ato de Uniformidade de 1662, viria a ser chamado de “dissidência” (*Dissent*) ou “não conformismo” (*Nonconformity*), categorias jurídicas elásticas que abrangiam desde presbiterianos moderados como Richard Baxter e independentes como Bunyan até toda a miríade de seitas inspiradas surgidas na década de 1650. O ciclo da

¹² As informações biográficas foram extraídas da introdução à edição da *Oxford World Classics* do *Pilgrim’s Progress*, de W. R. Owen (2009). Consultei também o perfil de Bunyan escrito por Richard L. Greaves para o *Oxford Dictionary of National Biography* (doravante, DNB).

revolução de 1642 terminara, retornando ao seu ponto de partida.¹³ Nos trinta anos seguintes, aqueles que resistissem a se conformar ao modelo da Igreja Anglicana restaurada sofreriam, com intensidade variável, o que veio a ser conhecido como a “Grande Perseguição”.

Bunyan jamais foi julgado no sentido jurídico do termo. Como era padrão neste tipo de ritual inquisitorial, o julgamento rapidamente se converteu em um debate teológico, no qual os cinco magistrados encarregados – todos membros da *gentry* anglicana, perseguidos nos anos de Cromwell –, buscaram quebrar suas convicções religiosas com o objetivo de fazê-lo abandonar a pregação e retornar à igreja oficial e à vocação de seu pai. O ponto central do debate foi uso do *Livro de Oração Comum* (*the Common Prayer Book*), peça-chave da liturgia anglicana, dada a insistência de Bunyan em rejeitar sua autoridade sob o argumento de que ele não se encontrava mencionado em lugar algum nas Escrituras, a única autoridade exterior à sua consciência que admitia. Sem produzir qualquer avanço, a encenação chegou ao fim com a colocação de uma escolha radical: abjuração ou punição. Bunyan manteve-se irredutível.

Bunyan não teve o mesmo fim de James Bainham, luterano condenado, torturado e executado por heresia, por Thomas More, em 1531, nem foi banido, como previa o Ato dos Conventículos, mas sua punição não deixou de ser exemplar: condenado a 3 meses de prisão, acabou encarcerado por doze anos.¹⁴ Sem saber se seria expatriado ou mesmo se terminaria “pendurado pelo pescoço”, esses anos foram extremamente mortificantes para Bunyan, que, ademais, havia deixado mulher e filhos desamparados. Em sua autobiografia espiritual, publicada do cárcere, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), há um relato de suas aflições e da difícil escolha que teve de enfrentar, uma escolha que se impunha a todos os dissidentes durante o período da Restauração: conformar-se à igreja estabelecida e viver uma vida tranquila ou resistir e enfrentar a perseguição. Ainda que consciente das consequências, Bunyan não teve dúvidas a respeito da decisão correta. Assim como sua personagem mais famosa, o peregrino de *Pilgrim's*

¹³ Sobre o conceito de “revolução”, no século XVII, entendido como um movimento circular, fadado a retornar ao seu ponto de origem, cf. ARENDT, 1990; KOSELLECK, 2006.

¹⁴ Sobre o ritual do julgamento de heresia na Inglaterra do século XVI e o caso de mártires protestantes como James Bainham e William Tyndale, o primeiro tradutor da bíblia para o inglês, Cf. GREENBLATT, 1980, pp. 74-114.

Progress, Bunyan não hesitou em seguir o caminho da cruz, o único caminho que leva à Cidade Celestial: “a separação de minha mulher e minhas pobres crianças tem sido frequentemente para mim, neste lugar, como se a carne fosse arrancada de meus ossos [...] Oh, eu vi que, nessa condição em que me encontrava, era como um homem que derruba o telhado de sua casa sobre a cabeça de sua mulher e de seus filhos; no entanto, pensei, *eu devo fazê-lo, eu devo fazê-lo*” (Bunyan, 1862 [1666], pp. 60-61, citado em Bunyan, 2009, p. xviii – grifos meus). Durante o período em que esteve preso, Bunyan manteve-se ocupado produzindo cadarços de sapato e escrevendo copiosamente.

Entre os seus escritos do cárcere, encontra-se o *Pilgrim's Progress* (publicado em 1678), narrativa ficcional alegórica da qual são extraídos o título e toda a concepção deste capítulo e do próximo. O capítulo que ora se inicia abre-se com uma paráfrase de um dos episódios de *Pilgrim's Progress*: o encontro do peregrino Cristão com o Sr. Sábio Mundano (*Mr. Wordly Wiseman*). Breve e relativamente marginal na economia da narrativa, esse episódio, que dramatiza o embate entre duas diferentes experiências religiosas é de grande interesse para a compreensão da gênese do Iluminismo inglês: de um lado, o “puritanismo” (entendido em um sentido amplo, que abrange tanto calvinistas ortodoxos como Bunyan quanto sectários inspirados) e, do outro, o anglicanismo de uma vertente particular, denominada “latitudinária”.

Este primeiro capítulo será dedicado ao primeiro lado dessa disputa – da qual, com as ressalvas e modificações necessárias, pode-se dizer que persiste, em outros formatos, até o século XIX e, talvez, até hoje –, explorando o tipo de experiência religiosa, política e social que caracteriza o “puritanismo” no século XVII. Tratarei essa experiência como sendo marcada por um *ethos* antinomiano, tomando de empréstimo um termo oriundo do debate religioso pós-Reforma (*antinomiano[ismo]*), com o intuito de chamar a atenção para a tensão que se estabelece entre o cristão converso, especialmente escolhido por Deus para ser salvo, e a ordem mundana – que compreende não apenas leis e autoridades temporais (inclusive a eclesiástica), mas também usos e costumes (o *nomos*, em seu duplo sentido de “lei” e “costume”). Na sequência, o segundo capítulo será dedicado a discutir esta outra maneira de experimentar e compreender o protestantismo, que, em larga medida, constrói-se em oposição ao puritanismo: o latitudinarismo anglicano.

2.1. Lei e Graça

O *Pilgrim's Progress* é, antes de tudo, uma alegoria da concepção puritana da experiência da conversão que leva à salvação, narrada como o percurso de um peregrino da Cidade da Destruição à Cidade Celestial. Completamente submetida a uma visão doutrinária, da qual trataremos a seguir, a narrativa contém também referências veladas à perseguição vivida pelos dissidentes durante os anos da Restauração e uma crítica mordaz ao *establishment* anglicano. Um desses momentos é o conhecido episódio do Julgamento do Fiel (*Faithful*) na Cidade da Vaidade (*Town of Vanity*). Outro, igualmente significativo, porém menos óbvio, é o encontro do peregrino com o Sr. Sábio Mundano. A discussão desse episódio permitirá uma entrada no tema desta tese, dado que ele sintetiza um debate do qual surgem alguns parâmetros decisivos para a compreensão do iluminismo inglês.

Mal havia deixado para trás o Pântano do Desalento (*Slough of Despond*) e retomado o caminho que lhe havia sido apontado por Evangelista, quando o peregrino Cristão avista o Sr. Sábio Mundano, vindo da Vila da Política Carnal (*Carnal-Policy*), que, abordando-o, tenta dissuadi-lo de seguir o caminho da Porta Estreita: “não há caminho mais perigoso e incômodo no mundo”, afirma ele. Cristão responde que não se importa com as eventuais tribulações, desde que possa se livrar do fardo que carrega. O Sr. Sábio censura-o, então, por ter atraído sobre si um fardo tão pesado: “pessoas fracas”, diz ele, não deveriam meter-se com coisas demasiado elevadas para elas, sob o risco de “alienarem-se”, pondo-se a perseguir “empreendimentos desesperados”. Já que é alívio para o fardo que procura, há um caminho mais fácil e seguro de obtê-lo, sugere o Sr. Sábio: na “Vila da Moralidade”, mora um “velho cavalheiro”, cujo nome é Legalidade, “um homem muito judicioso” e hábil em ajudar os homens a se livrarem dos seus fardos e curar “aqueles que se encontram um tanto ou quanto desarranjados em seus juízos (*crazed in their wits*)”. Se Legalidade não estiver em casa, seu filho, “Civilidade”, “um belo jovem”, poderá ajudá-lo “tão bem” quanto o próprio. O Sr. Sábio é bom orador, tem uma aparência cortês e um tom condescendente: é um

gentleman, assim como Legalidade e seu filho Civilidade. A vida na Vila da Moralidade é muito tentadora, os aluguéis são baixos e os mantimentos “também baratos e bons”. Cristão poderia trazer sua mulher e filhos e gozar uma vida tranquila e feliz, em boa reputação junto a vizinhos “honestos”. Inocentemente, Cristão se deixa convencer, dirigindo-se à Moralidade, mas a estrada que leva a ela contorna o Monte Sinai de onde saem chamas ameaçadoras, o fardo se torna ainda mais pesado do que antes e Cristão se desespera. Evangelista reaparece e o recoloca no caminho correto, não sem antes censurá-lo por ter dado ouvido aos conselhos de “homens carnis”. A “Doutrina deste Mundo”, ensina ele, é incompatível com o conselho de Deus, não há meio fácil de se livrar do fardo, o caminho é o da Cruz, a Porta aonde ele leva é estreita e poucos serão admitidos. Por fim, desmascara os falsos profetas: “o Sr. Sábio Mundano é um estrangeiro, o Sr. Legalidade, um impostor, e quanto a seu filho, Civilidade: a despeito de sua aparência sorridente, não passa de um hipócrita” (Bunyan, 2009, p. 24).

A alegoria condensa em poucas páginas um persistente debate que, no período da Restauração, assumia novos aspectos. “Legalidade” e “moralidade” formavam, junto a outros termos como “formalismo” e “hipocrisia”, uma matriz conceitual que, na linguagem puritana, representava um entendimento equivocado da soteriologia cristã. O episódio pode ser lido como uma ilustração da distinção entre as duas “Alianças”, exposta em *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded* (1659), o mais importante tratado teológico de Bunyan.¹⁵ O caminho da lei e da moralidade, que ladeia o Monte Sinai, representa a Antiga Aliança, a Lei Mosaica do Velho Testamento. Como descobre Cristão, esse é um caminho sem saída, porquanto diverge daquele da “graça”: a Nova Aliança do Novo Testamento, que envolve a encarnação e o sacrifício de Deus com o propósito de reparar a ofensa cometida pelos homens através de Adão e eliminar a marca do pecado original – o “fardo” que pesa sobre o peregrino cristão. Bunyan entendia o Sacrifício da perspectiva teológica calvinista, uma perspectiva que restringe as consequências desse evento. De acordo com a doutrina da predestinação, pedra angular dessa teologia, Deus escolheu alguns homens para serem salvos e condenou o resto (a grande maioria) a permanecer em

¹⁵ Sobre a relação entre o episódio do encontro com o Sábio Mundano do *Pilgrim's Progress* e a discussão teológica do *The Doctrine of Law and Grace*, cf. TITLESTAD (1995/1996).

seu estado pecaminoso e sofrer os suplícios do inferno.¹⁶ Segundo essa visão, a dádiva redentora do sacrifício concerne apenas os eleitos: foi por eles e somente por eles que Cristo morreu na cruz.

Um elemento central da teologia puritana era a exclusão de qualquer sugestão de que o mérito ou a conduta humanas pudessem desempenhar um papel na escolha divina, de que a observância de leis ou códigos morais pudessem, de alguma forma, assegurar a salvação. A salvação não pode ser “conquistada” pelos homens, pois ela é um presente de Deus que arbitrariamente escolhe alguns pecadores para participar da vida eterna. A “conversão” do estado pecaminoso ao estado de eleição – alegorizado no *Pilgrim’s Progress* no momento em que o fardo rola das costas do peregrino ante a visão da cruz, o que implica a mudança do seu nome de Desprovido da Graça (*Graceless*) para Cristão (Bunyan, 2009, pp. 37 e 48) – é algo que independe completamente da vontade e das ações do fiel. No idioma puritano, a “justificação” é “pela graça através da fé”, jamais pelas “obras da Lei”. A libertação do estado pecaminoso original é um processo que decorre da “imputação” ao cristão regenerado da “retidão” (*righteousness*, no sentido de equidade jurídica) de Cristo e da subsequente operação purificadora e santificadora do Espírito Santo em sua alma. A resposta espiritual à conversão é a “fé”, não a fé “ineficaz” dos condenados, mas a fé “salvadora” do eleito que o distingue dos demais.

O *Doctrine of the Law and Grace* discute o conceito de “formalismo”, um conceito bem estabelecido na polêmica puritana e que se assemelha àquele de “legalidade” na medida em que substitui observância externa e conduta moral à “verdadeira” eleição. Formalista é também um personagem secundário no *Pilgrim’s Progress* que aparece junto a seu companheiro Hipocrisia tentando sorrateiramente pular por cima do muro que delimita a passagem estreita. Indagados por Cristão acerca do que fazem, Formalista e Hipocrisia alegam que têm mais de mil anos de “costume” a seu favor (Bunyan, 2009, pp. 39-40). Assim como o episódio precedente, também esse ilustra o mesmo ponto teológico crucial, obsessivamente repetido ao longo de toda a narrativa: qualquer esforço

¹⁶ Para uma exposição concisa da doutrina da predestinação com foco na sua significação “prática”, i.e., no seu papel paradigmático no fomento da forma específica de racionalidade ética característica do protestantismo (“ascetismo intramundano”), cf. WEBER, 2004, pp. 90-117; Minha discussão, nos próximos parágrafos, sobre a teologia e outros aspectos do puritanismo na Inglaterra do século XVII, baseia-se, sobretudo, no trabalho de John Spurr (1998).

para “merecer” ou “conquistar” a salvação, seja por boas ações seja pelo cumprimento de rituais estabelecidos tradicionalmente, está, desde o princípio, condenado ao fracasso. É importante notar que “hipocrisia”, no idioma puritano, não significa necessariamente desonestidade deliberada, mas antes uma certeza equivocada a respeito da eleição (Titlestad, 1995/1996). Muitos dos personagens condenados em *The Pilgrim’s Progress*, como Formalista e Hipocrisia, não são pessoas más, alguns são peregrinos como Cristão e acreditam que estão no caminho certo para o Céu. “Eu tenho vivido de forma decente”, diz Ignorância (*Ignorance*), “eu rezo, jejuo, pago o dízimo e dou esmolas”, mas, ao chegar às Portas da Cidade Celestial, é rejeitado e carregado direto para o Inferno (Bunyan, 2009, p. 120). Há um abismo entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus, que não pode ser superado pelo homem sem a graça de Deus. Esse é o erro fundamental do Sábio Mundano. Sem que proceda da operação do Espírito Santo na alma, uma vida de retidão moral, mesmo se vivida de acordo com os mandamentos de Deus, é vazia: “formalismo”.

A questão fundamental para o puritano era a de se certificar de que o sacrifício de Cristo concernia a ele, de que ele era um dos escolhidos de Deus, um eleito e não um mero formalista ou hipócrita. A rigor, sendo os eternos decretos de Deus insondáveis, era impossível sabê-lo. No entanto, havia certas “marcas e sinais” da eleição a que os puritanos agarravam-se e uma firme convicção era uma delas. Em consequência, acostumavam-se a uma disciplina de criterioso autoexame, buscando ansiosamente por sinais da eleição ou aferrando-se a uma experiência espiritual, uma certeza interior de que se tinha a fé salvadora e se podia contar como um dos poucos felizardos. Quaisquer que fossem os meios, porém – e mesmo que, em última instância, nada a assegurasse –, o efeito visível da eleição era uma “vida santa” de imaculada conduta evangélica.¹⁷ A rejeição das obras e da conduta como *condições* da salvação tinha como contrapartida a sua centralidade para a *comprovação* do estado de graça. A ordem precisa dos fatores era imprescindível.

A experiência da conversão, a experiência de ser arrancado pela misericórdia seletiva de Deus do estado de reprovação, a despeito de – ou, com frequência, contra – o próprio eu (estando a vontade escravizada pelo pecado),

¹⁷ Sobre a noção puritana de “santidade”, cf. SPURR, 1998, p. 184.

estabelecia uma divisão muito marcada, para o cristão renascido, entre o sagrado e o profano, uma tensão entre a consciência regenerada e o “mundo”. Essa tensão se manifestava, por um lado, no senso de pertencer à pequena elite dos “eleitos de Deus”, destinada à vida eterna no céu, por outro, em um movimento para externalizar essa consciência em uma campanha incansável contra o anticristo, a carne e o pecado *neste* mundo. Era indispensável que o eleito manifestasse os frutos da fé salvadora, para admiração e escrutínio de seus semelhantes, para censura dos condenados e, sobretudo, *in majorem Dei gloriam* (para aumentar a glória de Deus). “Santificado” pela graça divina, o cristão regenerado tornava-se um “peregrino”, fundamentalmente apartado desse mundo pecador, e, ao mesmo tempo, um “soldado” cujo dever era reprimir o vício onde quer que ele se encontrasse, de trabalhar para fazer de si e de sua comunidade e nação modelos de indivíduo e sociedade cristãs. É esta dualidade agonística – a dinâmica de “rejeição” e “conquista” do mundo inerente ao “ascetismo intramundano” protestante de que fala Max Weber – que conferia a identidade do “puritanismo” através de todas as suas variações e divisões no século XVII.¹⁸

Durante todo o século XVII, o puritanismo foi associado, por seus adversários, a antigas heresias medievais como o Novatismo, o Donatismo (século III), e o Catarismo (século XI), e o termo “puritano”, aplicado, para propósitos polêmicos, indiferentemente a sectários radicais de tendências anabatistas, místicas, espiritualistas e milenaristas, não se restringindo àqueles que, como Bunyan, professavam a doutrina calvinista ortodoxa.¹⁹ A ideia de “pureza” envolvida no denominativo “puritano” reflete a experiência de uma tensão entre o cristão “puro” e o mundo maculado e o sentido de perigo espiritual envolvido na contemporização. Não à toa, os puritanos eram também, com frequência, acusados de serem “antinomianos”. Derivado do grego, o termo “antinomiano(nismo)” significa, literalmente, “contra a lei” (*anti* + *nomos*). Sua origem remonta à

¹⁸ Cf. WEBER, 2004, pp. 109-110; 1974a, p. 335; 1974b: pp. 373-375.

¹⁹ Empregado originalmente, na década de 1560, contra pequenas congregações que se separaram da igreja elisabetana, “puritanismo” e “puritano” eram termos de opróbio. Jaime I oferece um exemplo da latitude polêmica do termo “puritano”, no século XVII, ao empregá-lo à seita anabatista e mística, de origem alemã, dos “familistas”: “o nome puritano pertence propriamente apenas àquela seita vil entre os anabatistas chamada de Família do Amor; porque eles acreditam serem os únicos puros [...] é principalmente a essa seita em especial que eu me refiro quando falo de puritanos [...], e, secundariamente, com efeito, eu atribuo esse nome aqueles pregadores excitados, de miolo mole (*brainsick*), e seus discípulos e seguidores, que embora se recusem a ser referidos àquela seita, participam dos seus humores” (Jaime I *apud* SPURR, 1998, p. 20).

polêmica entre Lutero e o teólogo reformista alemão Johannes Agricola, que, interpretando livremente o princípio da *sola fide*, defendia, contra o próprio Lutero, a doutrina de que o cristão salvo prescindiria de qualquer tipo de lei ou norma temporal, na medida em que seria diretamente “guiado” pelo Espírito Santo.²⁰ Ainda que essa extrapolação teológica fosse rejeitada por calvinistas ortodoxos, creio que o conceito, de fato, captura um aspecto essencial do *ethos* puritano no século XVII, do qual trataremos na próxima seção.²¹

2.2. **Self-fashioning puritano**

No segundo capítulo de seu *Renaissance Self-Fashioning (The word of God in the age of mechanical reproduction)*, Stephen Greenblatt discute os princípios que teriam orientado a modelagem da identidade dos primeiros protestantes na Inglaterra, com destaque para o caso de William Tyndale, o primeiro tradutor da Bíblia para o inglês. Segundo Greenblatt, a vida de Tyndale foi pautada por um padrão de “rejeições”, desde a rejeição à absorção no corpo da Igreja Católica, com seus sacramentos e ritos comunitários, até a recusa a participar da “teatralidade” da vida social, desempenhando diferentes papéis no “palco do mundo” – um jogo dominado à perfeição por seu arqui-inimigo, Thomas More. Ao passo que a identidade de More equilibrava-se sutilmente entre a participação no corpo visível da Igreja, mediadora da relação com o divino, esteio da unidade e consenso da cristandade, e a representação calculada de diversos papéis (amigo, conselheiro real, advogado, *scholar*, pai etc.), a de Tyndale era marcada pela dupla rejeição à representação e à mediação. Os elementos de fingimento, dissimulação e acomodação envolvidos no jogo social eram-lhe tão odiosos quanto a hipocrisia dos prelados católicos e seus agentes laicos.²² Tyndale ansiava

²⁰ Cf. o verbete “*antinomianism*” da *Oxford Encyclopedia of the Reformation* (doravante, OER).

²¹ Estou usando “*ethos*” no sentido genérico de “modo de ser, temperamento ou disposição” (cf. Aurélio, “etos”) e não no sentido imprimido ao termo por Max Weber, em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*: “um determinado estilo de vida regido por normas e folhado à ética” (2004, pp. 283-4).

²² Um século após a morte de Tyndale, o famoso político puritano William Prynne publicou *Histrio-Mastix: the Players Scourge, or the Actor’s Tragedy* (1633), um vitriólico ataque não apenas ao teatro, mas também quaisquer formas sociais que implicavam artifício (“ vaidades, culturas e dissimulações”), cf. BRYSON, 1998, p. 216.

por uma relação interior e direta com a verdade, sem qualquer mediação ou desvio. Seu *self* era unívoco, inteiramente determinado por uma missão pessoal: a transposição da Escritura para o vernáculo – “seu ego é completamente realizado no trabalho como tradutor” (Greenblatt, 1980, p. 107).

Por meio de Tyndale, Greenblatt chama atenção para o papel central da Bíblia em língua vernácula na modelagem da identidade dos primeiros protestantes. Do mesmo modo que a “carne” distinguia-se do “espírito”, para humanistas católicos como Erasmo e More, a Bíblia era um livro cujo desimportante significado literal distinguia-se do seu significado espiritual, o qual carecia do suplemento oferecido pela tradição hermenêutica da Igreja para se tornar acessível ao cristão. Tyndale, porém, não reconhecia essa distinção semântica e, portanto, tampouco a necessidade de qualquer auxílio, afora a habilidade de ler, para a compreensão da verdade bíblica. Na sua visão, divergências interpretativas seriam apenas o resultado de um esforço perverso de mistificação, pois a verdade seria transparente e acessível a qualquer um que pudesse lê-la. Dessa confiança inquebrantável, derivava a missão de sua existência: traduzir a bíblia para o vernáculo e difundi-la por meio de cópias impressas; nem o ato da tradução nem a sua reprodução mecânica seriam capazes de perverter o significado da mensagem bíblica, pois Deus estaria diretamente presente na letra – daí o título e o argumento do capítulo que contesta a tese clássica de Walter Benjamin acerca da relação entre a reprodutibilidade mecânica e a perda da qualidade espiritual (a “aura”) das obras de arte na modernidade.

Para Tyndale, a bíblia era a palavra divina, uma palavra que falava diretamente ao leitor sem mediação alguma, na solidão interior da sua consciência. “Assim, Tyndale pode falar do homem em uma espécie de isolamento que é inteiramente estranho a More, pode alegar que o juízo singular e desamparado de um homem é suficiente em si mesmo para distinguir o verdadeiro do falso, para encontrar e entender Deus” (Greenblatt, 1980, p. 158). Essa relação direta e íntima com a divindade era o princípio central que orientava a modelagem da identidade dos primeiros protestantes, dando-lhes o ímpeto necessário para os ousados atos de dissensão contra as autoridades eclesiásticas e civis e o consolo para enfrentar os suplícios que inevitavelmente se seguiam a tais atos. O padrão de rejeições que marca a experiência de Tyndale e a univocidade do seu *self* derivavam desse princípio. De Tyndale a Bunyan, dos primeiros mártires

protestantes aos “puritanos” do século XVII, era a relação privilegiada e solitária com a divindade que determinava a existência do cristão, modelava a sua identidade e a punha em uma espécie de tensão permanente com o mundo.

No século XVII, esse princípio foi levado a consequências sociais e políticas revolucionárias, na Inglaterra. É possível interpretar a eclosão da Guerra Civil em 1642 como o ponto culminante do recrudescimento de tensões no interior da igreja nacional, cujo momento crítico se deu na década de 1630, quando o arcebispo William Laud, com o apoio de Carlos I, buscou expurgar a instituição do “puritanismo”.²³ O delicado equilíbrio elisabetano entre uma igreja reformada e as sobrevivências do catolicismo medieval – os “odiosos” resquícios de “superstição papista” contra os quais os puritanos militavam, insurgindo-se, volta e meia, em surtos de violência iconoclasta – foi definitivamente rompido, inclinando-se na direção de Roma. Essa reorientação envolveu, do ponto de vista doutrinário, um distanciamento do calvinismo oficial em favor do arminianismo holandês;²⁴ do ponto de vista eclesiológico, um reforço na hierarquia episcopal; e, do ponto de vista litúrgico, uma ênfase nos aspectos cerimoniais do culto. Um conjunto de elementos considerados ofensivos pelos puritanos e que antes inexistiam ou eram opcionais – o uso da sobrepeliz, a genuflexão e a conformação estrita ao *Livro de Oração Comum* –, tornaram-se compulsórios nos serviços; ao mesmo tempo que práticas e doutrinas por eles estimadas, como a pregação extemporânea e o sabbatismo, foram controladas ou extintas. Aos olhos dos “santos”, tudo indicava que a Igreja e o Rei da Inglaterra, identificado ao próprio Anticristo por certas correntes milenaristas, estavam contra Deus e os seus escolhidos. A conformação ao culto oficial tornou-se insuportável para muitos, que emigraram ou entraram em rota de choque com as autoridades eclesiásticas e monárquicas, alimentando a crise que levou a um conflito deflagrado na década de 1640.

A guerra civil inglesa foi um evento complexo, desencadeado por uma crise que envolveu uma série de articulações importantes relativas a disputas entre os três reinos britânicos e entre a Coroa e o Parlamento inglês, os quais não cabe aqui

²³ Sobre as tensões em laudianos e puritanos nas décadas de 1620 e 30, cf. TYACKE, 1987; e SPURR, 1998, pp. 86-93.

²⁴ Sobre o arminianismo, cf. o verbete homônimo da *Encyclopedia of the Enlightenment* (doravante, EE); e TYACKE, 1987, em relação à Inglaterra.

detalhar. Interessa-me apenas salientar a sua matriz religiosa e a contribuição da “natureza opositiva (*oppositional*)” do puritanismo à sua eclosão.²⁵ Como coloca John Spurr, o puritano é “um indivíduo fundamentalmente em contradição com o mundo, às vezes disposto a seguir as regras ditadas por aqueles no poder, mas sempre pronto a levantar-se contra elas em nome de Deus” (1998, p. 47).

Essa tensão com o mundo manifestava-se também em comportamentos cotidianos, não diretamente subversivos ou revolucionários, porém ressentidos por seus vizinhos como antissociais. O puritanismo era a força por trás das campanhas pela “reforma das maneiras”, um fenômeno comum nas vilas e cidades da Inglaterra elisabetana e jacobita. Verdadeiras cruzadas contra todo tipo de transgressão às leis divinas, essas campanhas atraíam a hostilidade popular contra os puritanos, refletindo-se na imagem satírica do hipócrita, intrometido e estragaprazeres, que pulula em peças e poemas a partir da década de 1570.²⁶ Excluindo-se voluntariamente das festas e atividades comunitárias – salvo do serviço religioso, no qual se destacavam pela assiduidade e fervor –, os puritanos eram conhecidos por sua linguagem peculiar, expurgada de termos pagãos (como os nomes dos meses do calendário) e carregada de biblicismos; pelo tom nasalado e agudo de sua voz; pelos chapéus largos e pontudos e hábitos negros que vestiam; e pela Bíblia, que tinham constantemente à mão. Ainda que fosse apenas um estereótipo, essa imagem capturava um aspecto importante do *ethos* puritano, a necessidade de externar em comportamentos antissociais o senso íntimo da eleição, pois “nenhum homem estará correto em religião e retidão até que pareça estranho ao mundo” (Lamont, 1963, p. 28).

A insociabilidade geral do puritano contrastava, porém, com a intensidade da sua disposição associativa no interior da comunidade religiosa, não mais entendida como “uma espécie de instituto de fideicomissos com fins supraterrêneos, uma instituição que abrangia necessariamente justos e injustos”, e sim “como uma comunidade daqueles que se tornaram *pessoalmente crentes e regenerados*, e só destes” (Weber, 2004, p. 131 – grifos no original); noutras

²⁵ Pocock insiste em caracterizá-la como uma “guerra de religião” (1997, p. 8), e Scott (1990) interpreta-a como uma das três crises do “papismo e do governo arbitrário” que assolam a Inglaterra no século XVII. Para uma visão geral das “causas e curso” da guerra civil a partir de uma perspectiva que envolve os três reinos britânicos, cf. MORRILL, 2001.

²⁶ Sobre os estereótipos literários do puritano, cf. HOLDEN, 1954, SPURR, 1998, pp. 21-22; e BRYSON, 1998, p. 215.

palavras, a igreja entendida como uma “irmandade dos santos”, na qual “somente aqueles que dão provas de sua regeneração ou santificação pessoal deveriam ser acolhidos” (John Owen *apud* Weber, 2004, p. 224). Como o nome “irmandade” sugere, os membros das congregações puritanas viam-se unidos por laços intensos de amor familiar.²⁷ A vida comunitária na casa, em pequenas assembleias ou em congregações mais extensas era um elemento central da experiência puritana. Enquanto minoria em um mundo hostil, os puritanos apoiavam-se de forma prática e, atentos à exortação paulina, contribuía mutuamente para o processo de edificação espiritual que fazia deles as pedras vivas da igreja visível dos crentes e santificados. A comunhão com outros santos contribuía para a certeza subjetiva do estado de graça e fortalecia o cristão na batalha contra o Anticristo e o pecado.

Em *Pilgrim's Progress*, Cristão encontra ajuda e companheirismo em Fiel, martirizado na Vila da Vaidade, e estabelece uma “aliança fraterna”²⁸ (*brotherly covenant*) com Esperançoso (*Hopeful*), que o acompanha até o final da narrativa, atravessando a Porta Estreita ao seu lado. A congregação puritana é representada pelo “Palácio Belo”, ao qual Cristão, já aliviado do fardo e munido do pergaminho que atesta sua eleição, é admitido a meio caminho da Cidade Celestial. A entrada nesse abrigo, construído pelo Senhor da Montanha para o “alívio e segurança dos peregrinos” é guardada por dois leões, postados ali para testar a fé dos que se aproximam (Bunyan, 2009, p. 47). Ao contrário de Timoroso e Desconfiado, que já haviam debandado apavorados, Cristão passa incólume pelos leões e é recebido por uma “austera e bela dama chamada Discrção”. Depois de três dias de descanso, conferências e atividades edificantes na companhia da “família” composta por Discrção, Piedade, Caridade e Prudência, Cristão retoma o seu caminho, porém, agora, guarnecido de uma sólida armadura reluzente e pronto

²⁷ Como atesta Mt 12:50 (“aquele que fizer a vontade de meu Pai que está no céu, esse é meu irmão, irmã e mãe”), desde do início do cristianismo, metáforas relativas ao vínculo familiar foram utilizadas para designar o laço entre os cristãos, cf. McGUIRE, 2010, p. xxvii. A tradução utilizada para as citações bíblicas é a *Bíblia de Jerusalém* (2006).

²⁸ A linguagem jurídico-ritual da “aliança” e do “pacto” era comumente empregada na Europa medieval e da Primeira Modernidade para a expressão de relações de amizade, cf. HASELDINE, 1999. Sobre a figura dos “irmãos jurados” – “*fratres iurati*” (*confederati, foederati, adjurati, conjurati*), “*freres darmes*”, “*sworn*”, “*adoptive*” ou “*wedded brothers*”, cf. o fascinante estudo de Alan Bray (2003) sobre a ética, a linguagem e os rituais de amizade na Europa ocidental.

para enfrentar o demônio Apoliom e os demais perigos que o mundo exterior oferece.²⁹

Separando-se do culto oficial, de seus rituais, cerimônias e hierarquias, as assembleias e congregações puritanas tendiam também a suplantar os demais vínculos sociais – mesmo os poderosos “laços de sangue”. Em contraste com o afeto que nutria por seus novos irmãos em Cristo, Antony Dalaber considerava seu irmão natural (um “papista completo”) como o “mais mortal dos inimigos que já [tivera] em nome do Evangelho” (Greenblatt, 1980, p. 83). Perguntado por Prudência se não pensava de vez em quando no país de onde viera, Cristão responde que sim, mas “com muita vergonha e repulsa (*detestation*)”; caso desejasse, poderia ter retornado à Perdição, mas “agora eu desejo um país melhor; isto é, um país celestial” (Bunyan, 2009, p. 50). Quando Caridade pergunta-lhe sobre sua família, chora e diz que gostaria muito que eles o tivessem acompanhado, no entanto: “minha mulher tinha medo de perder esse mundo e meus filhos eram dados aos tolos prazeres da juventude” (Ibid, p. 51). Irredutíveis às suas advertências e exemplo, foram deixados para trás, abandonados à Perdição. Citando Ezequiel 3:19,³⁰ Caridade reconhece a justeza do procedimento de Cristão: “livrastes tua alma do seu sangue” (Ibid, p. 52). John Dod e Robert Cleaver, autores do popular manual *A Godly Form of Household Government* (1598), aconselhavam seus leitores a confiar apenas em “homens de Deus (*godly men*), pois eles se mostrarão nossos mais constantes amigos; proximidade e vizinhança falharão, aliança e parentesco falharão, mas graça e religião jamais falharão” (*apud* Spurr, 1998, p. 44). Um aviso da assembleia batista de Fenstanton resume o ponto: “agora não há mais ninguém além da igreja e do mundo; se o seu marido não for da igreja, ele deve ser do mundo e, portanto, também um estranho; sendo um estranho, ele irá desviar o seu coração do Senhor” (ibid, p. 201).

Ora, o princípio antinomiano do puritanismo é ainda mais radical. Em última instância, no que diz respeito àquilo que mais importa, a salvação pessoal, todos nos são “estranhos”, até mesmo os “homens de Deus”, os irmãos em Cristo

²⁹ “Whilst Christian is among his godly friends, / Their golden mouths make him sufficient mends / For all his griefs, and when they let him go, / He’s clad with northern steel from top to toe” (BUNYAN, 2009, p. 56).

³⁰ “...se tu advertires o ímpio, mas ele não se arrepender do seu caminho mau, morrerá na sua iniquidade, mas tu terás salvo a tua vida”.

da igreja visível dos regenerados e santificados. O cristão não deve confiar e se apoiar demais em ninguém. Sendo homens e, portanto, criaturas falíveis, é sempre possível que nossos amigos, mesmo os mais próximos e queridos, venham a falhar-nos, especialmente nos momentos mais difíceis de nossas vidas – exatamente como Cristo foi traído e abandonado pelos apóstolos em sua humilhação. Pior: eles podem desviar nosso coração de Deus e do nosso dever. Investir muito de si em relações humanas é um erro e uma ofensa. Àquele de cuja graça depende a vida eterna. É preciso resguardar-se, manter um espaço interior protegido do mundo. No âmago do indivíduo puritano, reina uma solidão quase absoluta, quebrada apenas pela presença divina, pois Ele é o único amigo em quem se pode confiar completamente. Essa é a mensagem que o presbiteriano Richard Baxter pretendeu transmitir, em seu “*The Christians converse with God, or, The insufficiency and uncertainty of human friendship and the improvement of solitude in converse with God with some of the author's breathings after him*”.³¹

2.3. Amizade com o mundo, inimizade com Deus

Com um propósito explicitamente pastoral, *The Christians Converse with God* é uma glosa sobre a passagem do Evangelho de São João na qual Jesus anuncia aos seus discípulos que eles irão abandoná-lo no momento de sua humilhação.³² O que esse episódio ensina, segundo Baxter, é não se fiar demais nos homens: “o homem não é teu esteio: ele não oferece estabilidade que seja própria e independente, que não seja incerta e defectível. Aprende, portanto, a escorar-te somente em Deus e não te apoies demasiadamente ou muito confiantemente no poder de nenhum mortal” (Baxter, 1693, p. 38). Caso seja chamado, todo cristão deve estar preparado para seguir o seu salvador em seu sofrimento, o que implica conformar-se também a esse aspecto da humilhação

³¹ *The Christians converse with God* foi originalmente publicado em *The Divine Life* (1664), junto a outros dois tratados de Baxter. Utilizo, no entanto, a edição independente de 1693. Houve ainda duas outras no século XVIII, em 1761 e 1774.

³² “Eis que chega a hora / – e ela chegou – em que vos dispersareis, cada um para o seu lado, e me deixareis sozinho. / Mas não estou só, / porque o Pai está comigo.” (Jo 16:32).

divina. A mensagem, explica Baxter, “não é que se deva nutrir suspeitas críticas (*ensorious suspicions*) em relação aos amigos particulares”, mas sim manter em vista que “o homem é, em geral, falível e que mesmo os melhores são também egoístas e inconstantes; não sendo surpreendente se os que lhe causarem maior sofrimento forem aqueles de quem se tinha as mais elevadas expectativas” (ibid, p. 37).

Um “amigo”³³, diz Baxter, é, sem dúvida, um bem, e, dentre os amigos, os melhores são os “homens de Deus”. Por suas “preces e conselhos santos, lembrando-nos das coisas eternas e nos incitando ao trabalho da preparação”, i.e., por sua participação no processo de edificação espiritual, eles nos são “preciosos e de utilidade ímpar”; mais do que isso, são uma bênção divina – “Cristo comunica suas mercês por meio deles; e, se é verdade que existem criaturas no mundo que possam ser bênçãos para nós, essas são as pessoas santas, que mais têm Deus em suas vidas e corações” (ibid, p. 34-35). Sendo assim, é importante ter a “comunhão dos santos” em alta estima, e o contrário, “sua subestimação [,] é, no mínimo, o sinal de uma alma em declínio” (ibid, p. 92). No entanto, é preciso ter em mente que mesmo os “homens de Deus” são ainda homens e, “enquanto homens, podem nos abandonar (*forsake*)” (ibid, p. 35). Ademais, posto que os decretos de Deus são misteriosos, é impossível distinguir com precisão absoluta os eleitos dos condenados: “nossos juízos (*understandings*) podem se equivocar e podemos pensar que os santos tenham mais santidade do que, de fato, têm” (Ibid, p. 41).

O risco maior, porém, é aquela tendência mui humana de “misturar um amor egoísta e vulgar (*Selfish Common Love*) àquele que é espiritual e sagrado” (ibid, p. 40-41). Quando amamos um “cristão enquanto cristão”, tendemos não apenas a amá-lo (como é nosso dever), mas a amá-lo em demasia, a amá-lo porque é nosso amigo e nos ama, e não porque assim Deus nos comanda. Levando em consideração apenas nosso interesse especial em um indivíduo particular, independente de sua santidade ou valor aos olhos de Deus, amamos por nossa causa e não por causa de Cristo. Ocorre, porém, que, ao se amar a criatura em

³³ Vale notar que, de acordo com o uso do período, “amigo” e “amizade” estendiam-se praticamente a toda forma de aliança e associação. Como atesta Naomi Tadmor, “na Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, a amizade abrangia um amplo [...] espectro de relações, incluindo relações de parentesco, de convívio, de trabalho e mesmo ligações políticas e de patrocínio” (2001, p. 237).

demasia, ofende-se o Criador, que “é muito cioso de nossos corações quando valorizamos ou amamos demasiadamente qualquer uma de suas criaturas. O que lhes damos imoderadamente e excessivamente é, de uma maneira ou de outra, subtraído a Ele; agindo assim, injuriamo-Lo e, portanto, ofendemo-Lo” (ibid, p. 43).

Nesse ponto, o texto de Baxter converte-se em uma intervenção num dos mais antigos e importantes debates do cristianismo: a relação entre o amor carnal, em sua natureza particular, emocional e recíproca, e o amor espiritual cristão.³⁴ Correndo o risco inevitável de simplificação excessiva, é possível dizer que há duas vertentes interpretativas dessa questão. Há uma vertente ascética rigorista, desenvolvida no monasticismo sob a influência da doutrina estoica e do eremitismo dos chamados “Padres do Deserto”, que, em consonância com uma visão da conversão como implicando um rompimento radical com o mundo, trata as relações sentimentais mundanas como concorrentes e, no limite, antitéticas, aos mandamentos do amor a Deus (supremo) e do amor ao próximo (que tende a assumir um caráter impessoal e desapaixonado). Santo Agostinho é comumente associado a essa vertente por conta da desvalorização que, no Livro IV das Confissões, faz de suas amizades mundanas anteriores à conversão (Agostinho, IV.4-9; 1997, pp. 79-84). No entanto, ao referir a “verdadeira amizade” à pessoa do Cristo ressurreto e ao seu amor atuando através dos amigos – “Só há verdadeira amizade, quando sóis Vós quem enlaça os que Vos estão unidos ‘pela caridade difundida em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’” (IV.4, p. 79) –, Agostinho sugere também uma continuidade entre o amor humano e o amor divino. Essa ideia de continuidade foi desenvolvida em círculos beneditinos e cistercienses, nos séculos XI e XII, na esteira da revalorização do papel da experiência mundana no esquema da salvação, impulsionada pela Reforma Gregoriana e pela revitalização do interesse pela filosofia moral clássica. Menos cética em relação ao valor dos vínculos mundanos na vida cristã, essa outra vertente interpretativa, superando as reservas agostinianas, representou as

³⁴ Há uma vasta bibliografia sobre o tema. Minha exposição a seguir baseia-se principalmente em McGUIRE, 2010; e McEVOY, 1999

amizades humanas tanto como um reflexo quanto como um veículo para a amizade com Deus.³⁵

Ao enfatizar a *fragilitas* dos vínculos humanos e seu caráter concorrente em relação ao vínculo supremo com Deus, a visão de Baxter, e do puritanismo em geral, acerca da amizade pode ser vista como um retorno à visão rigorista dos Padres do Deserto, sintetizada em Tiago 4:4: “todo aquele que quer ser amigo do mundo torna-se inimigo de Deus”. É nesse sentido que Max Weber chama a atenção para o caráter “objetivo-impessoal” assumido pelo mandamento do amor ao próximo no puritanismo: “satisfaz o mandamento do amor ao próximo quem cumpre o mandamento de Deus de aumentar Sua glória”. Sob a pressão psicológica da recusa radical de qualquer tipo de “divinização da criatura”, “a ‘humanidade’ das relações com o ‘próximo’ é, por assim dizer, atrofiada” (2004: p. 210; p. 98-99).

Com efeito, Baxter insiste que devemos dispor nossas afeições e obrigações na ordem apropriada: o que devemos a Deus tem primazia sobre o que devemos às criaturas. Uma ligação excessivamente forte com nossos semelhantes é sempre uma tentação a sermos infiéis ao Criador, podendo nos induzir ao pecado ou fazer com que vacilemos caso sejamos chamados ao martírio. Quando Deus permite que nossos amigos, sobretudo os mais queridos e próximos, nos abandonem, devemos aproveitar a oportunidade para nos fortificar contra as tentações advindas dessas relações e nos regozijar com o fato de que “ainda que todos nos tenham abandonado e nos deixado (no que diz respeito a eles) sozinhos, encontramos-nos longe de estarmos simplesmente sozinhos; pois Deus está conosco.” (Ibid, p. 80). Confiante de que não há companhia melhor do que a divina, Baxter dedica quase cinquenta páginas do tratado defendendo a superioridade da “conversa” (*converse*) com Deus sobre a “conversa” com os homens.³⁶ É bom estarmos sozinhos, pois, assim, encontramos-nos afastados das

³⁵ A expressão teológica mais elaborada e conhecida dessa vertente é o diálogo do abade cisterciense inglês Elredo de Rieval, *De Spirituali Amicitia* (1164-1167), claramente influenciado por Cícero.

³⁶ O termo “*converse*”, do mesmo modo que seu sinônimo de mesma raiz latina, “*conversation*”, é empregado por Baxter, de acordo com o uso corrente na Primeira Modernidade, em um sentido mais amplo do que a mera troca de palavras, indicando intercuro, comércio, convivência, frequência, i.e., “sociabilidade” em geral. Stefano Guazzo emprega o correspondente italiano “*conversazione*” com o mesmo sentido em *La Civile Conversazione* (1574, traduzido para o inglês em 1581, como *Civile Conversation*). Dado que o mesmo processo de restrição semântica operou-

tentações e mais próximos de Deus – “aparta-me de que ou de quem quiseses, e eu poderei estar mais próximo de Ti!” (Ibid, p. 162).

Baxter deixa claro que isso não pode ser uma desculpa para negligenciarmos as relações humanas ou buscarmos voluntariamente uma vida de solidão. É em público que melhor exercemos nosso dever de cristãos, contribuindo para aumentar a glória do Redentor, promovendo o seu reino neste mundo: “retirar-se voluntariamente na solidão, quando Deus não nos ordena ou dirige a ela, não é senão retirar-se do lugar e da obra aos quais Deus nos havia designado e, conseqüentemente, é antes se retirar de Deus do que para Deus” (Ibid, pp. 92-93). Não se trata de substituir completamente a conversação humana pela conversação divina – como em certas correntes do ascetismo monástico medieval –, mas, sim, de subordinar completamente a primeira (esvaziando-a de valor intrínseco) à segunda: “o meu comércio (*business*) com os homens diz respeito a casas, ou terras, ou alimentos, ou trabalho, ou viagens, ou recreação; diz respeito à sociedade e à paz pública; mas o que é tudo isso comparado ao meu comércio com Deus?” (Ibid, pp. 124-125).

Colocando todas as outras relações em segundo plano, a relação com Deus é a mais relevante do ponto de vista daquilo que mais importa, a salvação da alma. Conforme discutimos, de acordo com a soteriologia calvinista, a conduta exterior e as relações humanas não têm valor como meios de “conquista” da salvação, que depende apenas de uma decisão arbitrária de Deus; pior, uma preocupação muito intensa com a conduta e a amizade humana nos afasta de Deus. O caminho da “política carnal”, i.e., da moralidade, legalidade e da civilidade, alerta Bunyan, diverge daquele da Cidade Celestial. Há, evidentemente, uma maneira correta de ordenar o comportamento e as relações pessoais, que é dispô-las segundo os mandamentos de Deus, mas esse ordenamento só terá “sentido” na medida em que proceder, de forma “objetivo-impessoal”, da operação da graça. Um apego excessivo às amizades mundanas é um sinal evidente de que não se pertence à verdadeira igreja dos crentes e regenerados. Deus não deixa espaço no coração dos “santos” para mais ninguém.

se também nas línguas latinas – “*the transference of sense from ‘live with’ to ‘talk with’ is recent in Fr. and English*” (Oxford English Dictionary, OED, “converse”) –, optei por empregar o correspondente português “conversação”, a despeito do arcaísmo. Note-se que “converse” tem também o sentido de “*to hold inward communion, commune with*” (OED, “converse”, 4^a def.).

Não importa que não se deva buscar voluntariamente uma vida solitária. Ao fim e ao cabo, a solidão é uma condição permanente do indivíduo puritano: ele é um peregrino onde quer que esteja, tanto “no ermo (*wilderness*) quanto na cidade” (ibid, p. 156). A imagem do mundo como uma prisão em contraste com a liberdade interior que prefigura a libertação final repete-se por toda parte no texto de Baxter. A vocação pública nada mais é do que a face externa, disciplinada e indiferente, de uma relação que se dá em profundo isolamento interior, nos recessos da consciência. Por isso mesmo, Baxter encerra o seu texto com diretrizes para “obter e conduzir a conversação com Deus, no aperfeiçoamento (*improvement*) da [...] solidão” (ibid, p. 149). Essas diretrizes são exercícios espirituais, cujo propósito é purificar e preparar a consciência, libertando-a das amarras da “carne e da terra”, para acolher esse amigo ciumento, que não tolera nenhuma concorrência.

Lastly, be sure then most narrowly to watch your hearts, that nothing have entertainment there, which is against your Liberty of converse with God. Fill not those Hearts with worldly trash, which are made and new-made to be the dwelling place of God. Desire not the company which would diminish your heavenly acquaintance and correspondency. Be not unfriendly, nor conceited of a self-sufficiency; but yet beware lest under the honest ingenuous title of a friend, a special, faithful, prudent, faithful friend, you should entertain an Idol, or an enemy to your Love of God, or a corival and competitor with your highest friend (Ibid, pp. 159-160).

Essa autoinspeção constante é uma característica do puritano, que deve se esforçar para cumprir o seu dever de cristão no mundo (endireitá-lo para Glória de Deus), sem, porém, deixar-se envolver com o pecado que nele reina, mantendo o seu coração fixo exclusivamente no Senhor e na promessa do Céu. Segundo essa visão, a renúncia da conversação carnal é mais do que compensada pela divina, pois o cristão estará “conversando com aquele Deus, em cuja conversação os mais elevados Anjos encontram sua mais alta felicidade e júbilo” (ibid). Os exercícios espirituais de Baxter têm o propósito de criar um espaço interior que separa o cristão *do* mundo *no* mundo. A tensão com o mundo que marca o *ethos* puritano reflete-se nesse princípio *a*-social, e isso foi decisivo para a maneira pela qual o puritanismo foi antagonizado da Restauração em diante. O reestabelecimento da ordem eclesiástica e civil depois de quase duas décadas de guerra e anarquia

passava por uma defesa da “conversa o” humana, em detrimento da “conversa o” com Deus.

Até aqui, estivemos considerando o puritanismo sob a  tica do seu *ethos*, visto como um modo de ser marcado por uma tensão radical com mundo, decorrente da convic o de uma rela o privilegiada e ótima com a divindade. O próximo capítulo dedicar-se-  a discutir a rea o teológica ao puritanismo que começa a tomar forma, no interior da Igreja Anglicana, na década de 1650. Em particular, considerar-se-  a visão alternativa do protestantismo articulada por um conjunto de clérigos e teol gos liberais conhecidos como “latitudin rios” e as estratégias pol micas empregadas por eles para marginalizar seus adversários radicais durante a Restaurac o. Como forma de fazer uma transi o para o novo tema, marcando o contraste entre as duas visões, esse capítulo conclui-se com um exame do debate travado entre Bunyan e Edward Fowler, considerado um dos representantes do latitudinarismo anglicano.

2.4.

O Desígnio da Cristandade: Bunyan vs. Fowler

Enquanto estava ainda no cárcere, terminando de redigir o *Pilgrim’s Progress*, Bunyan envolveu-se em uma polêmica com o reitor de Northill (condado de Bedford) e futuro bispo de Gloucester, Edward Fowler (1632-1717). Quarenta e dois dias após ter recebido uma edi o de *The Design of Christianity* (1671), tratado de autoria de Fowler, Bunyan publicou uma resposta ponto a ponto em um volume *In-quarto* de 118 páginas que impressiona pela virulência e agudeza argumentativa. *A Defence of the Doctrine of Justification by Faith in Jesus Christ* (1672) acusa Fowler de, contrariando doutrina estabelecida nos Trinta e Nove Artigos da F , idolatrar a “retidão própria do homem” e se alinhar a “Quakers” e “Romanistas”. Irado, Fowler, ou alguém em seu nome, publica uma tréplica, *Dirt Wip’t Off* (1672), desqualificando Bunyan como um antinomiano fanático, ignorante e grosseiro. Na medida em que esse debate explicita a divergência entre o puritanismo e a perspectiva teológica “latitudin ria” que se desenvolve no interior da Igreja Anglicana, será útil indag -lo mais detidamente

como forma de nos acercarmos dessa interpretação alternativa do protestantismo que é chave para se entender a forma particular assumida pelo Iluminismo inglês.

Qual seria, então, o “Desígnio da Cristandade”, na visão do futuro bispo de Gloucester? O prefácio o introduz de maneira vaga, porém polêmica. “O desígnio supremo da vinda de nosso Salvador, e o grande empreendimento da instituição do Cristianismo” foi “o estabelecimento da real retidão e verdadeira santidade no mundo.” (Fowler, 1760 [1671], p. xxxi); e até que “aqueles que se professam discípulos de Cristo se tornem efetivamente conscientes” de que

“the mystery into which they are initiated [...] is entirely composed of such principles as tend thoroughly to instruct mankind in the particulars of that duty to which the law of their nature obliges them [...] we may never hope to outlive nor to see the least abatement of that gross superstition, fanaticism and enthusiasm, or those mad enormities and impious practices, which have now for a very long time sullied [...] the glory of the church of Christ” (Ibid, pp. xxxiii-xxxiv).

Fowler não explicita seus inimigos, não aponta diretamente os responsáveis pelas “desvairadas enormidades e ímpias práticas” que teriam manchado “a glória da Igreja de Cristo” por tanto tempo; no entanto, a referência ao contexto recente e o uso dos termos “superstição, fanatismo e entusiasmo” – que, embora elásticos, tinham, como veremos no capítulo seguinte, sentidos bem conhecidos do público acostumado à polêmica religiosa – permite reconhecer puritanos e sectários radicais. De forma bastante característica, Fowler fecha o prefácio dissimulando o caráter polêmico de seu tratado: afirma não ter a intenção de perturbar o mundo com um novo debate, e que, muito pelo contrário, seu propósito, esclarecendo o verdadeiro “desígnio da cristandade”, é terminar de uma vez por todas com as controvérsias religiosas. A retórica apaziguadora e o tom moderado do *Design of Christianity* bem como seu estilo claro, elegante e erudito, intercalando citações bíblicas e citações de autores clássicos, em grego ou latim, contrastam com o estilo nervoso e apaixonado da apologética de Bunyan, com sua eloquência bíblica rústica e acerba.

Um pouco adiante no texto, Fowler afirma convicto que “a devida atenção e assimilação (*digesting*) deste único princípio” – i.e., que o “mistério” do cristianismo não seria outra coisa senão princípios destinados a instruir a humanidade nos pormenores da “lei da natureza” –, seria o caminho para a introdução de “um melhor estado de coisas, a diminuição e perfeita supressão de

nossos ardores (*heats*) imoderados, a regulação e ordenação de nossas selvagens exorbitâncias, o governo e restrição de nosso extravagante e impetuoso (*heady*) zelo, infundindo em nós um estado de espírito decoroso (*becoming*), pensamentos sóbrios e um bom ânimo (*good spirits*)” (ibid, p. 3 – grifos no original). Esse princípio de consequências tão terapêuticas envolvia, porém, um ataque direto a doutrinas caras aos puritanos e uma interpretação alternativa do significado da encarnação e sacrifício de Cristo que não passaram despercebidos a Bunyan.

Sem fazer qualquer referência ao duplo decreto da predestinação, Fowler assume que o propósito da vinda do Salvador foi a “destruição do pecado em nós, a renovação de nossas naturezas depravadas, o enobrecimento de nossas almas com qualidades virtuosas e disposições e temperamentos divinos e (em uma palavra) nos tornar partícipes de sua santidade” (Ibid). Tal santidade, porém, deveria ser entendida em seu “sentido mais *adequado e elevado*”, i.e.: “não [como] aquela [santidade] que depende de alguma coisa *exterior a nós* ou que se torna nossa por meio de uma mera *aplicação externa* ou que é apenas parcial: mas aquela que *originalmente* se assenta na alma e no espírito e é *uma mistura (complication) e combinação de todas as virtudes*” (Ibid, pp. 4-5 – grifos meus).

Contrariando as doutrinas da depravação inata e da justificação pela “imputação” da retidão de Cristo, essa frase tinha um destino certo. A interpretação jurídica do sacrifício, que remonta a Anselmo de Cantuária, era uma das peças centrais da ortodoxia calvinista.³⁷ Como vimos, ela se baseava na seguinte premissa: a ofensa cometida a Deus pelo Homem através de Adão tornou-o congenitamente conspurcado e, portanto, incapaz de reparar o pecado por sua própria conta. Em sua infinita misericórdia e como único modo de satisfazer a sua perfeita justiça, Deus fez-se carne e a ofereceu em sacrifício, sofrendo na cruz a punição que cabia aos homens. O sacrifício de Cristo, portanto, repara o pecado, mas não o pecado de toda a humanidade, somente daqueles que Lhe aprouve salvar. Os escolhidos para serem beneficiários da graça tornam-se,

³⁷ Sobre a teoria jurídica da salvação de Anselmo e sua reformulação por Lutero e Calvino, cf. BOSSY, 1985, pp. 3-6, 91-95. Embora tenha mantido a analogia legal, a teologia protestante desloca a visão tradicional do sacrifício como uma troca equitativa e objetiva que reconcilia homem e Deus, com base em premissas sociais, por uma interpretação penal punitiva. “*What in Anselm had been an offer of compensation adequate to turn away due vengeance and restore amicable relations between offended God and offending man was taken by Luther as a submission to the punishment required by a criminal offence of public character*” (Ibid, p. 93).

então, “justificados” aos olhos de Deus, não por sua própria obra e capacidade, mas porque Cristo lhes “imputa” a sua “retidão”. Uma vez justificado, o Espírito Santo passa a atuar na alma do eleito, “santificando” a sua vida. Assim, nas palavras de Bunyan: “a santidade e a retidão, mesmo a santidade interna que há nos santos, não é outra senão aquela que reside na pessoa do Filho de Deus no céu” (Bunyan, 1862 [1672], p. 19).

Ora, está claro que não é à santidade puritana – “que depende de alguma coisa exterior a nós ou que se torna nossa por meio de uma mera aplicação externa” – que Fowler se refere, mas a uma santidade que se assenta “originalmente” na alma. Para descrevê-la, Fowler fala em “virtude”, “enobrecimento”, “disposição” e “temperamento”, empregando um vocabulário estranho àquele (exclusivamente jurídico e bíblico) utilizado pelos puritanos e caracterizado por Bunyan como “pagão” (*pagan* ou *heathnish*). A divergência se torna ainda mais evidente e profunda nas duas definições extensas da “verdadeira santidade” oferecidas por Fowler:

“It is so sound and healthful a complexion of soul [...]; by the force and power whereof, a man is enabled to behave himself as becometh a creature endued with a principle of reason; keeps his supreme faculty in its throne, brings into due subjection all his inferior ones, his sensual imagination, his brutish passions and affections. It is the purity of the human heart, engaging those in whom it resides, to demean themselves suitably to that state in which God has placed them, and not to act unbecomingly in any condition, circumstance, or relation. It is a divine or God-like nature, causing an hearty approbation of, and an affectionate compliance with the eternal laws of righteousness; and a behaviour agreeable to the essential and immutable differences of good and evil” (Fowler, 1760 [1671], p. 5).

“It is such a disposition and temper of the inward man, as powerfully inclines it carefully to regard and attend to, affectionately to embrace and adhere to, to be actuated by, and under the government of, all those good practical principles that are made known either by revelation, nature, or the use of reason” (Ibid, p. 9).

Diante dessas definições, reconhecemos um discurso e uma doutrina muito diversos daqueles que estivemos discutindo até aqui. Fowler não fala na natureza corrompida da criatura e na vontade escravizada pelo pecado, mas na “pureza do coração humano”, em “natureza deiforme” e em “razão”, sem fazer distinção entre o seu “uso”, a “revelação” e a “natureza”; não fala na soberania absoluta de Deus nem em seus decretos insondáveis nem na justificação pela imputação da retidão, mas nas “leis eternas da retidão” ou “diferenças essenciais e imutáveis entre o bem e o mal”, em “bons princípios práticos” e em “leis morais divinas”, que

“foram primeiro escritas nos corações dos homens, originalmente diretrizes da natureza humana ou deduções e conclusões necessárias dessas”, análogas aos “primeiros princípios” da matemática e da metafísica, i.e., verdades autoevidentes e indemonstráveis (Ibid, p. 6), às quais, supõe-se, até mesmo Deus se submete. Tampouco fala em martírio ou em seguir o caminho da cruz, mas na obrigação dos cristãos de se “comportarem de forma adequada àquele estado no qual Deus os situou, e não agirem de forma inapropriada sob nenhuma condição, circunstância ou relação”.

Da perspectiva de Bunyan, tudo isso não passava de palavreado tolo e sua resposta cortante é uma reafirmação da doutrina calvinista ortodoxa. Os princípios propagados por Fowler são da ordem da criatura e não de Deus: “você se contenta apenas em permanecer nos confins da natureza humana, dos atos da razão, dos homens ou criaturas, em seus princípios naturais, supostamente puros” (Bunyan 1862 [1672], pp. 8-9). Contrariando o que dizem as Escrituras, as palavras de Fowler “supõem que está no compasso do poder da alma de um homem sempre manter o pecado apartado de si e, portanto, também a culpa fora da consciência” (ibid, p. 7). No entanto, “não existe tal coisa como a pureza da nossa natureza, abstraída e distinta da poluição pecaminosa que reside em nós” (ibid, p. 6). A verdadeira retidão cristã, que é “depositada em nós, não é a pureza da natureza humana, mas do próprio Espírito Santo”, por meio do qual “o cristão é qualificado com princípios, não naturais, mas espirituais, tais como fé, esperança, alegria, paz etc.” (Ibid, p. 9). Aquele que não detiver tais princípios espirituais, “embora seja uma criatura, possuidora das diretrizes da natureza humana e, de fato, também as siga, ainda assim ele não [será] de Cristo” (Ibid, p. 9).

Segundo Bunyan, três elementos são essenciais à “santidade evangélica interior”: o “Espírito Santo”, “fé em Cristo” e “um novo coração e um novo espírito”; e nenhum deles pode ser obtido segundo a recomendação de Fowler, “que consiste apenas em princípios da natureza, desdobrando-se em atos de civilidade e moralidade” (ibid: 14). Astutamente, Bunyan explora as implicações pagãs e heréticas da doutrina do *The Design of Christianity*: a santidade a que Fowler se refere “não é outra senão aquela que é comum a todos os homens na terra”. Desse modo: “a excelência sobre a qual você discursou é não outra senão a excelência e bondade que é deste mundo [...], comum a gentios, pagãos, turcos e infiéis” (Ibid, p. 11).

Os princípios defendidos por Fowler como o “desígnio da cristandade” eram, na interpretação de Bunyan, incompatíveis com o desígnio de Cristo e do seu Evangelho. Da mesma forma que a personagem de *Pilgrim’s Progress* (o Sr. Sábio Mundano), Fowler, com sua doutrina carnal, estaria levando os peregrinos a desviarem-se do caminho da Cidade Celestial na direção da Vila da Moralidade, subtraindo-os do amplexo libertador da Palavra do Senhor para colocá-los sob o jugo da impostura e hipocrisia do Sr. Legalidade e de seu filho Civilidade. “Há a retidão dos homens e a há a retidão de Deus” (Ibid, p. 11), afirma Bunyan: a primeira não nos “justifica” porque é uma mera retidão “da lei moral”, que é “modelada por nós, ao caminhar na lei”; a “retidão que nos salva da ira de Deus” é outra, ela “não se encontra nos homens, nem na lei, mas Nele e Nele apenas, que é maior e também isento da lei (*without the law*)” (ibid, pp. 12-13). A doutrina defendida por Fowler mantém os homens na esfera da “antiga aliança, que engendra a escravidão e conserva os seus ismaéis para sempre sob a maldição”, mas “nenhum novo coração advém da lei” (Ibid, p. 16). Com sua retórica e princípios pagãos, Fowler, na visão de Bunyan, não passava de um “formalista”.

De forma consistente e caracteristicamente puritana, a *Defense* insiste na separação entre o sagrado – aquilo que é espiritual, divino e cristão – e o profano – aquilo que é natural, humano e pagão. Ao contrário de Fowler, Bunyan não via nenhuma possibilidade de articulação entre uma santidade que é fruto da graça divina e da atuação do Espírito Santo na alma e uma santidade obtida pela restauração das faculdades naturais e pela imitação de Cristo. A divergência entre essas duas visões refletia-se em concepções diametralmente distintas do significado e função da vinda de Jesus Cristo. Perigosamente flertando com o “socinianismo” – a “heresia” protestante que questionava a divindade de Cristo, vendo-o não como o salvador, por sua morte, mas como o professor de uma doutrina moral –, Fowler apresenta a “vida toda [de Cristo]” como

“...one continued lecture of the most excellent morals, the most sublime and exact virtue. For instance; he was a person of the greatest freedom, affability, and courtesy; there was nothing in his conversation that was at all austere, crabbed, or unpleasant. Though he was always serious, yet he was never sour, sullenly grave, morose or cynical; but of a marvelously conversable, sociable, and benign temper” (Fowler, 1760 [1671], p. 34).

Fazendo “da vida e do comportamento (*conversation*)”³⁸ de Cristo modelos de moralidade e boas maneiras, Fowler adicionava insulto à injúria, “convertendo”, para o horror de Bunyan, “o Senhor da vida e da glória, em vez de Salvador, pelo seu sangue, em instrutor e mestre de escola” (Bunyan 1862 [1672], p. 43). Ao contrário do que poderia pensar Fowler, diz Bunyan:

“Christ Jesus did never set himself forth for an example, that by imitating his steps in morals should obtain justification with God [...] for this would be to overthrow, and utterly abolish the work which himself came into the world to accomplish, which was not to be our example, that we by treading his steps might have remission of sins, but that through the faith of him, through faith in his blood, we might be reconciled to God” (Ibid, p. 66).

A disputa era sobre o significado da mensagem cristã, mas as linguagens e perspectivas adotadas eram radicalmente díspares, a ponto do debate resultar em um diálogo de surdos. Na tréplica a Bunyan, *Dirt Wip’t Off*, a distinção essencial ao argumento de *A Defense*, é caracteristicamente tratada como algo desimportante, uma mera questão terminológica: “que diferença há entre [um novo coração e um novo espírito] e a pureza da natureza, e uma perfeita compleição de alma e uma natureza divina ou deiforme? Não sabem todos que essas são apenas expressões variadas de uma mesma coisa?” (1672, p. 33). Para um cristão justificado, um escolhido de Deus, a resposta era um sonoro “não”, pois dessa diferença dependia sua vida ou morte eterna. Essa diferença distinguia o dos réprobos, os formalistas, os mundanos, os pagãos, i.e., os excluídos da Cidade Celestial.

O debate entre Bunyan e Fowler pode ser lido como uma reencenação do debate entre Santo Agostinho e Pelágio, no século IV, com uma diferença importante: dessa vez, o curso dos eventos favoreceu o “herege”, pois foi a interpretação de Fowler que acabou prevalecendo a partir do final do século XVII, relegando a de Bunyan a uma posição marginal, embora jamais silenciada.³⁹ Se o

³⁸ “Conversation”, neste contexto, tem como sentido principal, “*manner of conducting oneself in the world or in society; behaviour, mode or course of life*” (cf. OED, “Conversation”, 6a definição).

³⁹ O debate entre Agostinho e Pelágio opôs concepções distintas de “graça”, “natureza humana” e “liberdade” e do seu papel no processo de justificação, santificação e salvação. Contra Agostinho, Pelágio defendia que a salvação ou danação dependiam não de um ato arbitrário de Deus, mas das escolhas livres de seres humanos racionais e responsáveis. Esse debate foi retomado durante a Reforma, cf. OER, “*Pelagianism*”.

Sr. Sábio Mundano não era uma caricatura do futuro bispo de Gloucester, ele certamente era uma caricatura do ponto de vista teológico que ele representava: o latitudinarismo. O *ethos* de “civilidade” que ele favorecia convinha aos interesses da ordem que se instituía. Vejamos, então, de maneira mais aprofundada, em que consistia essa outra interpretação da cristandade protestante e de que maneira ela favoreceu a emergência de uma ideologia iluminista – nos termos de um de seus mais perspicazes comentadores – “conservadora e clerical” (Pocock, 1985a).