



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Andrey José Taffner Fraga

Ecos de Genebra no federalismo estadunidense: um estudo sobre as
contribuições calvinistas para o surgimento do sistema federalista a partir de
componentes religiosos das comunidades puritanas inglesas na América do Norte
(1620-1787)

Florianópolis – SC

2025

Andrey José Taffner Fraga

Ecos de Genebra no federalismo estadunidense: um estudo sobre as contribuições calvinistas para o surgimento do sistema federalista a partir de componentes religiosos das comunidades puritanas inglesas na América do Norte (1620-1787)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa

Florianópolis – SC

2025

Fraga, Andrey José Taffner

Ecos de Genebra no federalismo estadunidense : um estudo sobre as contribuições calvinistas para o surgimento do sistema federalista a partir de componentes religiosos das comunidades puritanas inglesas na América do Norte (1620-1787) / Andrey José Taffner Fraga ; orientador, Caetano Dias Corrêa, 2025.

203 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Direito. 2. federalismo; calvinismo; puritanismo; teologia federal; covenant. I. Corrêa, Caetano Dias. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Andrey José Taffner Fraga

Ecos de Genebra no federalismo estadunidense: um estudo sobre as contribuições calvinistas para o surgimento do sistema federalista a partir de componentes religiosos das comunidades puritanas inglesas na América do Norte (1620-1787)

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 05/12/2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Fernando Rey Martínez
Universidade de Valladolid

Prof. Dr. Márcio Henrique Pereira Ponzilacqua
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer
Universidade do Extremo Sul Catarinense

Prof. Dr. Arno Dal Ri Júnior
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Direito.



Documento assinado digitalmente
Doris Ghilardi
Data: 22/12/2025 15:22:00-0300
CPF: ***.330.739-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito



Documento assinado digitalmente
Caetano Dias Correa
Data: 19/12/2025 14:13:33-0300
CPF: ***.784.407-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa
Orientador
Florianópolis, 2025.

À minha filha, Angela, e à minha esposa, Daniela.

AGRADECIMENTOS

Em primeiríssimo lugar, dirijo os mais afetuosos agradecimentos à família, pela inesgotável paciência ao longo do desenvolvimento deste trabalho. Uma pesquisa como a presente somente é possível com um verdadeiro trabalho em equipe, no qual todos os familiares desempenham um papel importante. Agradeço à minha filha, Angela, pela compreensão ao longo desta pesquisa que, aos olhos de uma criança, que ouve o pai falar dela desde a tenra idade, poderia parecer interminável, e à minha esposa, Daniela, não só pela compreensão, mas pelo apoio, inclusive emocional, sem o qual este trabalho não teria sido concluído. Agradeço aos meus pais, Marisa e José, aos avós, Cecília e Olivio, aos avós *in memoriam*, Geni e Ormano, assim como ao meu irmão, Renan, às tias, Maria Isabel e Márcia, pois todos/as eles/elas, em algum momento, e cada um a seu modo, tiveram um papel decisivo para que esse trabalho pudesse ser desenvolvido.

Registro um agradecimento muito especial ao orientador, professor Caetano, que foi muito além de seu papel acadêmico, tornando-se um verdadeiro incentivador ao longo de toda a jornada, abrindo caminhos e possibilidades junto a universidades estrangeiras, sem as quais o presente trabalho teria seu alcance bastante diminuído. Ademais, agradeço ao prof. Caetano por transmitir a sua visão sobre a construção do ordenamento jurídico, que acarretaram transformações decisivas (e irreversíveis) na visão de mundo deste pesquisador.

Também agradeço muito efusivamente aos professores e pesquisadores das universidades visitadas, muito necessárias para a conclusão deste trabalho. Agradeço ao prof. Fernando Rey Martínez, pela recepção junto à Universidad de Valladolid (Espanha), assim como a toda a equipe do Institut du Fédéralisme da Université de Fribourg (Suíça), por franquear acesso a material inestimável à presente pesquisa. Da mesma forma, agradeço ao prof. Matthew Mirow, da Florida International University, ao prof. John Witte Jr., da Emory University e ao prof. Robert Cottrol, da George Washington University, e respectivas equipes de bibliotecários/as, pelo apoio e acesso a fontes importantíssimas, que muito enriqueceram esta tese. Ainda neste sentido, um agradecimento à equipe de apoio da Biblioteca do Congresso dos EUA (Library of Congress).

Por fim, um agradecimento a todos/as os/as colegas, pesquisadores/as, professores/as e funcionários/as do Programa de Pós-Graduação em Direito da

Universidade Federal de Santa Catarina, pois sem esta grande rede, os trabalhos seriam muito mais restritos e com muito menor alcance.

Acredito piamente – e escrevi muitas vezes nos últimos tempos, tornando-me quase monótono – que um dos papéis, e certamente não o último, do historiador do direito junto ao operador do direito positivo seja o de servir como sua consciência crítica, revelando como complexo o que na sua visão unilinear poderia parecer simples, rompendo as suas convicções acríticas, relativizando certezas consideradas absolutas, insinuando dúvidas sobre lugares comuns recebidos sem uma adequada confirmação cultural. O historiador também pode esconder-se no outro papel, o de erudito conhecedor do passado próximo e remoto. Papel que não hesito em considerar – em relação ao primeiro – nobre, mas menor e, no fundo, ao qual se pode renunciar.

(Grossi, 2007, p. 13)

RESUMO

A presente tese, voltada à historiografia jurídica, estudará as contribuições calvinistas para o surgimento do sistema federalista. Com efeito, costuma-se analisar as teorias federalistas a partir de determinados filósofos contratualistas, ou a partir tão somente da Constituição dos EUA. Todavia, uma revisão bibliográfica mais detalhada aponta para um significativo impacto da teologia calvinista em relação ao constitucionalismo estadunidense e sobre o sistema federalista. Assim, com o aprofundamento de pesquisas no tema, enxergou-se a possibilidade de uma maior compreensão das intersecções entre direito e religião e, a partir desta chave de leitura, compreender os influxos de conceitos religiosos sobre determinados institutos jurídicos, como é o caso do federalismo. O objetivo principal desta pesquisa é compreender o impacto da teologia calvinista, especialmente a partir da releitura puritana da teologia federal (teologia do *covenant*), em relação ao surgimento do federalismo. Os objetivos específicos incluem: o estudo das possibilidades de compreensão do fenômeno jurídico a partir de intersecções entre direito e religião, o estudo das consequências da reforma protestante para o âmbito jurídico, partindo-se da patrística, perpassando a escolástica para, então, compreender a ruptura protestante suas consequências jurídicas. Nesta esteira, prossegue-se o estudo especificamente em relação ao calvinismo como movimento de institucionalização dos marcos da reforma, suas consequências jurídicas, especialmente no que se refere à teologia federal e sua aplicação prática (pela primeira vez sistematizada por Althusius). Na sequência, estuda-se o movimento puritano e a ordem social e jurídica por ele criada no continente americano a partir da releitura por eles efetuada da teologia federal e, por fim, serão estudadas especificamente as contribuições calvinistas no constitucionalismo estadunidense e no surgimento do sistema federalista. Neste sentido, a pergunta de pesquisa a guiar o presente trabalho é: de que forma a teologia calvinista, promovida pelas primeiras comunidades puritanas inglesas no território que viria a formar os EUA, impactou na criação do sistema federalista expresso na Constituição estadunidense? Através da técnica de pesquisa bibliográfica e de métodos próprios da historiografia jurídica, este trabalho validou a hipótese, no sentido de que o federalismo desenvolvido nos EUA pode ser compreendido também (ainda que não exclusivamente) a partir de um componente eminentemente religioso, qual seja, a institucionalização promovida pelos imigrantes puritanos que, imbuídos da doutrina calvinista, especialmente da teologia federal, passaram a sistematizar um modo de organização social na qual o “sagrado selvagem” oriundo da reforma protestante na Europa pudesse ser regulamentado, institucionalizado, e aplicado como modo de vida, sendo o último passo neste movimento de institucionalização realizado no continente americano, quando os puritanos puderam constituir núcleos e sociedades a partir de uma organização de alianças, de pactos, o que refletiu nas cartas políticas posteriores e na própria Constituição. A presente pesquisa, além do interesse de cunho historiográfico, também se reveste de importância na medida em que joga luzes sobre aspectos pouco conhecidos no que se refere ao surgimento do sistema federalista, amplamente utilizado em diversos países do mundo, inclusive no Brasil, sendo tal conhecimento relevante inclusive para a compreensão das dificuldades de tradução de tal sistema para locais onde seu surgimento não ocorreu de maneira orgânica.

Palavras-chave: federalismo; calvinismo; puritanismo; teologia federal; *covenant*.

ABSTRACT

The present thesis, focused on legal historiography, examines the Calvinist contributions to the emergence of the federalist system. In general, federalist theories are often analyzed from the standpoint of certain contractualist philosophers or solely from the perspective of the United States Constitution. However, a more detailed bibliographical review reveals a significant impact of Calvinist theology on both American constitutionalism and the federalist system. Thus, as research on the topic deepened, it became possible to achieve a broader understanding of the intersections between law and religion and, from this interpretative framework, to comprehend the influence of religious concepts on specific legal institutions, such as federalism. The primary objective of this research is to understand the impact of Calvinist theology - particularly through the Puritan reinterpretation of federal theology (the theology of the covenant) - on the emergence of federalism. The specific objectives include: studying the possibilities of understanding the legal phenomenon through the intersections between law and religion; examining the consequences of the Protestant Reformation for the legal sphere, beginning with the Patristic tradition, progressing through Scholasticism, and finally addressing the Protestant rupture and its legal consequences. In this context, the study proceeds specifically with regard to Calvinism as a movement that institutionalized the foundations of the Reformation and its legal consequences, especially concerning federal theology and its practical application (for the first time systematized by Johannes Althusius). Subsequently, attention is given to the Puritan movement and the social and legal order established by it in the American continent, based on their reinterpretation of federal theology. Finally, the research analyzes the specific Calvinist contributions to American constitutionalism and the rise of the federalist system. In this sense, the guiding research question of this study is: in what way did Calvinist theology, as promoted by the first English Puritan communities in the territory that would become the United States, influence the creation of the federalist system expressed in the U.S. Constitution? Through the technique of bibliographic research and the application of methods specific to legal historiography, the present study has validated the hypothesis that federalism as developed in the United States can also be understood (though not exclusively) from an eminently religious standpoint, namely, through the institutionalization carried out by Puritan immigrants, who, imbued with Calvinist doctrine, particularly with federal theology, began to systematize a mode of social organization in which the “wild sacred” emerging from the Protestant Reformation in Europe could be regulated, institutionalized, and applied as a way of life. The culmination of this process of institutionalization occurred on the American continent, where the Puritans established communities and societies based on covenants and compacts, which were later reflected in political charters and, ultimately, in the Constitution itself. Beyond its historiographical relevance, this research is also significant in shedding light on lesser-known aspects regarding the emergence of the federalist system - widely adopted in several countries around the world, including Brazil. Such knowledge is crucial to understanding the challenges involved in translating this system to contexts where its development did not occur organically.

Keywords: federalism; Calvinism; puritanism; federal theology; covenant.

RÉSUMÉ

La présente thèse, consacrée à l'historiographie juridique, étudie les contributions calvinistes à l'émergence du système fédéraliste. En effet, les théories du fédéralisme sont généralement analysées à partir de certains philosophes contractualistes ou uniquement à partir de la Constitution des États-Unis. Toutefois, une revue bibliographique plus approfondie met en évidence l'influence significative de la théologie calviniste tant sur le constitutionnalisme américain que sur le système fédéraliste. Ainsi, à mesure que les recherches sur le sujet se sont intensifiées, il est devenu possible de mieux comprendre les intersections entre le droit et la religion et, à partir de cette clé de lecture, de saisir l'influence des concepts religieux sur certains instituts juridiques, tel que le fédéralisme. L'objectif principal de cette recherche est de comprendre l'impact de la théologie calviniste, notamment à travers la relecture puritaine de la théologie fédérale (théologie de l'alliance), sur la naissance du fédéralisme. Les objectifs spécifiques incluent: l'étude des possibilités d'interprétation du phénomène juridique à partir des intersections entre droit et religion; l'analyse des conséquences de la Réforme protestante sur le domaine juridique, en partant de la patristique, en passant par la scolastique, pour enfin comprendre la rupture protestante et ses répercussions juridiques. Dans cette perspective, l'étude s'attache plus particulièrement au calvinisme en tant que mouvement d'institutionnalisation des fondements de la Réforme et à ses conséquences juridiques, notamment en ce qui concerne la théologie fédérale et son application pratique (systématisée pour la première fois par Johannes Althusius). Ensuite, l'attention se porte sur le mouvement puritain et sur l'ordre social et juridique qu'il a instauré sur le continent américain à partir de leur relecture de la théologie fédérale. Enfin, la recherche se consacre à l'analyse des contributions calvinistes au constitutionnalisme américain et à l'émergence du système fédéraliste. Dans cette optique, la question de recherche qui guide ce travail est la suivante: de quelle manière la théologie calviniste, promue par les premières communautés puritaines anglaises établies sur le territoire qui allait devenir les États-Unis, a-t-elle influencé la création du système fédéraliste exprimé dans la Constitution américaine? Au moyen de la recherche bibliographique et de l'application de méthodes propres à l'historiographie juridique, la présente étude a validé l'hypothèse selon laquelle le fédéralisme développé aux États-Unis peut également être compris (bien que non exclusivement) à partir d'un fondement éminemment religieux, à savoir l'institutionnalisation opérée par les immigrants puritains qui, imprégnés de la doctrine du calvinisme, en particulier de la théologie fédérale, ont cherché à systématiser un mode d'organisation sociale dans lequel le "sacré Sauvage" issu de la Réforme protestante en Europe pouvait être régulé, institutionnalisé et appliqué comme mode de vie. La dernière étape de ce processus d'institutionnalisation s'est réalisée sur le continent américain, lorsque les puritains ont pu fonder des communautés et des sociétés fondées sur des alliances et des pactes, ce qui s'est reflété ultérieurement dans les chartes politiques et dans la Constitution elle-même. Outre son intérêt historiographique, cette recherche revêt également une importance particulière en ce qu'elle éclaire des aspects peu connus relatifs à la genèse du système fédéraliste, largement adopté dans de nombreux pays du monde, y compris au Brésil. Une telle connaissance est essentielle pour comprendre les difficultés de transposition de ce système dans des contextes où son développement ne s'est pas produit de manière organique.

Mots-clés: fédéralisme; calvinisme; puritanisme; théologie fédérale; *covenant*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 DIREITO E RELIGIÃO: PREMISSAS E METODOLOGIA DE PESQUISA	19
2.1 DIREITO E RELIGIÃO, UMA APROXIMAÇÃO NECESSÁRIA	19
2.2 A SECULARIZAÇÃO COMO CHAVE DE LEITURA PARA COMPREENSÃO DE FENÔMENOS JURÍDICOS	25
2.3 DO DIREITO PLURAL AO DIREITO MODERNO	34
2.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS	39
3 A PASSAGEM DO CATOLICISMO AO PROTESTANTISMO NA FORMAÇÃO DO DIREITO MODERNO	44
3.1 A PATRÍSTICA E A TEOLOGIA EM SANTO AGOSTINHO	44
3.2 SANTO TOMAS DE AQUINO E A ESCOLÁSTICA	50
3.3 O NOMINALISMO E O ROMPIMENTO COM O TOMISMO A PARTIR DE MARSÍLIO DE PÁDUA E GUILHERME DE OCKHAM	57
3.4 LUTERO E A RUPTURA PROTESTANTE	64
4 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E JURÍDICA EM CALVINO	70
4.1 JOÃO CALVINO E A REFORMA EM GENEBRA	70
4.2 A TEOLOGIA FEDERAL A PARTIR DE CALVINO	76
4.3 O DIREITO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL EM CALVINO	82
4.4 O FEDERALISMO NA DOCTRINA DE JOHANNES ALTHUSIUS	87
5 OS PURITANOS E A ORGANIZAÇÃO JURÍDICA NA AMÉRICA DO NORTE....	96
5.1 O MOVIMENTO PROTESTANTE NA INGLATERRA	96
5.2 OS PURITANOS E A SUA BASE TEOLÓGICA CALVINISTA	99
5.3 A IMIGRAÇÃO E A OCUPAÇÃO DE TERRITÓRIOS NA AMÉRICA DO NORTE: UM EXPERIMENTO DE TEOLOGIA APLICADA NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL E JURÍDICA	116
5.4 ORGANIZAÇÃO SOCIOJURÍDICA DAS COLÔNIAS PURITANAS	126
6 O FEDERALISMO NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA	136
6.1 AS TEORIAS E AS IDEIAS FEDERALISTAS	136
6.2 O COVENANT NA ORGANIZAÇÃO JURÍDICA E SOCIAL DOS EUA	147
6.3 DO COVENANT À CONSTITUIÇÃO	161
6.4 OS IMPACTOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO PURITANA/CALVINISTA DO MOVIMENTO REFORMISTA EM RELAÇÃO AO SURGIMENTO DO FEDERALISMO	183
7 CONCLUSÃO	189
REFERÊNCIAS	193

1 INTRODUÇÃO

O sistema federalista é uma das formas de organização de Estado mais utilizadas no mundo, sendo aplicada inclusive no Brasil. Em que pesem as experiências históricas anteriores de organizações estatais descentralizadas e mesmo com fundamentos hoje lidos como federalistas, foi nos Estados Unidos da América que se desenvolveu o formato do sistema que seria, posteriormente, adotado por diversos outros países do mundo. Costuma-se analisar o seu surgimento a partir de teorias contratualistas ou da promulgação da Constituição dos EUA, porém, uma revisão bibliográfica mais apurada demonstra que referido instituto encontra suas bases também na organização social e eclesial das primeiras colônias puritanas (de orientação calvinista) naqueles territórios. Ante este cenário, a pergunta a guiar a presente pesquisa é: de que forma a teologia calvinista, promovida pelas primeiras comunidades puritanas inglesas no território que viria a formar os EUA, impactou na criação do sistema federalista expresso na Constituição estadunidense?

A hipótese preliminar é no sentido de que o federalismo pode ser compreendido a partir de um componente religioso, no caso, a partir da aplicação, por parte das comunidades puritanas, no território que viria a formar os EUA, de uma organização eclesial e social baseada na chamada teologia federal (*covenant*), que, na prática, significava uma organização eclesial e social com núcleos autônomos que coexistiam com instâncias que detinham poderes para tomar decisões coletivas, sem que isso significasse ingerência nas competências locais. Essa forma de organização seria, na hipótese preliminar, consequência da institucionalização das rupturas decorrentes da reforma protestante no continente europeu e, mais especificamente para o caso puritano, seria consequência da institucionalização de um modo de vida baseado em igrejas independentes de uma hierarquia centralizadora.

Pode ocorrer de o leitor ser induzido a pensar que a presente pesquisa parte de uma associação direta em federalismo e teologia calvinista. Não é este o escopo. O objetivo central desta pesquisa é, perpassando o histórico da formação do pensamento jurídico moderno, estudar os impactos dos institutos religiosos derivados do calvinismo na forma de organização social e jurídica das comunidades puritanas no continente americano, e como essa forma de organização impactou no surgimento do sistema federalista. Mais especificamente, objetiva-se estudar as intersecções

entre o Direito e a religião, a metodologia e as possibilidades de compreensão do fenômeno jurídico a partir de conceitos próprios do cabedal teórico religioso. Na sequência, será estudado o caminho de formação do Direito moderno, partindo-se da patrística, perpassando a escolástica e verificando, por fim, a ruptura da reforma protestante e as consequências para o surgimento do positivismo jurídico. Nesta esteira, em seguida, será analisada a institucionalização realizada por Calvino com suas consequências jurídicas, especialmente para a teologia federal (teologia do *covenant*). Depois, serão estudados o movimento denominado puritano, sua base calvinista e a construção social e eclesial por ele desenvolvida no continente americano. Por fim, objetiva-se estudar a possibilidade de compreensão do fenômeno do federalismo nos EUA a partir de um componente religioso, no caso, a institucionalização promovida pelas comunidades puritanas das rupturas reformistas.

Para alcançar tais objetivos, o trabalho será estruturado da seguinte forma: o primeiro capítulo estudará as possibilidades de compreensão do fenômeno jurídico a partir de conceitos religiosos, descrevendo-se a metodologia que será utilizada para esse intento. Também serão revisitados alguns dos principais autores que se debruçaram sobre o fenômeno da secularização e das transformações ocorridas no mundo jurídico a partir da modernidade. Com o intuito de compreender a ruptura causada pela reforma protestante e suas consequências jurídicas, o segundo capítulo estudará a “trajetória” percorrida pelas noções jurídicas na Europa medieval, perpassando os conceitos jurídicos na patrística, na escolástica e, por fim, nas transformações trazidas pelo nominalismo, que seriam amplamente utilizadas pelos reformadores em seu “retorno ao cristianismo primitivo”.

O terceiro capítulo, por sua vez, irá se debruçar especificamente sobre a obra de João Calvino. Com efeito, após a ruptura protestante, caberia a Calvino ser um de seus principais doutrinadores, sistematizando não só os conceitos religiosos decorrentes da reforma, mas também conceitos gerais de organização social e, como não poderia deixar de ser, jurídicos. Assim, em tal capítulo será estudada a obra de João Calvino e as releituras de sua obra, que faria surgir a teologia federal (teologia do *covenant*). Com essa base, Johannes Althusius, que também será abordado no referido capítulo, escreveria a primeira obra a trazer as bases do sistema federalista em sua compreensão mais moderna. Na sequência, o quarto capítulo se debruçará sobre a denominação puritana e sobre a influência calvinista que a permeou. Será especialmente estudado como os puritanos desenvolveram uma organização social e

jurídica inteiramente baseada em sua leitura da teologia federal e em sua compreensão das Escrituras. Por fim, o derradeiro capítulo tratará dos impactos da teologia federal e do calvinismo aplicado pelos puritanos no constitucionalismo estadunidense e, mais especificamente, no surgimento do sistema federalista, momento no qual será delineada a tese objeto da presente pesquisa.

Para o estudo proposto, a metodologia encontra-se detalhada no primeiro capítulo da tese. No tocante à técnica de pesquisa, realizou-se ampla revisão bibliográfica sobre o tema proposto, especialmente no que se refere a obras que investigavam as teorias federalistas e a origem do referido sistema nos EUA. A partir de então, ampliou-se o leque de pesquisa, buscando-se o intercâmbio com instituições estrangeiras. O primeiro passo foi a realização de um período de pesquisas junto ao Institut du Fédéralisme, ligado à Université de Fribourg (Suíça), no qual se obteve amplo acesso bibliográfico e a partir do qual foi possível expandir o campo de pesquisa bibliográfica sobre as origens e teorias federalistas, assim como sobre as influências calvinista nos mais variados sistemas jurídicos e políticos. A partir da leitura de Calvino, e de interpretes do calvinismo, foi possível estabelecer uma relação mais clara sobre os impactos desta doutrina em sistemas jurídicos desenvolvidos na Europa, quando ela ainda encontrava-se convulsionada pela reforma protestante, o que reforçou a hipótese (e a metodologia aplicada), no sentido de que a obra de João Calvino representou o momento da institucionalização da grande ruptura trazida pela reforma protestante na Europa, ruptura essa que não se restringiu ao campo religioso.

Em etapa posterior, ampliou-se a pesquisa também para os Estados Unidos da América, através de períodos de pesquisa realizados junto à Florida International University (Miami), Emory University (Atlanta), The George Washington University (Washington) e junto à Library of Congress (Washington). Nesta etapa da pesquisa, prosseguiu-se com o aprofundamento bibliográfico, inclusive com o apoio de professores que são referência neste campo de pesquisa, o que permitiu compreender de que forma o calvinismo foi lido e interpretado pelos colonizadores puritanos no continente americano. Além disso, em tal etapa da pesquisa, progrediu-se no estudo das fontes primárias, principalmente através de compilados disponibilizados nas referidas bibliotecas.

A pesquisa adotou como marcos teóricos as obras de Michel Villey, Daniel Elazar, Donald Lutz e Fernando Rey Martínez, para, a partir deles, ampliar o campo de pesquisa bibliográfica e refazer a pesquisa em fontes primárias, estas franqueadas

pelas instituições estadunidenses acima mencionadas. Tais fontes primárias foram lidas e interpretadas principalmente sob a luz das obras dos marcos teóricos mencionados, mais especificamente, Daniel Elazar e Donald Lutz. O ineditismo da presente pesquisa não tem seu foco propriamente no caminho de secularização das cartas de organização colonial puritana até a Constituição e ao sistema federalista, mas, principalmente, na aplicação de uma metodologia que permite compreender o componente religioso presente em tal sistema, cujas origens, conforme aponta a hipótese, poderia ter sofrido impacto da teologia federal desenvolvida no âmago do movimento calvinista e interpretada em uma versão aplicada pelos puritanos na Nova Inglaterra que, institucionalizando os marcos do movimento reformista a partir da ótica da teologia federal (do *covenant*), estabeleceram premissas religiosas que são, na hipótese aventada, observáveis no sistema federalista. Neste sentido, o presente trabalho contribui para uma compreensão mais aprofundada do fenômeno a partir de um prisma religioso, no qual este último não é analisado apenas sob o ponto de vista da secularização, mas como uma ferramenta de institucionalização eficaz que, além de organizar o ambiente religioso, produz efeitos jurídicos relevantes, efeitos esses que, em muitos casos, repercutem ao longo da história nos mais variados países.

Ainda no que diz respeito à importância teórica da presente pesquisa, é de se destacar que o sistema federalista foi amplamente adotado como modelo de organização de Estado no mundo contemporâneo. Conforme aponta Elazar (1991b, p. XV), o federalismo tornou-se popular por apresentar uma fórmula eficaz de acomodar os desejos de manutenção da identidade local e governo local com as necessidades decorrentes de um arranjo maior a nível nacional, para suprir as muitas necessidades. Também por conta disso, conforme Elazar (1991b, p. xv), aproximadamente 40% da população mundial vive em um país que adota o federalismo, ao passo que outros 33% vivem em arranjos políticos que utilizam alguma forma de federalismo. A consequência prática é que o estudo de como surgiu o modelo que seria replicado pelos demais países se torna algo de interesse geral, e não apenas de interesse do país de origem. E, vale repisar, o modelo amplamente adotado por diversos países é aquele desenvolvido nos EUA, ainda que, como mencionado (e como se verá ao longo deste trabalho), possa ter havido experiências anteriores na história política mundial de sistemas que hoje seriam denominados federalistas.

No caso específico do Brasil, desde a denominada primeira república, quando o país promulgou a Constituição Federal de 1891 e adotou, pela primeira vez, o federalismo como forma de organização de Estado¹, o modelo estadunidense foi a referência utilizada. Isso resta evidenciado em discursos na época da constituinte², e foi assim resumido por Christian Lynch (2014, p. 99): “A despeito da admiração pelo senso prático dos ingleses e do patriotismo francês, a grande referência político-institucional dos republicanos brasileiros eram mesmo os Estados Unidos”. Consequentemente, um estudo como o presente não visa apenas a persecução de um conhecimento histórico a respeito de um sistema desenvolvido em um país estrangeiro, mas visa trazer à tona questões importantes que precisam ser consideradas quando referido sistema for traduzido³. em outros países, no qual ele não se desenvolveu organicamente. Assim, para o caso do Brasil, que adotou o sistema federalista a partir de uma tradução do modelo estadunidense (ainda que tenha tido uma experiência essencialmente diferente daquela estadunidense), é relevante conhecer as bases que permitiram o surgimento de tal sistema, para

¹ Conforme explica Wolkmer (2015, p. 125): “O arcabouço ideológico do texto constitucional de 1891 expressava valores assentados na filosofia política republicano-positivista, pautados por procedimentos inerentes a uma democracia burguesa formal, gerada nos princípios do clássico liberalismo individualista. Na realidade, a retórica do legalismo federalista, sustentando-se na aparência de um discurso constitucional e acentuando o povo como detentor único do poder político, erguia-se como suporte formalizador de uma ordem socioeconômica que beneficiava somente segmentos oligárquicos regionais sob a proteção do Estado”.

² Vide, por exemplo: BARBOSA, Rui. Discurso “Organização das finanças republicanas”. In.: SANTI, Eurico Marcos Diniz de. **Curso de Direito Tributário e Finanças Públicas**, São Paulo: Saraiva, 2008, p. 158-172., e BARBOSA, Rui. **República: teoria e prática**. Petrópolis: Vozes; Brasília: Câmara dos Deputados, 1978.

³ A adoção de sistema desenvolvidos em outros países acarreta sempre um processo de “tradução”, no qual, de um lado, tem-se o sistema desenvolvido organicamente e aplicado sobre as bases sociais que propiciaram o seu desenvolvimento e, de outro lado, um país com bases sociais diferentes, na qual o sistema não surgiu de maneira orgânica e no qual, no momento da implementação, necessariamente haverá modificações relevantes. Thomas Duve (2014, p. 36), trabalhando o conceito de “tradução cultural”, aponta para a necessidade de se observarem as práticas sociais, o conhecimento e as condições concretas nas quais se desenrolaria o processo de tradução. Ademais, prossegue o referido pesquisador, o processo de tradução cultural leva à análise do instituto em foco não apenas do ponto de vista do país de origem, mas também do ponto de vista do país de destino. Assim, com base nestes estudos, e outros sobre este tema, nota-se que a adoção de um sistema desenvolvido em país estrangeiro não envolve uma simples adaptação. Trata-se, ao invés, de um processo no qual os conceitos são traduzidos, levando em consideração as condições nas quais tal sistema foi criado, mas realizando a devida adequação para a realidade concreta do novo país que adotará o sistema. Neste aspecto, vide, por exemplo: FOLJANTY, Lena. Legal transfers as processes of cultural translation: on the consequences of a metaphor. **Research Paper Series**: Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt, n. 9, p. 1-18, 2015. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3538102_code2139335.pdf?abstractid=2682465&mirid=1. Acesso em: 07 set. 2025; e BURKE, Peter. Cultures of translation in early modern Europe. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. **Cultural translation in early modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

entender melhor as dificuldades e os desafios de realizar a sua aplicação no ordenamento brasileiro.

O desenvolvimento da presente pesquisa encontrou, em um momento inicial, dificuldade no que concerne às fontes (primárias e secundárias), porém, tal limitação foi em boa medida superada com a pesquisa *in loco*, principalmente a partir dos arquivos existentes nos EUA, na Biblioteca do Congresso e em universidades. De todo modo, ressalta-se que o tema, por ser ainda pouco explorado, encontra certa limitação bibliográfica, eis que não são muitos os pesquisadores que se dedicaram de maneira particular a estudar e compreender os impactos da organização religiosa da América colonial na organização política secular que surgiria nos EUA. Essa situação também limita, conseqüentemente, a exploração das múltiplas facetas que o tema poderia apresentar. Justamente para que tal questão não representasse um empecilho para a pesquisa desenvolvida, foram levantadas também as fontes primárias, de modo que a metodologia proposta pudesse ser aplicada adequadamente. Neste contexto, destaca-se também que, ciente das práticas acadêmicas costumeiras, que prezam mais pelas citações indiretas do que pelas diretas (prática com a qual não se discorda, e que inclusive se aplica na presente tese), registra-se a ressalva de que o leitor poderá notar uma quantidade um pouco maior do que a comum em relação a citações diretas, o que se justifica no presente trabalho por conta da apresentação de fontes de baixa circulação no Brasil, possibilitando assim ao leitor a verificação da plausibilidade da tese apresentada com o cotejo direto das fontes que a embasam.

2 DIREITO E RELIGIÃO: PREMISSAS E METODOLOGIA DE PESQUISA

O primeiro capítulo deste trabalho visa traçar algumas linhas sobre a intersecção entre Direito e religião, trazendo reflexões sobre a mudança de paradigma no Direito observada na passagem da idade média para a moderna, com o processo de secularização e criação das sociedades laicas. Essas premissas são importantes, pois permitem observar com maior profundidade a base metafísica religiosa que permeia muitos dos institutos jurídicos e políticos da sociedade (conceitos indispensáveis para a tese que será desenvolvida). Por fim, será apresentada a metodologia a guiar o presente trabalho.

2.1 DIREITO E RELIGIÃO, UMA APROXIMAÇÃO NECESSÁRIA

Em um mundo ocidental fortemente marcado pelo cristianismo, que deixou seus traços na forma de organização social e em diversos aspectos culturais, não deveria ser uma surpresa a hipótese por diversos autores levantada de que nas bases de diversos institutos políticos e jurídicos encontrem-se conceitos religiosos que, embora secularizados, fazem-se ainda presentes e latentes. Este estudo se aprofundará nestas questões para, ao final, apresentar uma conclusão sobre a surgimento do federalismo através de um caminho de institucionalização da religião e de secularização de sua estrutura de organização política. Inicialmente, porém, é conveniente trazer algumas reflexões de renomados pesquisadores sobre as intersecções entre Direito, política e religião.

Em uma de suas obras, o filósofo italiano Giorgio Agamben, por exemplo, procura estabelecer as relações entre o poder e o Direito com a “glória”, ou seja, com todo o aparato cerimonial e ritualístico típico das religiões para o momento de louvor. Agamben (2007, p. 253) pondera que:

Não é necessário compartilhar a tese schmittiana a respeito da secularização para afirmar que os problemas políticos se tornam mais compreensíveis e claros quando são colocados em relação com os paradigmas teológicos. Tentamos, pelo contrário, demonstrar que isto acontece porque as doxologias e as aclamações constituem, de alguma forma, um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus,

assim as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e o justificam⁴.

Particularmente preocupado em reconstruir a “genealogia da Glória”, Agamben (2007, p. 217) questiona o porquê de o poder, que é essencialmente marcado pela força e pela eficácia, ter a necessidade também das aclamações e ritualísticas tipicamente religiosas, não se contentando, porém, com uma explicação meramente instrumental, no sentido de que tais elementos seriam apropriados pelo poder para induzir a reverência e o temor dos súditos. Para Agamben (2007, p. 268-269), ao contrário, existiria algo de mais profundo nesta ligação:

Começamos então a compreender por que a doxologia e o cerimonial são tão essenciais para o poder. O que está em causa neles é a captura e a inscrição numa esfera separada da inatividade central da vida humana. A *oikonomia* do poder coloca firmemente no seu centro, em forma de celebração e de glória, o que aparece aos seus olhos como a inatividade inassistível do homem e de Deus. A vida humana é inatividade e sem propósito, mas precisamente esta argia e esta ausência de propósito faz possível a laboriosidade incomparável da espécie humana. O homem dedicou-se à produção e ao trabalho, porque na sua essência está completamente desprovido de trabalho, porque é um animal sabático por excelência. E assim como a máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inscrever no seu centro um limiar doxológico no qual a trindade económica e a trindade imanente se cruzam incessante e liturgicamente (ou seja, politicamente), também o dispositivo governamental funciona porque capturou no seu centro vazio a inatividade da essência humana. Esta inatividade é a substância política do Ocidente, o alimento glorioso de todo o poder. Por esta razão, a celebração e a ociosidade voltam incessantemente à superfície dos sonhos e das utopias políticas do Ocidente e igualmente incessantemente neles naufragam.⁵

⁴ Tradução livre do texto original em italiano: “Non è necessario condividere la tesi schmittiana sulla secolarizzazione, per affermare che i problemi politici diventano più intellegibili e chiari se vengono posti in relazione con i paradigmi teologici. Abbiamo, anzi, cercato di mostrare, che ciò avviene perché dossologie e acclamazioni costituiscono, in qualche modo, una soglia di indifferenza fra la politica e la teologia. E come le dossologie liturgiche producono e rafforzano la gloria di Dio, così le acclamazioni profane non sono un ornamento del potere politico, ma lo fondano e giustificano”.

⁵ Tradução livre do texto original em italiano: “Cominciamo allora a capire perché dossologia e cerimoniale sono così essenziali al potere. In essi è in questione la cattura e l'iscrizione in una sfera separata dell'inoperosità centrale della vita umana. L'*oikonomia* del potere pone saldamente al suo centro in forma di festa e di gloria ciò che appare ai suoi occhi come l'inguardabile inoperosità dell'uomo e di Dio. La vita umana è inoperosa e senza scopo, ma proprio questa argia e questa assenza di scopo rendono possibile l'operosità incomparabile della specie umana. L'uomo si è votato alla produzione e al lavoro, perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabatico. E come la macchina dell'*oikonomia* teologica può funzionare solo se iscrive al suo centro una soglia dossologica in cui trinità economica e trinità immanente transitano incessantemente e liturgicamente (cioè politicamente) l'una nell'altra, così il dispositivo governamentale funziona perché ha catturato nel suo centro vuoto l'inoperosità dell'essenza umana. Questa inoperosità è la sostanza politica dell'Occidente, il nutrimento glorioso di ogni potere. Per questo festa e oziosità tornano

Nesta interessante chave de leitura, ele não apenas segue o lastro de Carl Schmitt, no entendimento de que as estruturas políticas da modernidade decorrem de um processo de secularização, mas acrescenta ainda que essas estruturas continuam permeadas por essa teologia (Agamben, 2007, p. 253). Especialmente após os movimentos protestantes que, dentre outras consequências, transportaram a esfera religiosa para o âmbito privado (esmorecendo, assim, o esteticismo e as pompas de aclamação e glória que eram parte da vida pública e política nos países e reinos católicos ou ortodoxos), a “glória” foi cada vez mais transportada para a legitimação do então nascente Estado moderno (Agamben, 2007, p. 279):

Mais do que a singular anexação (já presente no ensaio de 1927) à tradição genuinamente democrática de um elemento, a aclamação, que parece pertencer antes à tradição do autoritarismo, interessa-nos aqui a indicação segundo a qual a esfera da glória - cujo sentido e arqueologia procurámos reconstruir - não desaparece nas democracias modernas, mas simplesmente passa para outra esfera, a da opinião pública⁶.

Esses ritos de aclamação e glória, nos tempos contemporâneos, na visão do mencionado autor, não desapareceram, apenas mudaram sua forma de manifestação, passando para a esfera da “opinião pública” e, neste aspecto, relegando à mídia em geral um grande poder político.

Em outra linha, Christopher Dawson, em contexto de análise histórica, aponta para a hipótese de que o calvinismo estaria por trás do conceito ocidental de democracia, por ter sido ele quem efetivamente apresentou um movimento de ruptura em relação à centralização de poder em clérigos ou príncipes seculares. Ao passo que o luteranismo, ao romper com o papado, teria mantido uma postura passiva em relação aos reis e príncipes, os calvinistas teriam afirmado o poder do “presbitério”,

incessantemente ad affiorare nei sogni e nelle utopie politiche dell'Occidente e altrettanto incessantemente fanno in essi naufrágio”.

⁶ Tradução livre do texto original em italiano: “Più che la singolare annessione (presente già nel saggio del 1927) alla tradizione genuinamente democratica di un elemento, l'acclamazione, che sembra appartenere piuttosto alla tradizione dell'autoritarismo, ci interessa qui l'indicazione secondo cui la sfera della gloria - di cui abbiamo cercato di ricostruire il significato e l'archeologia - non scompare nelle democrazie moderne, ma si sposta semplicemente in un altro ambito, quello dell'opinione pubblica”.

colocando os reis em posição subjugada perante a igreja, que seria a grande mestre da sociedade em todos os aspectos (Dawnson, 2018, p. 105).

Essa linha desenvolvida por Dawnson, que é compartilhada por diversos outros pesquisadores (como se verá oportunamente), coloca o movimento religioso (especialmente o protestante, neste caso), no centro dos acontecimentos políticos da modernidade. Com efeito, tomando por base esta hipótese, torna-se necessário colocar alguns conceitos e institutos modernos em perspectiva, para reconhecer neles uma origem religiosa. Tal atitude, naturalmente, não tem por finalidade uma apologia a determinadas denominações religiosas, mas tão somente expandir o campo de investigação historiográfica, reconhecendo uma possível fonte religiosa nos documentos políticos e jurídicos que criaram grande parte dos institutos da modernidade.

Neste sentido, Weber sentencia que as características, inclusive econômicas, das nações, deveriam ser buscadas “na peculiaridade intrínseca e duradora de cada confissão religiosa, e não [somente] na [respectiva] situação exterior histórico-política” (Weber, 2004, p. 34). Ainda, segundo o autor:

De fato, é notável – para começar a mencionar alguns aspectos totalmente exteriores – que grande número de representantes precisamente das formas mais internalizadas da piedade cristã tenha vindo dos círculos comerciantes. É o caso em especial do pietismo, que deve a essa procedência um número notavelmente grande de seus adeptos mais convictos. Aqui se poderia pensar numa espécie de efeito contrário que o “mamonismo” provoca em naturezas introvertidas e pouco afeitas a profissões comerciais e, com certeza, como no caso de Francisco de Assis e de tantos daqueles pietistas, foi assim que o mais das vezes o acontecimento da ‘conversão’ se apresentou subjetivamente ao próprio convertido. E de modo análogo se poderia tentar explicar o fenômeno igualmente frequente e notável – do qual Cecil Rhodes é um exemplo -, a saber, que da casa de pastores tenham nascido empresários capitalistas de grande estilo como uma reação contra a educação ascética recebida em sua juventude. (Weber, 2004, p. 36)

Um embate intelectual particularmente interessante sobre o tema em comento foi protagonizado entre Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger⁷, no qual abordou-se a secularização na sociedade ocidental. Habermas exprime sua visão no sentido de que, caso o processo democrático seja entendido como “método para produzir

⁷ Sistematizado no opúsculo: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Tradução: Alfred Keller. Aparecida: Ideias e letras, 2007.

legitimidade a partir da legalidade”, e não simplesmente sob o viés positivista, então não haveria necessidade de nenhum aporte moralista, ou religioso, para dar sustentação metafísica para tal sistema (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 31-32). Nesse sentido, alega que somente o período imperial alemão, no qual haveria estado de direito sem democracia, poderiam surgir teorias que recorressem à metafísica religiosa para dar sustentação às instituições estatais, ao invés de se enxergar que o estado liberal poderia “reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de suas próprias reservas” (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 35).

Seguindo nessa linha, Habermas alega que o próprio processo democrático criaria o vínculo unificador capaz, que seria uma prática comunicativa na qual se discutiria, em última instância, o próprio entendimento de Constituição (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 36). A visão de Habermas extirpa a participação da religião na construção de institutos da sociedade contemporânea, a qual estaria cada vez mais descolada do processo de secularização observado no passado, vivendo em uma fase posterior, na qual estado liberal e processo democrático seriam autorreferentes, encontrando fundamentação para existência em suas próprias bases.

Habermas até concede que um passado com língua e base religiosa em comum foi um elemento estruturante, porém, acrescenta que a mentalidade republicada pós-moderna se descolou completamente deste passado e de seus “pressupostos pré-políticos” (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 37). Estar-se-ia diante de uma sociedade “pós-secular”, o que traria consequências tanto para aqueles de mentalidade religiosa quanto para aqueles de mentalidade secular, cabendo a ambos os lados levar a sério o outro lado no debate público (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 52)⁸.

De outro norte, Ratzinger⁹ trabalha com os conceitos pré-políticos do estado moderno. Ele avalia duas importantes rupturas na “consciência europeia”, quais sejam: a ocupação da América (ou “descoberta” da América) no século XVI e a ruptura

⁸ Habermas ainda complementa que sob a pressão da secularização e da liberdade religiosa, a religião se viu obrigada a desistir de sua propensão homogeneizadora. Isso, de certa forma, pode ser observado com bastante evidência na Igreja Católica no âmbito do Concílio Vaticano II, quando se aprovou o documento *Dignitatis Humanae*, no qual se reconheceu a liberdade religiosa, pela primeira vez na história da Igreja Católica. Não deixa de ser uma renúncia a uma visão totalizadora para se aderir a um sistema de organização política e social na qual mais de uma manifestação religiosa é aceitável.

⁹ Cardeal Joseph Ratzinger, eleito Papa em 2005, adotando o nome de Bento XVI, cargo ao qual renunciaria em 2013, voltando a ser cardeal, até sua morte, em dezembro de 2022.

vivenciada no cristianismo a partir dos cismas e das reformas religiosas (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 78).

O primeiro evento, pondera Ratzinger, trouxe para o continente europeu a problemática de estar diante de um povo que não compartilhava do mesmo sistema jurídico baseado no arcabouço jurídico cristão. Diante de tal situação, não foram poucos os que afirmaram e agiram como se tais povos efetivamente não tivessem qualquer direito¹⁰. E ali se deu atenção à ideia de um *ius gentium* “universal”, anterior mesmo à lógica cristã e que regeria a convivência entre os povos (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 77-78). O segundo evento, decorrente da reforma protestante, novamente obrigou os povos do continente europeu a buscarem um Direito anterior ao dogma católico, uma base mínima de Direito que se basearia na natureza e na razão humana, e menos na fé. E foi naquele momento que nomes como o de Hugo Grotius passaram a despontar (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 78). Ratzinger ainda pondera que:

(...) como último elemento do direito natural que, em seu anseio mais profundo, pretendia ser, pelo menos na Idade Moderna, um direito racional, permanecem os direitos humanos. Estes são ininteligíveis sem o pressuposto de que o ser humano pelo simples fato de pertencer à espécie humana, é sujeito de direitos, de que seu próprio ser traz em si valores e normas que podem ser encontrados, mas não inventados. (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 80-81).

Concluindo seu raciocínio, Ratzinger aponta para o fato de que existem “patologias na religião”, mas que também existem na razão, e que a razão, quando se despe de toda a precedência religiosa, fica à mercê de atrocidades, como as observadas ao longo do século XX. Para Ratzinger, em arremate, seria necessário afastar a ideia de que a religião nada mais tem a dizer ao mundo moderno, havendo “a necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra” (Habermas e Ratzinger, 2007, p. 89).

¹⁰ No que se refere à conquista do novo mundo, Carl Schmitt (2014, p. 88) recorda que esse novo espaço não surgiu como um inimigo, mas como um espaço livre para ser conquistado, posicionando a Europa como centro do mundo. Nas linhas demarcadoras da fronteira entre Europa e o Novo Mundo também se consolidava até onde iria o *ius commune* europeu e a partir de onde prevaleceria a lei do mais forte. As linhas divisórias, ou linhas de amizade, de fato marcaram um importante paradigma para a moral europeia. O novo mundo estava excluído dos conceitos legais e morais do velho mundo (Schmitt, 2014, p. 95).

O encontro destes intelectuais apresenta duas visões para o mundo contemporâneo, uma na qual a religião não tem mais qualquer papel a desenvolver, e outra, na qual a religião seria o contrapeso necessário à razão, para que as patologias da religião fossem curadas pela razão, e as da razão curadas pela religião. Em que pese essa visão antagônica, ambos parecem concordar com a hipótese de que a religião, ao menos em algum momento, esteve na base dos conceitos jurídicos e políticos da modernidade. Ainda neste sentido, pondera Wim Decock (2013, p. 22):

O positivismo jurídico proíbe a introdução de narrativas teológicas no texto normativo da lei. Ele ensina que o Direito deve ser rigidamente distinguido da moral e da religião. E, no entanto, acumulam-se evidências de que muitos conceitos jurídicos derivam de tradições teológicas — sem falar no papel absolutamente vital que o Direito canônico desempenhou na formação do Direito ocidental. Trata-se de um fato consolidado nos domínios do Direito público e do Direito internacional (...) ¹¹

A leitura destes autores, que aqui aparecem como amostragem de um campo mais amplo, situados em posições diferentes em termos de escola de pensamento, apontam para a possibilidade de um estudo de institutos políticos e jurídicos modernos a partir de intersecções com elementos da religião. Na sequência, passa-se a estudar o conceito de secularização e as suas consequências.

2.2 A SECULARIZAÇÃO COMO CHAVE DE LEITURA PARA COMPREENSÃO DE FENÔMENOS JURÍDICOS

O estudo da secularização, como pontua Franco Todescan (1983, p. 7), é amplo, complexo, e diz respeito a um fenômeno que toca diretamente o mundo em sua pretensa modernidade. Todescan (1983, p. 7) pontua que este termo poderia encontrar sua origem nos tempos do Tratado de Vestfália¹², no qual se colocou fim à

¹¹ Tradução livre do texto original em inglês: "Legal positivism forbids the introduction of theological narratives into the blackletter text of the law. It teaches that law should be strictly distinguished from morality and religion. And yet, evidence is mounting that many legal concepts are derived from theological traditions - not to mention the absolutely vital role which the canon law played in the shaping of Western law. This is an established fact in the realm of public law and international law (...)"

¹² Após a eclosão da reforma protestante, os territórios germânicos viram-se envolvidos em uma série de revoltas e conflitos, aos quais tentou-se colocar fim com a chamada Paz de Augsburg, acordo firmado entre príncipes alemães em 1555 que definia que cada reino/principado professaria a fé do respectivo príncipe. Esse acordo, porém, deixou diversas questões mal resolvidas que, décadas depois, redundaram na guerra dos trinta anos (1618-1648). Nesse conflito, príncipes e governantes católicos e protestantes dos mais variados territórios brigaram por supremacia. O sociólogo Norbert

denominada guerra dos trinta anos, que envolveu reinos católicos e protestantes na Europa, definindo a transferência de alguns bens da Igreja Católica para o poder secular/temporal.

Após o movimento da reforma protestante, observou-se, na Europa, uma constante e irreversível regressão do campo de influência eclesial, que restou, em boa medida, reduzida ao campo da esfera individual, perdendo paulatinamente sua ascensão sobre a esfera governamental. Assim, os fatos e decisões que antes pertenciam ao campo do sagrado, do eclesial, passam ao secular, retirando-se a carga do sagrado, modificando-se a estrutura e colocando definitivamente o homem no centro das decisões (Todescan, 1983, p. 3).

A questão, porém, para Todescan (1983, p. 10-11), não se resume a isso. O conceito de secularização guardaria também algo de mais complexo:

Acreditamos que este paradoxo tem uma solução única e verdadeira: o pensamento destes autores (Grozio, Pufendorf, Hobbes, Spinoza, n.a.) só pode ser compreendido situando-o na perspectiva do processo de secularização da ciência jurídica moderna. E pode-se certamente afirmar que no desenvolvimento histórico dos séculos XVII e XVIII há duas secularizações que não são da mesma natureza: a <sagrada> levada adiante pela Reforma, fundada no retorno à Palavra de Deus, e a <profana> própria da *Aufklärung* (iluminismo, n.a.). Mas quando se diz que <os dois fenômenos estão historicamente combinados, (que) eles têm pontos de intersecção, mas não apenas de consequência> que <a Reforma autorizou, é claro, a secularização profana, sem ser nem a autora nem a promessa obrigatória >; e, portanto, que não haveria um desenvolvimento coerente entre um e outro, pois é precisamente neste ponto que surge o problema. Uma vez que se trata não apenas de ver de que lado os diferentes autores devem ser respectivamente escalonados, mas sobretudo de verificar se a sua obra não produz talvez aquela metamorfose insensível pela qual se passou da secularização <sagrada> para a secularização <profana>, de modo que precisamente a origem <secular> da sua teoria da lei natural deveria ser traçada nas premissas teológicas do seu pensamento¹³.

Elias (1997, p. 19) observa que, enquanto o restante da Europa experimentava avanços culturais e científicos, os territórios germânicos eram caracterizados pela miséria, atraso, sendo a guerra responsável pelo desaparecimento de um terço da população alemã. A nefasta guerra encerrou em 1648, com a Paz de Vestfália. Esse acordo de paz representou, para muitos historiadores, o fim da chamada “era do confessionismo”. A partir de então, iniciou-se um irreversível movimento de separação entre Religião e Estado, que seria acentuado nos anos vindouros.

¹³ Tradução livre do original em italiano: “Crediamo che tale paradosso abbia un’unica, vera soluzione: il pensiero di questi autori si comprende solo situandolo nell’ottica del processo di secolarizzazione della scienza giuridica moderna. E si potrà bensì affermare che nello sviluppo storico dei secc. XVII e XVIII esistono due secolarizzazioni che non sono della stessa natura: quella <sacra> impegnata dalla Riforma, fondata sul ritorno alla Parola di Dio, e quella <profana> propria dell’*Aufklärung*. Ma quando si dice che <i due fenomeni si coniugano storicamente, (che) hanno dei punti di intersezione, ma non solo consequenziale> che <la Riforma ha, beninteso, autorizzato la secolarizzazione profana, senza esserne

Tal pensamento é interessante: verificam-se ao menos duas naturezas para o termo “secularização”: de um lado, a secularização seria a passagem do domínio do clericalismo católico sobre a Europa para os governos seculares (o gradual recolhimento da religião para a esfera privada) e, de outro, a secularização seria aquela mais comumente conhecida, e já comentada, qual seja, a gradual depuração pela qual as instituições jurídicas e políticas passaram no mundo ocidental, revestindo-se de uma pretensa lógica e racionalidade e cujos rituais foram despidos da temática religiosa. No que diz respeito à possível conexão entre esses dois movimentos de secularização, a resposta não é propriamente simples.

O movimento que levou à secularização como hoje se conhece é estudada e indicada de maneiras diferentes por estudiosos do tema. Martin (2005, p. 3-4) inicia propondo um percurso histórico sobre as “ondas” de cristianização do Mundo Ocidental. Para ele, as duas primeiras ondas decorreriam da conversão de reis europeus e da atuação de frades em meio às vilas e feudos medievais. Pode-se citar o exemplo, neste sentido, da conversão de Clóvis, o rei dos francos, que unificou a França e impôs aos seus súditos a religião para a qual se convertera. Para Martin, duas desvantagens decorreriam deste sistema. A primeira seria a desvantagem de se assimilar a fé com o poder, a hierarquia e até mesmo com as guerras. A segunda, seria a separação de duas classes de fiéis, sendo uma aquela dos fiéis que se recolheriam em vidas monásticas, celibatárias e espirituais, e outra aquela dos fiéis que viveriam a vida doméstica e “reprodutiva”.

Depois desta fase, observou-se, segundo Martin (2005, p. 4), as terceira e quarta ondas, que seriam decorrência do movimento protestante. Em um primeiro momento, a ruptura protestante, que tentou, na visão de Martin (2005, p. 4), unificar a vida cotidiana da vida monástica, ou seja, trazer para a vida cotidiana dos fiéis o mesmo grau de vida espiritual que se esperava nos monastérios¹⁴. Quando este

né l'autore né la promessa obbligata>; e quindi che non vi sarebbe sviluppo coerente fra l'una e l'altra, ebbene, proprio a questo punto, si apre il problema. Giacché si tratta non solo di vedere su quale versante i diversi autori andrebbero rispettivamente scaglionati, ma soprattutto di accertare se nella loro opera non si produca forse quella insensibile metamorfosi per cui si è scivolati dalla secolarizzazione <sacra> nella secolarizzazione <profana>, sicché proprio nella premesse teologiche del loro pensiero si dovrebbe rintracciare l'origine <laica> del loro giusnaturalismo”.

¹⁴ Na seara católica, essa questão seria abordada no decorrer do Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, que asseverou o “chamado universal à santidade”. A doutrina católica, porém, opõem-se à teologia luterana sobre a santidade, assim como opem-se à teologia calvinista sobre predestinação.

movimento se tornou excessivamente institucionalizado, vivenciou-se no mundo protestante o movimento de “reanimação” pentecostal, que, sempre na visão de Martin (2005, p. 4), encontrava-se igualmente em decadência na era contemporânea.

Fixando-se especificamente no movimento protestante, Martin (2005, p. 4) pondera que:

A tentativa protestante de universalizar o ideal monástico esbarrou no antinômio da graça e da natureza e, neste caso, o custo foi pago em termos de eleição e/ou esforço perfeccionista imposto a todos, com surtos intermitentes de caos moral antinomiano. Existem várias opções abertas quando se tenta universalizar o Evangelho. Uma envolve a eleição de acordo com a vontade predestinada de Deus, o que pode levar os eleitos a imporem um governo piedoso a uma sociedade inteira, como na Genebra calvinista e em Massachusetts. Outra é a busca anabatista pela perfeição, que só pode funcionar quando é dividida em um grupo autosselecionado por uma comunidade territorialmente segregada. Ambas as opções, especialmente quando estão em interação mútua, podem aumentar as tensões até o ponto em que a própria estrutura moral da sociedade vacila e cai no tipo de caos que ocorreu em Münster ou na Inglaterra durante a Guerra Civil. No longo prazo, a estrutura intelectual da eleição calvinista evolui para um moralismo naturalista e racionalista: Richard Price e Joseph Priestley^{15, 16}

Essa distinção feita por Martin é importante para introduzir o significado do movimento reformista, especialmente do calvinismo, na organização social e nas consequências (ainda que não necessariamente desejadas) para o futuro destas sociedades. O momento reformista, ao contestar a estrutura social desenvolvida no

¹⁵ Richard Price, nascido no País de Gales no século XVIII, foi um teólogo, filósofo, clérigo refratário à Igreja da Inglaterra, que aderiu a ideias republicanas e liberais, defendendo as revoluções americana e francesa, por exemplo. Foi também um importante matemático. Joseph Priestley, por sua vez, nascido na Inglaterra também no século XVIII, foi teólogo, filósofo e clérigo refratário à Igreja da Inglaterra. Deixou importantes contribuições na área da química. Foi obrigado a exilar-se nos EUA por conta de suas ideias políticas.

¹⁶ Tradução livre do texto original em inglês: “The Protestant attempt at universalizing the monastic ideal ran into the antimony of grace and nature and, in this case, the cost was paid in terms of election and/or perfectionist striving laid on everyone, with intermittent outbreaks of antinomian moral chaos. There are various options open once you attempt to universalize the Gospel. One involves election according to God’s predestinate will, which can lead to the elect imposing a godly government on a whole society as in Calvinist Geneva and Massachusetts. Another is the Anabaptist pursuit of perfection which can only work when it is hived off into a self-selected group or territorially segregated community. Both of these options, especially when they are in mutual interaction, can tighten tensions to the point where the moral structure of society itself totters, and crashes in the kind of chaos that occurred in Münster or in England during the Civil War. In the long run the intellectual structure of Calvinist election evolves into a naturalistic and rationalistic moralism: Richard Price and Joseph Priestley.”

âmbito do catolicismo romano, abriu caminho para o individualismo, bem como para as relações “horizontais”:

Ambas as opções calvinista e luterana baseiam-se no sacerdócio universal de todos os crentes. Implicam a extensão de um etos leigo até o ponto em que as ordens internacionais de padres, monges e frades sejam abolidas. A Igreja é assimilada ao Estado, o ministério sagrado torna-se mais uma profissão e a irmandade monástica converte-se na família reprodutiva. Outra forma de colocar isto é dizer que os Pais em Deus se tornam pais dos seus povos, ou então são apenas pais comuns que casam e geram. Por outras palavras, as estruturas sociais especiais concebidas para transportar e mediar a graça revertem para as formações “naturais” da etnicidade e da família¹⁷. (Martin, 2005, p. 5)

O movimento de reforma, como já mencionado, trouxe a definitiva ruptura no tecido social da idade média, dando início a profundas modificações que se fariam sentir também no Direito. As mudanças, naturalmente, não viriam desacompanhadas de graves distúrbios. Após a eclosão do movimento reformador, a Europa viu-se mergulhada em diversos conflitos, que geraram aquela que entrou para a história como a Guerra dos Trinta Anos. Lembra-se novamente que o tratado que colocou fim a esse conflito (a Paz de Westfalia) é tido como um dos marcos do processo de secularização¹⁸, do início da gradual (mas irreversível) retirada da esfera eclesial em relação aos assuntos temporais. A partir dali, no mundo ocidental, observar-se-ia o “encolhimento” do aspecto religioso para o âmbito da consciência pessoal.

Ainda sobre os impactos do movimento reformador sobre o percurso de secularização observado no Ocidente, destaca-se:

¹⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “Both the Calvinist and Lutheran options rest on the universal priesthood of all believers. They imply the extension of a lay ethos to the point where the international orders of priests, monks and friars are abolished. The Church becomes assimilated to the State, the sacred ministry becomes yet another profession and the monastic brotherhood is converted into the reproductive family. Another way of putting this is to say that Fathers-in-God become fathers of their peoples, or else they are just ordinary fathers marrying and begetting. In other words, the special social structures designed to carry and mediate grace revert to the ‘natural’ formations of ethnicity and the family”.

¹⁸ “The 1648 Treaty of Westphalia, which ended the Thirty Years War, is conventionally taken as the start of the modern accommodation of the nation state to the problem of religious competition. It marks what, to borrow Winston Churchill’s fine distinction of stages in the Second World War, we might call the ‘beginning of the end’ of attempts to enforce religious homogeneity across Europe”. (Bruce, 2011, p. 7)

O monoteísmo faz uma grande diferença na forma como as pessoas pensam sobre os mundos natural e sobrenatural e sua interconexão. Os mundos egípcio, romano e grego estavam inseridos numa ordem cósmica que não fazia distinção nítida entre o humano e o não humano ou entre os mundos natural e sobrenatural. Os deuses faziam sexo com pessoas e produziam descendentes semideuses. Em contraste, o único Deus judeu era remoto. Ele tinha criado o mundo, em algum momento iria acabar com ele, e visitava-nos periodicamente para nos chamar à ordem, mas o seu afastamento significava que era mais fácil para o mundo ser visto como tendo a sua própria estrutura e lógica. Ele fez exigências éticas consistentes – por exemplo, com os Dez Mandamentos – e estava além da manipulação mágica. Poderíamos aprender suas leis e obedecê-las, mas não poderíamos suborná-lo, bajulá-lo ou enganá-lo. À medida que a Igreja Cristã evoluiu a partir das suas raízes judaicas, o cosmos foi “remitologizado” com anjos e santos semidivinos. A ideia de que Deus poderia ser manipulado através de rituais, confissões e penitências minou a tendência de regular o comportamento com um código ético padronizado. Contudo, esta tendência foi revertida quando a Reforma Protestante do século XVI despojou os anjos e santos, eliminou a manipulação ritual e sacramental de Deus e restaurou o processo de racionalização ética. Formalizar o que agrada a Deus tornou possível que a ética se desvinculasse das crenças sobre o sobrenatural. Os códigos poderiam ser seguidos por si só e poderiam até atrair justificativas alternativas. Nesse sentido, a tendência racionalizadora do Cristianismo criou espaço para alternativas seculares¹⁹. (Bruce, 2011, p. 28)

As ponderações acima apontam para a hipótese de que a reforma protestante, tendo buscado um retorno às fontes (bíblicas e também judaicas) colaborou para restabelecer uma ordem social apartada da intervenção divina, buscando sua racionalidade a partir de elementos da organização humana²⁰. Deste modo, ainda que involuntariamente, colaborou para que o processo de secularização se alastrasse,

¹⁹ Tradução livre do texto original em inglês: “Monotheism makes a major difference to how people think about the natural and supernatural worlds and their interconnection. The Egyptian, Roman, and Greek worlds were embedded in a cosmic order that made no sharp distinction between the human and the nonhuman or the natural and supernatural worlds. Gods had sex with people and produced demi-God offspring. In contrast, the single Jewish God was remote. He had created the world, at some point he would end it, and he visited periodically to call us to order, but his remoteness meant that it was easier for the world to be seen as having its own structure and logic. He made consistent ethical demands - for example, with the Ten Commandments - and he was beyond magical manipulation. We could learn his laws and obey them, but we could not bribe, cajole, or trick him. As the Christian Church evolved from its Jewish roots, the cosmos was remythologized with angels and semidivine saints. The idea that God could be manipulated through ritual, confession, and penance undermined the tendency to regulate behavior with a standardized ethical code. However, this trend was reversed as the Protestant Reformation of the sixteenth century stripped away the angels and saints, eliminated the ritual and sacramental manipulation of God, and restored the process of ethical rationalization. Making formal what pleased God made it possible for ethics to become detached from beliefs about the supernatural. Codes could be followed for their own sake and could even attract alternative justifications. In that sense, the rationalizing tendency of Christianity created space for secular alternatives”.

²⁰ Os capítulos seguintes desta pesquisa abordarão a construção de comunidades reformadas a partir da formação de pactos e alianças de cunho político e religioso e, ademais, a gradual retirada do elemento religioso destes pactos.

pois, uma vez retirada a intervenção divina e aberta a possibilidade para a autocomposição por meio de pactos e alianças, o passo seguinte para a organização por meio de documentos políticos completamente desprovidos do elemento religioso era deveras curto²¹.

Essas profundas mudanças observadas na sociedade a partir do fim do medievo não decorrem apenas das mudanças observadas nas religiões, mas também nas mudanças que a nova estrutura religiosa no mundo ocidental causou na sociedade:

A ideia de um universo moral único no qual todas as pessoas têm um lugar é mais plausível quanto mais estável for a estrutura social. Com os novos papéis sociais e a crescente mobilidade social, as concepções comunitárias da ordem moral e sobrenatural fragmentaram-se. À medida que as classes se tornaram mais distintas, criaram sistemas de salvação mais adequados aos seus interesses. A grande pirâmide da igreja medieval composta por papas, bispos, padres e leigos refletia a pirâmide social feudal de reis, nobres, pequena nobreza e camponeses. Os pequenos agricultores independentes ou a classe empresarial em ascensão preferiam uma religião mais democrática; daí a sua atração por seitas protestantes como os presbiterianos, batistas e quakers. A modernização não foi simplesmente uma questão de a religião responder às mudanças sociais, económicas e políticas. A própria religião teve um efeito considerável na diversidade social e cultural.²² (Bruce, 2011, p. 31)

Naturalmente é possível criticar a ideia do mencionado autor no sentido de que determinadas classes preferiram religiões “mais democráticas”, especialmente porque tais denominações religiosas não foram propriamente democráticas em seu princípio. De todo modo, é certo que elas deram início a um processo social horizontal,

²¹ Esse trajeto encontra certo apogeu no estado atual, no qual, conforme resume Bruce: “Rather, the basic Christian ideas have been internalized and psychologized. Evil and sin have been turned into alienation and unhappiness. The vengeful God has been replaced by Christ the inspiring Big-brother or Christ the therapist. The purpose of religion is no longer to glorify God: it is to help find peace of mind and personal satisfaction”. (Bruce, 2011, p. 13)

²² Tradução livre do texto original em inglês: “The idea of a single moral universe in which all people have a place is more plausible the more stable is the social structure. With new social roles and increasing social mobility, communal conceptions of the moral and supernatural order fragmented. As classes became more distinctive, they created salvational systems better suited to their interests. The medieval church’s great pyramid of pope, bishops, priests, and laity reflected the feudal social pyramid of king, nobles, gentry, and peasants. Independent small farmers or the rising business class preferred a more democratic religion; hence their attraction to such Protestant sects as the Presbyterians, Baptists, and Quakers. Modernization was not simply a matter of religion responding to social, economic, and political changes. Religion itself had a considerable effect on social and cultural diversity. To explain this I must go back a stage to the link between the Reformation, the rise of individualism, and schism”.

baseado em pactos sociais e religiosos, no qual o indivíduo não se encontrava mais necessariamente submisso a uma estrutura fortemente hierarquizada.

No percurso do caminho da secularização, observado a partir do movimento reformista religioso, o jurista Hugo Grotius é tido como um dos precursores do processo de secularização no âmbito jurídico. Ao falar sobre as disposições do homem para a vida em sociedade e sobre a natureza humana e sua propensão, ao buscar a conformação de um juízo sadio dentro dos limites da inteligência, Grotius apresentou aquela que ficou conhecida como a “hipótese impiíssima”:

O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seus cuidados. O contrário nos tem sido inculcado em parte por nossa razão, em parte por uma tradição perpétua, e nos tem sido confirmado por numerosas provas e milagres atestados através dos séculos; disso se segue que devemos obedecer a Deus, sem exceção, como o Criador e ao qual nós somos devedores daquilo que somos e de tudo o que possuímos, tanto mais que de muitas maneiras ele se tem mostrado extremamente bom e poderoso. Disso devemos concluir que ele pode conceder aos que lhe obedecem recompensas generosas, mesmo eternas, sendo ele mesmo eterno, e ele certamente quis que nele se acreditasse, sobretudo se ele o prometeu de modo expresse. Nisso nós, cristãos, acreditamos, convencidos de que somos testemunhas por nossa fé indubitável. (Grotius, 2005, p. 40-41)

Nota-se que Grotius cercou-se de cuidado para registrar que sua anotação, sobre a possibilidade de sua teoria se sustentar ainda que se partisse da premissa de que Deus não exista, era apenas uma suposição teórica com a qual ele não concordava. Conforme pondera Gabriel Barnabé (2009, p. 30), tal ponderação para Grotius tratar-se-ia de *reductio ad absurdum* para evidenciar a sua tese. De todo modo “Esta frase foi alvo de muitos debates e rendeu uma extensa literatura sobre o assunto que considerou Grotius o precursor da secularização do Direito natural moderno” (Barnabé, 2009, p. 30).

O pensamento de Grotius, de fato, é constantemente lembrado como o precursor da secularização. Isso é apontado, por exemplo, por Michel Villey (2009, p. 175), segundo o qual “Muitos historiadores datam o começo da doutrina moderna na famosa fórmula de Grócio (que, aliás, ele não inventou) de que o Direito natural seria natural mesmo se Deus não existisse”. Paolo Prodi (2005, p. 397) vai mais além:

Se me for permitida uma certa simplificação, eu diria que Grócio leva adiante não uma, mas duas secularizações, se assim pudermos dizer, em sentido contrário: de um lado, aquela do pensamento teológico, que é excluído da esfera jurídica; de outro, aquela do pensamento jurídico, das “*regulae iuris*”, que, de certo modo, são abstraídas do seu plano concreto para serem conduzidas ao plano da filosofia do direito e teologizadas. É muito interessante o fato de que, na sua obra posterior, *De veritate religionis christiane*, Grócio compara a abolição das leis judiciárias e cerimoniais do antigo Estado de Israel por parte de Deus (abolição ocorrida com a proclamação por Cristo da nova lei evangélica) com o ato de um soberano moderno que abole os vetustos estatutos municipais para introduzir no seu reino um direito único.

A passagem do Direito clerical da Idade Média para o Direito moderno é marcada por uma tentativa de abandono de tudo aquilo que o Direito então tinha de sacro. Villey, porém, anota o seguinte:

Contudo, seria um grave erro imaginar que esse laicismo jurídico vem acompanhado de uma atitude antirreligiosa. Muito pelo contrário, por algum tempo ele caminha passo a passo com a mais autêntica teologia cristã (e às vezes até católica). Os grandes filósofos do direito do século XVII, Suárez, Grócio, Locke, Pufendorf – e mesmo, a seu modo, Espinosa –, continuam sendo teólogos; têm a viva preocupação de harmonizar sua doutrina do direito com a religião cristã, multiplicam as citações da Sagrada Escritura para fundamentar sua posição. É verdade que o protestantismo dota alguns de seus representantes de uma teologia laxista, livre de qualquer autoridade e cada vez mais indiferente em matéria de dogma (embora comumente acompanhada de uma piedade profunda): assim, Locke adentra a via do “cristianismo racional”. Pouco a pouco, no entanto, sobretudo com Espinosa e com a filosofia do século XVIII francês, far-se-á notar a ruptura em relação à ortodoxia. Logo, se produzirão as ondas do racionalismo e, mais tarde (tomando conta até do campo anglo-saxão do empirismo), do cientificismo moderno, no que eles têm de mais contrário à fé cristã. Esses excessos deixarão, em seu campo, sua marca na ciência do direito. (Villey, 2009, p. 176)

A compreensão da secularização como chave de leitura para os modernos fenômenos jurídicos e políticos teve contribuição decisiva na obra de Carl Schmitt, que asseverou:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com o seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. (Schmitt, 2006, p. 35)

Seguindo nessa linha, o autor pondera que:

O Estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas ideias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois a ideia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim como a intervenção direta do soberano na ordem jurídica vigente. (Schmitt, 2006, p. 35)

Esses conceitos trabalhados por Schmitt muito colaboram para a compreensão da abrangência da secularização no âmbito dos institutos modernos. O foco da análise de Schmitt, na referida obra, gravitava sobre o conceito de soberania. Para definir a soberania e, mais que isso, definir quem seria o soberano, Schmitt fez paralelos com conceitos teológicos, apresentando a famosa conclusão no sentido de que “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006, p. 35).

As passagens acima demonstram que para diversos pensadores, o fim da Idade Média e a reforma protestante marcaram o início do processo de secularização, no qual as instituições políticas e jurídicas, antes eminentemente religiosas, passavam a se despir de seus elementos religiosos, buscando basearem-se em uma pretensa racionalidade puramente humana. Este marco é importante para a compreensão da construção dos modernos institutos jurídico-políticos. Na sequência, antes de se passar para as anotações de caráter metodológico, serão também registradas as mudanças observadas na compreensão do Direito na passagem da Idade Média para a Moderna.

2.3 DO DIREITO PLURAL AO DIREITO MODERNO²³

²³ Neste caso, entende-se por Direito Moderno o sistema jurídico observado a partir da Revolução Francesa, ou seja, o sistema jurídico codificado e centralizado pela atividade estatal. Para considerações sobre esse assunto, vide: GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Tradução de Arno Dal Ri Jr. 2. ed., Florianópolis: Boiteux, 2007.

Um dos aspectos bastante relevantes para o estudo proposto é a compreensão do momento de passagem do Direito Medieval, marcado pela pluralidade, para o Direito Moderno, marcado pela positivação e codificação. No cerne de tal momento histórico encontram-se igualmente as marcas do movimento reformador protestante. Conforme pontua Arno Dal Ri Jr. (2004, p. 74-75):

O período de transição da Idade Média à Idade Moderna caracterizou-se por possuir ordenamentos jurídicos extremamente complexos e desorganizados, em que um emaranhado de fontes jurídicas de origens diferentes (como as reais, municipais, corporativas e mesmo familiares), com elementos de culturas jurídicas contrastantes (como a feudal e a mercantilista), sobrepunham-se continuamente num sistema que caminhava para a exaustão. Nesta perspectiva, a autoridade encarregada de aplicar uma determinada norma via-se “bloqueada”, diante de uma série de atos jurídicos e de interesses comerciais, na maioria das vezes, conflitantes. Um contexto que fazia com que tal autoridade fosse obrigada a aceitar a imposição daquele que, no momento, fosse o mais forte.

Referido período histórico, no qual se situam os movimentos protestantes, representaram o momento de passagem do período medieval para o moderno:

Dois planetas interligados por uma continuidade cronológica, mas marcados por uma efetiva descontinuidade, que é efetiva justo porque a profunda diversidade nas soluções adotadas tem origem em fundamentos antropológicos radicalmente diferentes. (Grossi, 2007, p. 26).

Para compreender o que representou cada momento, segue-se com a linha desenvolvida por Paolo Grossi²⁴, que assim explica o Direito no período medieval (2007, p. 29):

²⁴ Paolo Grossi foi fortemente influenciado pelo jurista italiano Santi Romano (1875-1947), que enxergava o direito não apenas do ponto de vista normativo, mas como algo que surge da própria organização social. É clássica a definição de Romano sobre o ordenamento jurídico: “Antes de tudo, será útil apelar para a experiência geral ou, melhor, ao significado que a expressão ordenamento jurídico traz espontaneamente consigo. Nesse sentido, quando se fala, por exemplo, do direito italiano ou do direito francês, não é verdade que se venha à mente só uma série de regras ou que se apresente à imagem das filas de livros que constituem as coletâneas oficiais de leis e decretos. Aquilo a que os juristas pensam, e ainda mais os não juristas – que ignoram as definições do direito que mencionamos –, é algo mais vivo e animado. É, em primeiro lugar, a complexa e diversificada organização do Estado italiano ou francês; os numerosos mecanismos e engrenagens, as relações de autoridade e de força que produzem, modificam, aplicam, fazem respeitar as normas jurídicas, sem se identificar com essas. Em outras palavras, o ordenamento jurídico, dessa maneira amplamente entendido, é uma entidade que por um lado se move conforme as normas, mas, sobretudo, por outro, ele mesmo as move quase como se elas fossem peões em um tabuleiro de xadrez. Desse modo, elas representam mais o objeto e o meio da atividade do ordenamento, do que um elemento da sua estrutura”. (Romano, 2008, p. 69)

(...) o direito não é a voz do poder, não leva a sua marca, não sofre os seus inevitáveis empobrecimentos, os inevitáveis particularismos. Com uma imprescindível especificação: certo, existe também aqui uma parte do jurídico que é ligada e coligada a quem detém o governo da coisa pública e é o que hoje frequentemente qualificamos como direito constitucional, administrativo, penal, mas o direito por excelência, a razão civil chamada a regulamentar a vida cotidiana dos homens, toma a sua forma direta e imediatamente pelo social e sobre as suas forças se desenha. Seus canais são: geneticamente, um denso florescer de costumes, em medida prevalente a respeito das poucas intervenções autoritárias dos Príncipes; sistematicamente, um rico ordenamento operado, mais do que por legisladores, por mestres teorizadores, por juízes, tabeliões ou simples mercadores imersos na prática dos negócios e intérpretes das exigências que essa impõe.

Por outro lado, a mudança para o moderno seria assim caracterizada (Grossi, 2007, p. 35):

Lentamente, mas incessantemente, emerge uma nova figura de Príncipe, e também uma conexão totalmente nova entre ele e o direito. O novo príncipe é, politicamente, o fruto de um grande processo histórico totalmente voltado a libertar o indivíduo dos laços em que a civilização precedente o tinha inserido. Quanto mais o pessimismo medieval tentou inserir o indivíduo no tecido protetor, porém condicionante da natureza cósmica e da sociedade, tanto mais o planeta moderno – em marcha sempre mais decidida a partir do século XIV – esforçava-se para liberar o indivíduo, cada indivíduo, de todas as incrustações sedimentares que se encontravam sobre ele.

Esse paulatino, mas constante, marchar da sociedade na transição entre o medievo e o moderno é vista também, em grande evidência, nas mudanças no mundo jurídico, como aponta o doutrinador acima referido. A idade média no mundo ocidental é marcada pela preponderância da estrutura da Igreja Católica, com consequências jurídicas, inclusive²⁵. Naquele mundo, o poder unificador da cristandade era oriundo do papado, ao passo que as relações cotidianas eram regidas por regras locais, que encontravam sua origem e base em um complexo “espiral social”. É essa a complexidade e pluralidade da manifestação jurídica durante a idade média conforme apontada por Paolo Grossi. De mais a mais, prevalecia a visão eminentemente escolástica do mundo, segundo a qual, em linhas gerais (o assunto será aprofundado

²⁵ Com a queda do império romano e o ascender da idade média, o conceito de cidadania é substituído por uma visão universalista dentro da sociedade cristã, na qual os indivíduos vinculam-se ao poder temporal local por meio da vassalagem, e ao “corpo místico” da Igreja, através do reconhecimento do Papa como chefe da cristandade. (Dal Ri Júnior, 2004, p. 192-193)

nos capítulos posteriores), existiria uma ordem prévia, sendo tarefa daqueles que diziam o direito encontrar e entender esta ordem, para então aplicá-la.

Com o caminhar para a modernidade, observou-se a incorporação, por parte do Estado, do que seria a “vontade geral”, como se o Estado tivesse o privilégio de ditar o que seria essa vontade. Esse acontecimento, como já sinalizado, observou-se com mais intensidade (e de maneira mais explícita) na França revolucionária. O jacobinismo já manifestava a ideia de que a lei seria a única fonte do direito, e o Estado o único produtor (Grossi, 2007, p. 130). Cortava-se, assim, grande parte da complexidade das relações advindas das múltiplas fontes do direito admitidas nas sociedades medievais, em prol de um sistema codificador e unificador.

Para que tal processo pudesse ser completado, era necessária uma drástica redução e simplificação em todas as relações do universo social, político e jurídico. Tudo ficaria sintetizado na relação Estado-indivíduo, sendo que o Estado, mais especificamente na figura do legislador, recebia poderes quase sobrenaturais de fazer a leitura da sociedade e, agindo de modo superior às paixões cotidianas, codificar as relações de modo a atender os anseios da sociedade (Grossi, 2007, p. 131). Essas ponderações de Grossi fazem entender o quão descabidas são algumas pretensões da modernidade, e o quão necessário é colocar em paralelo algumas destas pretensões com a complexidade que se admitia no período anterior, para compreender melhor o significado de tal passagem.

Ponderando sobre essa questão, Paolo Prodi (2005, p. 429) assinala que, nesta passagem do direito plural para o direito positivo moderno, pode ter ocorrido uma interferência de “mão dupla”, tendo o direito natural (da forma como entendido no medievo) deixado algumas marcas no direito positivo moderno:

Na análise da evolução da relação entre a esfera jurídica e aquela moral, partindo da hipótese não de uma secularização em mão única, mas de um processo de osmose, pretendemos agora proceder em sentido inverso para ver se, junto a uma juridicização da moral, chegou-se a verificar também uma sacralização da norma positiva, entendendo por sacralização não a assimilação de elementos estranhos ao direito, mas, ao contrário, essencialmente o desenvolvimento da auto referencialidade do direito positivo: secularizando-se, ele encontra em si mesmo a própria referência fundadora e incorpora o caráter sagrado.

Prossegue o autor (Prodi, 2005, p. 430):

O desenvolvimento da liberdade e da democracia foi possível no Ocidente justamente porque o poder e a sua referência última, a verdade, nunca se identificaram totalmente nem na Idade Média, nem na Idade Moderna. Se há algo de verdadeiro no que estamos dizendo, é o fato de que, na passagem do pluralismo dos ordenamentos jurídicos de herança medieval à afirmação do moderno direito estatal, verifica-se um duplo movimento, não em sentido oposto, mas, de certo modo, cruzado, muitas vezes nos próprios pensadores: de um lado, tende-se a construir o novo direito da consciência, absorvendo nele o antigo direito natural, e, de outro, tende-se a inserir no direito positivo os princípios que até então haviam sido considerados externos à norma positiva e que, naquele momento, passavam a ser englobados com um lento processo, que levará, com o percurso secular, ao nascimento do sistema constitucional moderno, das constituições escritas e dos códigos.

A mudança para a modernidade é marcada pelo gradual abandono destas ideias, sendo o indivíduo retirado daquela complexidade do tecido social na qual estava inserido para, cada vez mais, ficar diretamente vinculado ao príncipe, à nova figura do príncipe, que agora surge como poder central para o seu reino, eis que o poder universalizante do Papa encontrava-se em constante declínio, especialmente após o movimento protestante e as conseqüentes guerras que se concluíram com o Tratado de Westfália, que reduziu definitivamente o poder temporal do Papa sobre a Europa e, de mais a mais, iniciou definitivamente o processo de secularização (Todescan, 1983, p. 7).

Essas linhas introdutórias demonstram, até o momento, alguns aspectos relevantes: existe uma aproximação entre direito e religião que decorre do fato de grande parte dos institutos jurídicos e políticos serem consequência de processos de secularização observados, com mais vigor, a partir da transição da idade média para a Idade Moderna. De mais a mais, o processo de secularização e a passagem do direito plural para o direito positivo parecem encontrar um antecedente comum, no caso, a passagem da Idade Média para a moderna e o movimento protestante. Tendo essas premissas fixadas, é possível iniciar o estudo mais aprofundado sobre as consequências jurídicas da Reforma Protestante, as instituições de organização social criadas pelo calvinismo e seus reflexos no movimento puritano e, por fim, a aplicação da teologia puritana no novo mundo, que institucionalizou o movimento (o que refletiria no surgimento do federalismo, na hipótese da pesquisa). Conclui-se este capítulo com anotações de cunho metodológico.

2.4 ASPECTOS METODOLÓGICOS

O estudo acerca do surgimento de determinados institutos jurídicos insere-se na disciplina de história do direito e, neste ramo do conhecimento, as perguntas que são feitas dizem respeito à história (Stolleis, 2020, p. 17). Ainda segundo Stolleis (2020, p. 17), “a história do Direito é a disciplina que lida com o contexto histórico de ordenamentos jurídicos em sua integralidade e com a assimilação cultural das normas jurídicas”.

O adequado manejo de uma metodologia para o estudo da história do direito perpassa, necessariamente, adequada clareza a respeito do estudo das fontes. Deve-se verificar cada fonte, buscando elementos que a confirmem ou contradigam, ao mesmo tempo em que se busca traduzir para linguagem moderna aquilo que comunica a referida fonte (Stolleis, 2020, p. 65). Nesse sentido:

Se o interesse geral do historiador do direito consiste em entender e descrever como “funcionavam” as ordens jurídicas do passado, então ele tem tarefas fundamentais diante de si. Helmut Coing descreveu de forma sistemática e sóbria: a busca das “fontes do direito” em conexão com as ideias do tempo, o que de fato vale como direito e em que âmbito normativo deve funcionar (1); a classificação dessas fontes no horizonte cultural em que surgiram, incluindo a atenção ao grau específico de profissionalização do pensamento jurídico (2); a análise das instituições e regras singulares, evitando a interpretação anacrônica a partir da experiência jurídica própria (3); a tentativa, atendendo a todas as posições sociais, econômicas, religiosas e espirituais de qualquer tipo, de “compreender a norma jurídica de um ordenamento passado a partir de seus próprios pressupostos, o que significa *entendê-la como solução de um problema de ordenação planejado no seu momento*” (4); a observação das relações de uma sociedade como o complexo de normas jurídicas reconhecido por ela, portanto, o uso das normas aplicáveis ao caso concreto por leigos e juristas, as modalidades de imposição do direito e por meio das instituições. Esse último inclui a análise do pensamento jurídico específico da época em todos os níveis de sua profissionalização, assim como a história da ciência do direito (5). (Stolleis, 2020, p. 68-69)

É necessário ter a compreensão de que a ânsia por entender os fenômenos da forma como eles “realmente aconteceram” é algo inalcançável, até porque, mesmo quando ocorrem, tais fenômenos são lidos e interpretados de maneiras diversas. As fontes devem ser lidas tendo esse fato em consideração e devem ser traduzidas para o presente. Deve-se buscar as fontes, criticá-las e interpretá-las da maneira mais

imparcial possível (Stolleis, 2020, p. 90-91). Feitas essas premissas, passa-se para aspectos mais práticos do método a ser utilizado.

A presente pesquisa, ao final, visa estudar o componente religioso que pode ser encontrado no sistema federalista, a partir da compreensão sobre a forma de organização das comunidades puritanas no período colonial estadunidense. Para alcançar tal intento, é necessário primeiramente entender o *ethos* dessas comunidades, entender a base religiosa que lhes deu origem para, em um segundo momento, compreender como essa base impactou na organização religiosa e (consequentemente) civil de tais comunidades. Para se analisar o surgimento de um sistema político e jurídico a partir dos conceitos religiosos desenvolvidos por determinada comunidade, “é imprescindível que o fenômeno religioso seja muito bem compreendido pelo pesquisador, em sua linguagem, suas categorias, seus processos e suas estruturas” (Corrêa, 2017, p. 190).

Como se verá oportunamente, o sistema federalista, hoje traduzido por diversos países, teve sua origem nos EUA²⁶, a partir da independência e da promulgação da Constituição. Um estudo prévio das cartas e documentos religiosos e políticos que precederam essa Constituição aponta para um significativo impacto de conceitos teológicos no sistema federalista observado nos EUA. As fontes consultadas, com efeito, demonstram que, com o passar do tempo, os documentos de organização social se despiram de seus elementos religiosos (muito evidentes nos primeiros tempos da colonização). Ao final, tais documentos tornaram-se eminentemente políticos, sendo que, no ápice, colocou-se a própria Carta Magna, que organizava o Estado através de um princípio norteador que viria a ser conhecido como federalismo²⁷.

Para se compreender tal sistema, parte-se da proposta que visa entender os fenômenos jurídicos a partir de teorias próprias da ciência da religião, explorando as interfaces entre esses dois fenômenos (Corrêa, 2017, p. 190). Em um percurso por estudiosos do tema, Corrêa se debruça sobre a reflexão jurídico-política de Calvino, concluindo que ela decorre da própria institucionalização da ruptura causada pela

²⁶ A Suíça, comumente associada ao sistema federalista e às suas origens, na realidade adotou o federalismo somente com a Constituição de 1848. Até então, experimentou um sistema de confederação.

²⁷ A Constituição dos EUA não faz menção ao termo “federalismo”, que viria a surgir anos depois. A Constituição organizou o Estado, conforme explica Madison no texto 30 de “O Federalista”, deste modo: criava-se um estado que não era nem confederado (junção de várias soberanias), nem unitário, mas uma mistura dos dois sistemas.

reforma protestante na Europa. A nova organização que surgia, depois de todo o movimento reformador (para alguns, revolucionário) foi especialmente desenvolvida por Calvino em sua obra *As Institutas*, e tais reflexões, ainda que indiretamente, produziam conteúdo político-jurídico. Uma vez rompida a ligação com o papado e todo o sistema dele advindo, era necessário criar uma organização social, no caso do calvinismo, para garantir a separação dos “puros” dos “impuros”.

O referido percurso, descrito por Corrêa, perpassa três pensadores. Primeiramente, Rudolf Otto (1985), que, em sua obra, estudou a religião a partir da relação entre o homem e o incompreensível, que seria a experiência que os crentes têm diante do “mistério de Deus”. Essa relação, segundo o autor, não poderia ser explicada racionalmente, mas somente experimentada. A obra de Otto, dessa forma, permitiu que o estudo da religião avançasse para além das tentativas de teorizar e de explicar as estruturas das crenças religiosas, para compreender que o que a experiência religiosa poderia produzir na vida dos crentes (Corrêa, 2017, p. 193-194).

Essa experiência, ademais, foi identificada também por Lutero que, em diversas passagens, fazia referência à insignificância do homem perante Deus e, mais adiante, em sua obra *Nascido Escravo*, tratou da predestinação (que seria aprofundada por Calvino), opondo-se à ideia do livre arbítrio, por ser, na visão dele, impossível ao homem sondar a vontade de Deus (Corrêa, 2017, p. 194).

Na sequência, passa-se a focar na obra de Mircea Eliade (1992), que traz outra importante chave de leitura: o fenômeno religioso se daria pela criação de uma dicotomia entre o religioso e o profano. Para a referida pensadora, de tempos em tempos, com influência inclusive do tempo histórico vivenciado, ocorreriam hierofanias, que seriam “manifestações reveladoras do sagrado” (Corrêa, 2017, p. 196). Uma vez revelado o sagrado através de tais manifestações, o passo seguinte seria fazer a separação daquilo que se considera sagrado, do profano: “o sagrado se manifesta e, ao se manifestar, o faz estabelecendo uma dicotomia com relação ao que está excluído do seu espectro, delimitando-o como profano e, assim, estabelecendo fronteiras (...)” (Corrêa, 2017, p. 198)

Por fim, estuda-se a obra do antropólogo Roger Bastide que, a partir do estudo de religiões e manifestações religiosas, conclui que existem experiências fundantes, denominadas “sagrado selvagem” (Bastide, 2006) e que as religiões, em seguida, percorrem um percurso de institucionalizar essas experiências, criando os sistemas

organizados de religião²⁸. Essa institucionalização, porém, com o tempo, distancia-se daquela experiência religiosa criadora, abrindo possibilidade para novas erupções do sagrado, criando assim novas experiências e, conseqüentemente, novas institucionalizações (Corrêa, 2017, p. 203-204)

Com base nestes autores, Corrêa propõem uma análise das conseqüências jurídicas observadas a partir da reforma protestante que serão particularmente importantes para este trabalho. Com efeito, partindo dos marcos teóricos acima delimitados, Corrêa expõe que, do ponto de vista dos reformadores, a revelação divina estaria presa na dogmática católica, sendo liberada a partir do início do movimento reformista: “O Sagrado, então preso (na opinião dos reformadores) na dogmática católica, irrompe selvagem na Reforma. Domá-lo novamente parece ser a tarefa dos teóricos e clérigos reformados. E essa doma não poderia vir senão a partir da edificação de um novo edifício teológico institucional” (Corrêa, 2017, p. 207).

Nesse sentido, a obra de Calvino foi particularmente importante, eis que ele, envolto na erupção trazida pela reforma protestante (e todas as suas variantes observadas na Europa), dedicou-se a disciplinar a forma como os cristãos deveriam viver para garantir que os predestinados à salvação permanecessem puros e separados daqueles que já estariam, desde o princípio, condenados ao inferno. Para tanto, Calvino sufoca a própria ideia de “livre interpretação das Escrituras”, que esteve na base na reforma protestante. Afinal, era seu intento criar a sociedade cristã e, para tanto, era necessário evitar a fragmentação tipicamente advinda da livre interpretação (Corrêa, 2017, p. 212).

Tendo em vista o exposto, conclui Corrêa (2017, p. 213) a respeito das conseqüências jurídicas de tal pensamento:

Verificado em suas nuances o esforço teórico e prático de Calvino para domesticar o sagrado selvagem, pode-se concluir que, a partir da experiência da Igreja de Genebra, Calvino estabelece uma instituição totalizante do sagrado. Da irrupção iconoclasta à estabilização institucional, Calvino codifica uma nova forma de experimentação do sagrado a ser apresentada aos cidadãos-fiéis. O sagrado em Genebra se revelava pela ordenação da vida em todos os seus aspectos. E,

²⁸ Mendonça (2004), analisando esse fenômeno, indica que Roger Bastide foi o criador do termo “sagrado selvagem” e que as religiões, a partir da eclosão do “sagrado selvagem”, buscam institucionalizá-lo, domesticá-lo. E, neste aspecto, prossegue Mendonça, as denominações reformadas são mais suscetíveis a um controle mais rigoroso em relação a eventuais eclosões irruptivas, e a própria sistemática destas denominações permite que, ao invés de grandes mudanças em seu interno, surjam, ao invés disso, novas denominações a partir de novas eclosões.

nesse ponto, a interface com o direito é algo imprescindível e inafastável. Ou seja: Calvino, num esforço de domesticação do sagrado selvagem, o qual não pode ser dissociado de uma redefinição do espaço político, acaba por desenvolver os elementos de uma nova ordem pública, sensivelmente influenciada pelo papel da Igreja e pragmaticamente informada por ferramentas jurídico-políticas.

Essas reflexões serão particularmente importantes para a condução da pesquisa proposta. Perpassando a gênese da reforma protestante (o que pressupõe compreender a patrística e a escolástica para, na sequência, analisar a ruptura protestante), será estudada a formação da denominação puritana e a sua chegada no continente americano. No novo mundo, tais denominações puderam criar suas próprias organizações sociais e eclesiais, o que fizeram com base em seu cabedal teológico, fortemente calvinista (seria o momento de institucionalizar a anterior ruptura). Essa organização estaria na base do sistema federalista estadunidense.

3 A PASSAGEM DO CATOLICISMO AO PROTESTANTISMO NA FORMAÇÃO DO DIREITO MODERNO

Este segundo capítulo apresentará as transformações na compreensão do direito trazidas pela reforma protestante (base importante para, no capítulo seguinte, compreender o surgimento do calvinismo e da teologia federal). Para tanto, inicia-se com os primórdios, na patrística, especialmente na obra de Agostinho de Hipona para, em seguida, compreender o que a escolástica e as transformações por ela causadas na Igreja e na compreensão jurídica, especialmente a partir da obra de Tomás de Aquino. Com esta base, será estudada a ruptura causada pela reforma protestante, especialmente influenciada pelo nominalismo (que rejeitava grande parte da doutrina de Tomás de Aquino) e por um certo retorno, ou tentativa de retorno, a alguns marcos típicos da patrística.

3.1 A PATRÍSTICA E A TEOLOGIA EM SANTO AGOSTINHO²⁹

A época em que viveu Agostinho de Hipona, certamente, está dentre as mais tumultuadas da história ocidental. O cristianismo havia conseguido se firmar como religião dominante, especialmente após a conversão do imperador romano Constantino e da assinatura do Édito de Milão, no ano de 313, que estabeleceu a “liberdade religiosa” no império, encerrando o período de perseguições. O outrora imponente império romano já se encontrava em sua fase final, dividido entre o império ocidental e oriental.

Agostinho (354-430) nasceu no norte da África (na ocasião, importante centro do império romano), nos últimos tempos na Idade Antiga Clássica (considera-se como início da idade média a queda de Roma, em 476). Converteu-se ao catolicismo e, sagrado bispo, passou a exercer seu ministério em Hipona, deixando, ao mesmo tempo, diversos escritos que influenciariam definitivamente na configuração do mundo a partir dali, na qual a figura do papado se consolidada, e do cesarismo desaparecia.

²⁹ O presente tópico apenas recuperará alguns dos conceitos da Patrística, no caso, conceitos necessários para a compreensão de conceitos jurídicos, e quais os influxos que esses conceitos observaram a partir da escolástica e da reforma protestante. Para uma leitura mais aprofundada sobre a patrística, recomenda-se: MORESCHINI, Claudio. **Storia della filosofia patristica**. 2. Ed. Brescia: Morcelliana, 2005; e BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

A obra de Agostinho, que tem seu ápice em *De Civitate Dei*, conforme explica Arno Dal Ri Jr (2004, p. 192-193), serviu como baluarte para uma concepção universal da comunidade jurídica e política, que foi aplicada pelo papado sobre as ruínas do império romano. Existiriam, concomitantemente, a “cidade de Deus”, composta por aqueles que se uniam ao “Corpo místico de Cristo”, ou seja, eram batizados e professavam a Fé, e a “cidade dos homens”, composta pelos não batizados. Conforme explica Dal Ri Jr. (2004, p. 193-194):

Os elementos fundamentais desta nascente comunidade jurídica internacional podem ser reconhecidos na chamada *Respublica Christiana*. Isto porque tais Estados encontram-se estreitamente ligados entre si por uma só religião, o cristianismo, e por um só elemento de coesão política, a Igreja. Somente esta última poderia servir como sentido unificador entre o particularismo, que nasce com estes novos Estados, e o universalismo deixado pela cultural romana.

Agostinho polemizou com as ideias consideradas heréticas pela Igreja e, em sua vasta produção, influenciou o clero por toda a Alta Idade Média, sendo uma das principais referências para a edificação da Igreja como corpo universal sobre os demais estados que surgiram após a queda do império. Os escritos de Agostinho foram muitos e sobre os mais variados temas, partindo desde comentários e reflexões sobre passagens das Escrituras, até o combate a ideias tidas como heréticas. De todas essas reflexões, surgiam consequências de ordem jurídica ou política. Conforme explica Villey (2009, p. 80), “Será em todas essas obras esparsas de santo Agostinho, de objeto propriamente religioso, que a Idade Média buscará sua concepção de ordem social”.

Villey (2009, p. 89-90) aponta que Agostinho proclamava a necessidade de obediência inclusive das leis injustas ou de justiça duvidosa, pois também tais leis, de alguma forma, representariam onipotência e onipresença divina no plano material. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho pondera que haveria a “paz perfeita”, decorrente da obra da justiça, e a paz “inferior”, que seria aquela que traria confortos e tranquilidades provisórios, e seria essa a utilidade da lei do Estado, visando essa fugaz tranquilidade na “cidade terrena” (Villey, 2009, p. 92). Nessa lógica, os cristãos não iriam “fruir” das leis do Estado, mas se utilizariam delas em vistas de sua própria Salvação. Agostinho não desenvolveu propriamente uma filosofia do direito. Tratou-o de maneira marginal e, ao final, pregava uma grande resignação em relação às leis injustas. Com efeito,

em uma das passagens mais conhecidas da obra *A Cidade de Deus*, Agostinho aponta para o fato de que as duas cidades (a de Deus, e a dos homens) tinham bases completamente diferentes:

"Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus - a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si - a celeste. Aquela glorifica-se em si própria - esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória - a maior glória desta consiste em ter Deus com o testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça - esta diz ao seu Deus: Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão de dominar - nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados - esta diz ao seu Deus: Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza" (Agostinho, 2000, p. 1319)

Para Agostinho, a "lei natural" seria absolutamente insuficiente ante a natureza pecadora do homem e, assim sendo, Deus teria revelado elementos de leis para a organização social, a começar pela lei mosaica revelada aos judeus, que Agostinho defendia pelo simples fato de estar nas Escrituras, sendo irrelevante o fato de que algumas das determinações pudessem ser repugnantes (Villey, 2009, p. 99). Todavia, ante a "prescrição" das regras do Antigo Testamento, Agostinho enxergava nos Evangelhos as regras necessárias para a convivência social³⁰, especialmente no Sermão da Montanha, e nas máximas "Amarás a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo" (Villey, 2009, p. 99). Consequentemente, a justiça não seria a busca da equidade, mas uma caridade cristã gratuita e generosa. Conforme aponta Villey, o direito perde todo o caráter objetivo e até matemático que encontrava na Antiguidade Clássica, passando a ser encarado como uma justiça interior, ao estilo prescrito no Sermão da Montanha, um direito privado de sanção terrena, mas buscando viver os preceitos de amor das Escrituras (Villey, 2009, p. 102).

Boehner e Gilson (1991, p. 187) explicam que na doutrina de Agostinho parte-se da presunção de existência de uma ordem objetiva natural, e que a razão humana constantemente se voltaria para essa ordem. A ordem seria efeito da vontade divina, na qual as leis internas dos indivíduos se harmonizariam com as leis eternas ditadas por Deus. Assim se expressava Agostinho a esse respeito:

³⁰ Vale ressaltar, porém, que a visão jurídica de Agostinho recebia também outros influxos, principalmente advindos de sua formação, por exemplo, a partir da obra de Cícero.

Eu acho que você também vê que nada é justo e legítimo na lei temporal, a não ser naquelas que os seres humanos derivaram da lei eterna. Pois se, numa ocasião um povo pode Justamente conferir honras e em outra não pode justamente fazer isso, esta mudança temporal somente pode ser justa se ela for derivada da lei eterna, de acordo com a qual é sempre justo para um povo sério conferir honras, mas injusto para um povo frívolo fazer isso.

(...)

Então, deixe-me explicar rapidamente, da melhor forma que eu puder, a noção de lei eterna que está estampada em nossas mentes. Ela é a lei segunda a qual é justo que todas as coisas sejam perfeitamente ordenadas (Agostinho, 2018, p. 35).

Ainda tratando sobre o conceito de ordem em Agostinho, explica Moreschini (2005, p. 439):

Nas obras racionais da humanidade, devemos buscar essa Razão em ação, para traçar sua fonte divina, que é a Alma racional do mundo. A procissão da Razão, que é considerada aqui, é a Emanação mencionada em II 5,16. Ela procede da alma racional. Aqui talvez resida a causa da identificação da Alma racional com o Espírito: Agostinho está se referindo à terceira hipóstase de Plotino em sua função como razão universal e ordenadora do mundo. A Razão emana para essa função e procede ao sensível para lhe dar ordem e vida. Ora, essa Emanação da razão, ordenadora do mundo, nos coloca na trilha de um tratado de Plotino que sugeriu essa identificação a Agostinho: o tratado Sobre a Providência (III, 2)³¹.

Ademais, ainda em Agostinho observa-se que as exigências em relação aos indivíduos são muito maiores do que o direito clássico exigiria. Com efeito, o que se espera dos indivíduos nada mais é do que a “perfeição cristã”, ou seja, a vida conforme prevista pelos Evangelhos. Assim, ainda que Agostinho tenha apontado para a validade das leis positivas temporais (ainda quando a justiça pudesse ser duvidosa) e para a defesa de institutos decorrentes destas leis (como a propriedade privada), o seu ideal era o da vida cristã em todos os seus aspectos, e dali decorre outra característica de seu pensamento jurídico, no caso, o de que as sanções seriam ferramentas absolutamente ineficientes para adequar a conduta humana, eis que

³¹ Tradução livre do texto original em italiano: “Nelle opere razionali dell’umanità bisogna cercare questa Ragione che è in atto, per risalire alla sua fonte divina, che è l’Anima razionale del mondo. La processione della Ragione, che qui è considerata, è l’Emanazione di cui si parlava in II 5,16. Essa procede dall’anima razionale. Qui si trova forse la causa dell’identificazione dell’Anima razionale con lo Spirito: Agostino ha di mira la terza ipostasi di Plotino nella sua funzione di ragione universale e ordinatrice del mondo. La ragione emana per questa funzione e procede fino al sensibile per dargli ordine e vita. Ora, questa Emanazione della ragione ordinatrice del mondo ci mette sulle tracce di un trattato di Plotino che ha suggerito ad Agostino questa identificazione: è il trattato Sulla provvidenza (III, 2)”.

sanções (ou recompensas temporais) não poderiam modificar conduta interior das pessoas que buscassem viver de maneira piedosa (Villey, 2009, p. 105).

Enfim, Agostinho não estava preocupado com a formação de um corpo de leis para a “cidade terrena”. A sua intenção é que a “cidade terrena” fosse apenas uma antessala da “cidade divina”. Ele deseja que os fiéis sejam conduzidos à “cidade divina” logo, qualquer preocupação mais prolongada com questões jurídicas parecia absolutamente supérfluas. O Direito seria obtido a partir dos ensinamentos das Escrituras, ou ainda, a prática diária do ensinamento contido nas Escrituras seria a regra de conduta esperada dos indivíduos. Conforme Villey (2009, p. 109), o período denominado Alta Idade Média seria profundamente influenciado por essa visão agostiniana, na qual, como já dito, a fonte principal do direito seriam as Escrituras.

Um interessante exemplo dessa construção “jurídica” medieval agostiniana é apresentado por Villey (2009, p. 115):

Apenas a doutrina agostiniana pode abrir para nós o entendimento de um regime social que nossas categorias modernas ou as dos juristas romanos são incapazes de conceber. Uma coisa é o direito que realiza a noção bíblica de justiça, outra, é aquele baseado em Aristóteles. Seria quase desnecessário dizer a oposição radical que separa o espírito do direito romano e o espírito do direito monástico: não há propriedade privada num monastério, não há bens distintos a distribuir, não há *suum cuique*, apenas a harmonia social fundada na humildade, no amor a Deus, na caridade. Na *Regra* de São Bento, leia-se o capítulo 31, sobre o celeiro (que é o ministro da economia no monastério beneditino): não se encontrará menção a distribuições proporcionais ou a comutações iguais, mas sim à doçura, ao bom humor, à generosidade espontânea.

Ou seja: ao invés de regras jurídicas objetivas, preceitos imprecisos de boa conduta extraídos das Escrituras. No mais, conforme anota Robinson Cavalcanti (2002, p. 110), o pensamento de Agostinho era influenciado pelo período histórico de incerteza no qual ele vivia, que enxergava um momento de fim dos tempos, fortemente influenciada pela decadência do império romano que se vivia na época. Neste sentido:

Agostinho tem o seu valor intelectual por pensar a história e o Estado. Em seu pensamento estão implícitas noções de pacto político e legitimidade ou o modelo de um líder ideal. No todo, porém, a mistura de ideias oriundas do pensamento grego como paganismo e a própria atmosfera de crise de seu tempo tornaram sua obra ambígua e contraditória. Ele não vivia a opressão das catacumbas nem o “sucesso” da era constantiniana, mas a dúvida e a incerteza quanto

ao futuro da história, da Igreja e do Estado. Não propôs um engajamento ou um escapismo, mas vagou entre o físico e o metafísico, com saídas neoplatônicas. (Cavalcanti, 2002, p. 111)

De mais a mais, Agostinho também estabeleceu as bases teóricas para a construção de uma estrutura eclesial segundo uma hierarquia papal e de bispos (Cavalcanti, 2022, p. 111). Alguns anos à frente, ainda na idade média, em um movimento denominado por Harold Berman³² como “revolução papal”, iniciou-se a instituição de normas e decretos de maneira organizada, constituindo-se, a partir daí, o direito canônico. Conforme explica Prodi (2005, p. 60-61), esse acontecimento não se tratou de um salto. Foi o desenvolvimento natural que começou com o papa Gregório VII, e que trouxe grandes poderes de intervenção, por parte da Igreja, no mundo secular: “Não é uma afirmação abstrata ou limitada a uma atividade de supervisão da grande política (a deposição dos imperadores ou dos soberanos e senhores iníquos), mas comporta a construção de um sistema de justiça alternativo e paralelo àquele secular, conjugando o foro interno, o foro da consciência, com o tribunal da Igreja”. (Prodi, 2005, p. 60).

Em tal ocasião, de 1070 a 1140, teve início a elaboração de normas que resultaria no famoso *Decretum* de Graciano, que estruturaria o direito canônico através do qual o Papa, diretamente ou através da hierarquia eclesial, seria em última instância o juiz supremo (Prodi, 2005, p. 61). Harold Berman (2003, p. 4) explica a questão da seguinte forma:

A história mais ampla começa com a separação das jurisdições eclesiástica e secular, realizada por um movimento revolucionário para libertar a Igreja de Roma da subserviência a imperadores, reis e senhores feudais, e para estabelecer uma hierarquia independente do sacerdócio, sob o papado, incluindo uma hierarquia de tribunais eclesiásticos profissionais para resolver disputas e fazer cumprir a legislação papal. Liderada inicialmente pelo Papa Gregório VII, a Reforma Gregoriana, como era chamada na época, ou a Controvérsia das Investiduras, como também era chamada, ou a Revolução Papal, como veio a ser chamada no século XX, foi marcada por guerras civis em toda a Europa durante um período de quase cinquenta anos, de 1075 a 1122. A Igreja de Roma pan-europeia tornou-se o primeiro Estado moderno. Estabeleceu um corpo de leis que foi sistematizado no grande tratado de Graciano de 1140, caracteristicamente intitulado de uma Concordância de Cânones Discordantes. Este foi o primeiro tratado sistemático moderno sobre um corpo jurídico completo, e foi

³² Vide: BERMAN, Harold J. **Law and Revolution**: The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983. v. 1.

aceito – e ainda é – como uma declaração oficial do direito canônico. Foi seguido, no século XIII, por tratados oficiais sobre os sistemas inglês, alemão, francês e outros de direito secular territorial³³.

O próximo grande movimento jurídico ocorreria com a escolástica e com os conceitos desenvolvidos por Tomás de Aquino.

3.2 SANTO TOMAS DE AQUINO E A ESCOLÁSTICA³⁴

O movimento histórico de mudança se observaria a partir do século XI, quando o direito romano, bastante esquecido na Alta Idade Média, passou a receber nova atenção, principalmente a partir dos glosadores da Universidade de Bolonha. O fato de um movimento de retorno para fontes mais objetivas de o direito ter ocorrido no norte da Itália não foi coincidência:

O direito cristão talvez bastasse, poderíamos pensar, para comunidades rurais, senhoriais, patriarcais, para grandes famílias, para grupos feudais restritos. Mas, no norte da Itália, no século XI, deu-se o ressurgimento das cidades e do comércio: há trocas, contratos, fortunas individuais. Precisa-se de medidas estritas dos limites das posses e das consequências dos contratos, de fixação do meu e do teu. Tampouco os grandes Estados poderão, no longo prazo, prescindir da definição das competências dos seus funcionários. Para isso, porém, só se dispõe do direito romano para fornecer alguma assistência. É então, temporariamente refugiado sob o pavilhão do Império cristão, mas em oposição profunda ao agostinismo jurídico, que se inicia o renascimento bolonhês. (Villey, 2009, p. 120)

³³ Tradução livre do texto original em inglês: “The larger story begins with the separation of the ecclesiastical and secular jurisdictions, accomplished by a revolutionary movement to free the Church of Rome from subservience to emperors, kings, and feudal lords, and to establish an independent hierarchy of the priesthood, under the papacy, including a hierarchy of professional ecclesiastical courts to resolve disputes and to enforce papal legislation. Led initially by Pope Gregory VII, the Gregorian Reformation, as it was called at the time, or the Investiture Contest, as it was also called, or the Papal Revolution, as it came to be called in the twentieth century, was marked by civil wars throughout Europe during a period of almost Fifty years, from 1075 to 1122. The pan-European Church of Rome became the first modern state. It established a body of law that was systematized in Gratian’s great treatise of 1140, characteristically titled A Concordance of Discordant Canons. This was the first modern systematic treatise on an entire body of law, and it was accepted - and still is - as an authoritative statement of the canon law. It was followed in the thirteenth century by authoritative treatises on English, German, French, and other systems of territorial secular law”.

³⁴ Também aqui serão apenas recuperados alguns conceitos jurídicos desenvolvidos pela escolástica de Tomás de Aquino. Para uma leitura mais aprofundada sobre o tema: ELDERS, Leo J. **The philosophical theology of St. Thomas Aquinas**. Leiden: EJ Brill, 1990; MCGINN, Bernard. **Thomas Aquinas’s Summa theologiae**. Princeton: Princeton University Press, 2014; DE BONI, Luis Alberto. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

Voltava-se, paulatinamente, à ideia jurídica de que justiça consiste em dar a cada um o que lhe corresponde, conceito esse certamente contrário ao conceito evangélico de justiça adotado por Agostinho e reproduzido ao longo da Alta Idade Média.

A efervescência do período, porém, não se resume à retomada do direito romano. Começam a circular textos antes adstritos às bibliotecas monásticas, com ideias oriundas do mundo árabe, textos platônicos e, principalmente, Aristóteles. Nos estudos teológicos tais questões começam a aparecer com mais e mais frequência (Villey, 2009, p. 125). É neste cenário que Tomás de Aquino, apoiado nestas décadas de retomada do direito clássico, realizaria a aproximação entre a teologia e o aristotelismo.

Tomás de Aquino, nascido em 1225, ingressou na ordem dominicana, na qual desenvolveu uma gama extensa de trabalhos. Viajou, lecionou em universidade e, principalmente, desenvolveu sua grande obra intelectual, realizando a tão buscada aproximação entre a teologia católica e o aristotelismo:

O mundo dos juristas no século XIII ainda permanecia dominado pelo agostinismo; o direito canônico reivindicava, pelo menos em princípio, uma competência universal; a *ideia* de que o único justo verdadeiro é aquele tirado do Evangelho continuava triunfante. Ora, essas ideias agostinianas tinham-se tornado motivo de constrangimento e de má consciência porque, *na prática*, o direito cristão, de origem puramente sacra, deixava de responder às necessidades sociais. (Villey, 2009, p. 138)

Para as necessidades da época, Tomás de Aquino buscou a conciliação entre Aristóteles e a teologia, recuperando a objetividade do direito romano clássico e realizando a aproximação com os conceitos teológicos da ocasião. Para tanto, Tomás de Aquino construiu sua obra clássica a partir do processo da dialética aristotélica, que apresentava um problema, debatia diferentes pontos de vista a respeito do referido problema e, ao final, extraía algumas conclusões. A Suma Teológica foi construída segundo este processo, que é assim explicado por Hespanha (2003, p. 172):

A dialética é, para a tradição aristotélico-ciceroniana, *a arte de discutir*. A *discussão* caracteriza-se, quer formalmente (*i.e.*, que por, na sua forma, se distingue de outros tipos de discurso) quer materialmente (*i.e.*, quer porque incide sobre assuntos *discutíveis*, ou seja, assuntos

sobre os quais não há afirmações necessariamente certas). Este segundo aspecto é fundamental para a caracterização da dialética. Uma vez que não há, nos assuntos dialéticos, afirmações indiscutivelmente verdadeiras, que contem definitivamente as questões (pois então a própria discussão seria impensável), é sempre possível encarar os problemas em aberto a partir de vários pontos de vista, ou seja, progredir para a sua solução com base em argumentos distintos e, por vezes, até opostos. A discussão é, portanto, um andar à volta da questão, perspectivando-a de diversos pontos de vista, atacando-a a partir de diferentes considerações (ou *argumentos*). Sendo assim, a tarefa mais importante da teoria da discussão (ou dialética) é encontrar os pontos de vista, os argumentos, a partir dos quais as questões podem ser consideradas. Tal tarefa é designada, na linguagem aristotélico-ciceroniana, por *ars inveniendi* ou *tópica*, sendo esses pontos de vista, diretores da argumentação, designados por *lugares (loci)* ou *tópicos (topoi)*.

Uma das premissas básicas para a construção destes conceitos é a busca pela essência das coisas, a partir da natureza (que Tomás de Aquino, naturalmente, sempre conciliava com conceitos e ensinamentos das Escrituras). Novamente, conforme explica Villey (2009, p. 144): “O *ser* de uma coisa, que a inteligência especulativa persegue, é seu *dever-ser*, seu *bem*. ‘*Mens et bonum convertuntur*’”. A observação destas essências a partir da natureza requer, naturalmente, um grande esforço intelectual, para que as essências observadas da natureza sejam devidamente harmonizadas com os ensinamentos que parte da Escritura e da tradição católica:

Escolhamos o direito do casamento, de que trata o *Suplemento da Suma*, onde é retomado o texto do *Comentário sobre as Sentenças*. São Tomás esforça-se aí para estabelecer que o casamento, a monogamia, a perpetuidade do casamento são *naturais*; ou ainda que o direito natural quer que o casamento seja consensual ou proibido entre parentes próximos etc. por enquanto, só nos interessa o método, a argumentação. Eles não são originais. São Tomás apenas retomou, para alcançar esses resultados, a *antropologia* de Aristóteles e talvez sobretudo estoica: o *De officiis* é sem dúvida sua principal fonte. Por exemplo, quando compara a natureza do homem com a dos outros animais: observa-se que uma união passageira entre macho e fêmea, que às vezes pode ser prolongar, no caso de certos pássaros, em vida comum durante toda uma estação, é suficiente para garantir a perpetuação da espécie no que concerne aos animais; mas, nas sociedades humanas, é diferente quando se trata do mesmo fim de conservação da espécie; é que a criança, ao mesmo tempo fisicamente mais fraca que o filhote de animal e destinada por sua natureza a um desenvolvimento mais complexo, necessita de uma educação de seu corpo e de seu espírito, por conseguinte de um meio familiar durável e tanto mais durável na medida em que esse grupo deve suprir também as necessidades da vida material; o homem, para

desenvolver a vida do espírito, necessita de recursos estáveis, e esses recursos demandam uma economia; é necessário que as família “entesourem para os filhos”, forneçam-lhes as condições necessárias para uma vida mais livre etc. *Portanto*, a natureza, que quer o bem da espécie humana, parece desfavorável ao divórcio, e o divórcio praticado por várias sociedades pagãs pode ser considerado um desvio da ordem natural (Villey, 2009, p. 145-146)

O trecho acima é bastante significativo, pois mostra como na pena de Tomás de Aquino os conceitos católicos são harmonizados com o direito natural, demonstrando que existiria uma lógica natural nos conceitos e dogmas defendidos pela Igreja Católica. Neste aspecto, explica De Boni (2018, p. 67): “À diferença do positivismo jurídico, em suas diversas nuances, para o qual as leis contingentes e diversas dos homens são as únicas existentes, Tomás argumenta que tais leis só se constituem como tais porque se fundamentam em algo que lhes é anterior: a lei natural”.

Uma das consequências é que a lei, a partir desta concepção, não decorre mais tão somente do “pecado” e da necessidade de coibir o comportamento pecaminoso. A lei não seria mais tão somente repressiva, mas teria também conteúdo positivo, fruto da razão e da vontade, que busca o bem comum. É, de fato, uma significativa mudança em relação ao conceito agostiniano de direito. Nessa esteira, notava-se que as leis do Antigo Testamento não poderiam mais ter plena validade para a sociedade cristã, pois tais leis não levavam em consideração o advento do próprio Cristo. E os evangelhos, o Novo Testamento, eram desprovidos de conteúdo jurídico propriamente dito. E assim era entendido como uma atividade humana, como uma responsabilidade da humanidade utilizar a razão dada por Deus para regulamentar as questões jurídicas.

Tomás de Aquino projetaria a divisão da lei em três ordens, hierarquizadas, sendo a primeira a lei eterna, de origem divina e sobre a qual a humanidade teria conhecimento apenas parcial. A outra seria a lei natural, a qual a humanidade poderia aprender e conhecer a partir do exercício da razão. E por fim viria a lei humana, invenção da própria humanidade, mas que seria derivada da lei natural. A lei humana não poderia nunca contrariar a lei divina (Billier, Maryioli, 2005, p. 124-125). No mais, apesar de Tomás de Aquino fazer constante referência a Agostinho, existem diferenças substanciais de conceito, conforme explica Sofia Rovighi (1981, p. 118):

O que quer dizer que a lei natural não é simplesmente vivida, mas conhecida; e não pode ser vivida se não for conhecida. Ora, se o conceito de *lex aeterna* deriva de Agostinho, a forma como Tomás entende a participação da mente humana na lei eterna é diferente da de Agostinho, assim como, vimos, é diferente seu conceito de conhecimento intelectual. Não conhecemos essa participação que há em nós da lei eterna por meio de uma iluminação divina especial, mas porque Deus nos deu a luz da razão natural para discernir o que é bem e o que é mal. E esse discernimento se realiza por via racional, no sentido preciso do termo, ou seja, por meio de um raciocínio. A premissa mais universal da razão prática é que se deve fazer o bem e evitar o mal; princípio tautológico – e de fato Tomás o compara ao princípio da não contradição – pois o bem é aquilo que se deve fazer³⁵.

Avançando para um conceito propriamente jurídico do que seria a lei, e de onde se extrairia a sua efetividade, pode-se observar, da Suma Teológica, qual a definição que Tomás de Aquino traz para a lei:

Como foi dito, a lei se impõe a outros por modo de regra e de medida. E a regra e a medida se impõem enquanto se aplicam naquelas coisas que são reguladas e medidas. Donde, para que a lei obtenha a força de obrigar, que é próprio dela, é necessário que se aplique aos homens que segundo ela devem ser regulados. Tal aplicação se faz enquanto é levada ao conhecimento deles pela própria promulgação. Portanto, a promulgação é necessária para que a lei tenha sua força. E assim pode-se colher dos quatro elementos anteriormente ditos a definição de lei, que não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade.

Quanto ao 1º, deve-se dizer, portanto, que a promulgação da lei natural é pelo fato mesmo que Deus a inseriu nas mentes dos homens para ser conhecida naturalmente.

Quanto ao 2º, deve-se dizer que aqueles em presença dos quais não é promulgada a lei, são obrigados a seu cumprimento, enquanto ela chega a seu conhecimento por meio de outros, ou pode chegar, feita a promulgação.

Quanto ao 3º, deve-se dizer que a promulgação presente se estende ao futuro pela firmeza da escrita, que de certo modo sempre a

³⁵ Tradução livre do texto original em italiano: “Il che vuol dire che la legge naturale non è semplicemente vissuta, ma è saputa; e non può essere vissuta se non è saputa. Ora se il concetto di *lex aeterna* deriva di Agostino, il modo in cui Tommaso intende la <partecipazione> della mente umana alla legge eterna è diverso da quello di Agostino, come, abbiamo visto, è diverso il suo concetto della conoscenza intellettuale. Non conosciamo quella partecipazione che è in noi della legge eterna per una speciale illuminazione divina, ma perché Dio ci ha dato <il lume della ragione naturale per discernere cosa sia bene e cosa sia male> E il discernimento si compie per via razionale, nel senso preciso del termine, ossia con un ragionamento. La premessa universalissima della ragion pratica è che si deve fare il bene ed evitare il male; principio tautologico – e infatti Tommaso lo paragona al principio di non contraddizione – poichè bene è ciò che si deve fare”.

promulga. Por isso, diz Isidoro que “a lei deriva de ler, pois é escrita”. (Aquino, 2010, p. 527-528)

Nota-se uma relevante mudança na forma de se enxergar a lei. Ela não passa mais a ser apenas uma contingência diante da “humanidade pecadora”, mas passa a ser vista com seus elementos positivos, ou seja, como algo que busca o ordenamento para o bem comum. A mudança de paradigma, como visto, vinha a atender as novas necessidades da baixa idade média, ou seja, da gradual mudança do sistema medieval para o sistema moderno, no qual o comércio e a troca tornava necessário um corpo de leis e um entendimento legislativo diferente daquele desenvolvido ao longo da idade média:

No caso da lei humana, é necessário compreender uma nova articulação: confiante na razão humana, Tomás pensa em uma justiça legal possível no sentido ou que seja orientada para a ideia de uma Bem comum e deduzida pela razão natural a partir dessa ideia do Bem. O aristotelismo de Tomás aparece neste traço: a justiça é uma construção da prudência, em conformidade com a natureza das coisas. A concepção tomista do direito é inteiramente *essencialista* (o direito tem um fundamento racional, ele existe em si, independente das vontades, ele é anterior ao indivíduo que o estabelece a ao Estado) e *prudencial* (o conteúdo do direito é *determinado* pela razão humana especulativa e pela razão prática em seu contato com o real). A ordem jurídica não é, nesse sentido, submetida a uma norma moral ou natural preestabelecida em Tomás: existe somente pelas determinações prudenciais operadas pelo homem. Mas, uma vez que o direito enquanto tal supõe a meta de um Bem, há nesta determinação prudencial a construção simultânea de uma ordem jurídica e moral, com a justiça legal assegurando a realização e a execução dessa ordem. O que é notável em Tomás é esta conciliação permanente da transcendência de Deus (e aqui, nesse sentido, da lei divina) e de uma confiança imensa depositada na razão humana. O poder legislativo do homem é portanto real para Tomás. O homem poder determinar de maneira autônoma, racional e livre o justo positivo. Mas a confiança não é cega: esse poder, seja ele bem compreendido, é ao mesmo tempo limitado e relativo: o homem não pode *decidir* realmente entre o *justo* e o *injusto* fora do quadro de sua competência legislativa. Dito de outra forma, ele não pode legislar contra a natureza, isto é no sentido de Tomás, contra a razão, já que sua naturaliza é precisamente a de ser um animal racional; e ainda menos contra a lei divina, já que esse aristotelismo relativo se situa em um quadro não aristotélico: o da Revelação. (Billier, Maryoli, 2005, p. 126-127).

Neste sentido, é importante não perder de vista que, ao contrário do que acontecerá com a ascensão do positivismo jurídico (que se verá logo adiante), na

concepção tomista, a lei é condicionada, ou seja, ela teria validade na medida em que atenderia o senso de justiça. Paolo Grossi explica essa relação:

Ordinatio é a palavra que desloca o eixo da definição do sujeito ao objeto, porque insiste não sobre a sua liberdade, mas sobre limites à sua liberdade; ordenar é, efetivamente, uma atividade vinculada, já que significa tomar consciência de uma ordem objetiva preexistente e não eludível dentro do qual deve ser inserido o conteúdo da *lex*. É justo por isso que a razão vem identificada como o instrumento do ordenar, ou seja, em uma atividade psicológica prevalentemente cognitiva: porque o conhecimento é o maior ato de humildade que um sujeito pode realizar em relação ao cosmos e à sociedade, porque o conhecimento é a projeção do sujeito além da própria individualidade para descobrir na realidade externa a ele as verdades que essa contém, para descobrir a ordem projetada e realizada pela Divindade. É verdadeiramente essencial a razoabilidade da *lex*, ou seja, a determinada e regidíssima correspondência do seu conteúdo a um modelo que nem o Príncipe, nem o povo, nem a classe dos juristas criam, mas são chamados simplesmente a descobrir na ontologia da criação. Neste contexto, a *lex*, que possui uma dimensão cognitiva seguramente prevalente sobre a volitiva, não pode ser somente forma e comando; é, antes de tudo, um conteúdo substancial determinado porque e, antes de mais nada, leitura da realidade. (Grossi, 2007, p. 32-33)

Ainda neste sentido, destaca-se Étienne Gilson (1978, p. 475):

A verdadeira natureza das leis — naturais, humanas ou divinas — permite compreender o sentido da ideia de sanção. Com demasiada frequência, as recompensas e os castigos são considerados como auxiliares acidentais do progresso moral, semelhantes àqueles artifícios aos quais os legisladores recorreram para incitar os homens ao bem ou afastá-los do mal. O espetáculo da lei humana e da ordem social, na qual, como dissemos, as sanções de fato desempenham esse papel, nos oculta sua verdadeira natureza e o lugar que ocupam na ordem universal. Ao mesmo tempo, elas perdem seu significado legítimo e são justamente excluídas da ordem moral pelas consciências que só reconhecem como boas as ações realizadas por puro amor ao bem³⁶.

³⁶ Tradução livre do texto original em espanhol: “La verdadera naturaleza de las leyes, natural, humana o divina, permite comprender el sentido de la ideade sanción. Con demasiada frecuencia las recompensas y los castigos son considerados como auxiliares accidentales del progreso moral, semejantes a esos artificiosa los que han recurrido los legisladores para incitar a los hombres al bien o apartarlos del mal. El espectáculo dela ley humana y del orden social en el que, como hemos dicho, las sanciones juegan efectivamente este papel, nos oculta su verdadera naturaleza y el lugar que ocupan em el orden universal. Al mismo tiempo, pierden su significación legítima y se ven justamente excluidas del orden moral por las conciencias que no reconocen como buenas más que acciones llevadas a cabo por puro amor del bien”.

Enfim, o movimento de Tomás de Aquino representou um olhar para as fontes antigas, para a filosofia clássica e, conciliando esses conceitos com o catolicismo romano, desenvolveu um sistema que superava o conceito medieval de direito para atender às necessidades dos novos tempos que surgiam.

3.3 O NOMINALISMO E O ROMPIMENTO COM O TOMISMO A PARTIR DE MARSÍLIO DE PÁDUA E GUILHERME DE OCKHAM³⁷

Como visto, a obra de Tomás de Aquino representou uma superação dos conceitos jurídicos da alta idade média, superando a ideia extremamente clerical de direito, decorrente do pensamento de Agostinho, para uma ideia de direito com conteúdo positivo, com normas buscando o bem comum. Tomás de Aquino traria de volta a razão para a construção jurídica, apresentando uma alternativa à visão até então dominante, que enxergava o direito apenas como uma resposta ao pecado.

Uma sensível mudança, porém, agitaria o mundo católico tardo medieval, com o surgimento do franciscanismo. Opondo-se à tendência eclesial do tempo, Francisco de Assis³⁸ exigia de seus frades que vivessem e o Evangelho sem colocá-lo em debate e sem distraírem-se com discussões teológicas. É desse movimento que se destaca Duns Escoto que, dentro da corrente Franciscana, representará um movimento reacionário, conforme explica Villey (2009, p. 202):

Mas ele põe uma condição para o estudo da filosofia pagã: que ela desempenhe apenas um papel auxiliar e instrumental. Em se tratando das soluções que dizem respeito à estrutura do mundo, Deus, a natureza, o homem, a única autoridade soberana tem de ser a Sagrada Escritura e seus intérpretes inspirados. A fé governa a razão, que não passa de uma servidora; e, na escolha das leituras escolares e para concluir as controvérsias, devem vir em primeiro lugar os “santos”, como diz Duns Escoto. Ao orgulho da razão, são Francisco antepunha a obediência ao Evangelho e à Igreja. É por isso que o manual de estudos adotado nas escolas franciscanas são as Sentenças de Pedro Lombardo e não a Suma de são Tomás.

³⁷ Apresenta-se, neste tópico, apenas um breve resumo das ideias desenvolvidas por Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham que teriam consequências para o pensamento jurídico oriundo a reforma protestante. Para uma visão mais abrangente sobre o tema: SABINE, George H. **Historia de la teoria política**. 2 ed. Tradução de Vicente Herrero. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1979 e VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 2. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. Reimpressão, 2020.

³⁸ Francisco, filho de Pietro di Bernardone (1181 - 1226), natural da cidade de Assis, deu início a um movimento religioso no interior da Igreja Católica que resultou na fundação das chamadas ordens franciscanas, que pregavam principalmente a pobreza e um estilo de vida regado pelas Escrituras.

Esse método não é novo: demonstra a fidelidade da doutrina franciscana às máximas tradicionais do agostinismo e às concepções autênticas de santo Agostinho sobre o regime de estudos. Se considerarmos apenas sua orientação geral, a obra da escolástica foi mais reacionária que nova: realizou um retorno ao agostinismo. A diferença é que, depois de são Tomás, agora que se possui Aristóteles e que a técnica filosófica e o domínio da dialética atingiram seu zênite no mundo universitário, os problemas não são mais os mesmos que no tempo de Hugo de São Vitor ou de Anselmo de Cantuária; e o descrédito dos autores pagãos tem por corolário a recusa explícita de uma filosofia.

Duns Escoto cultivou conceitos teológicos que seriam, posteriormente, aprofundados e acarretariam consequências jurídicas. Por exemplo, ao contrário de Tomás de Aquino, ele não buscava, nos preceitos divinos, leis naturais e imutáveis. Ao contrário, enxergava em tais atos tão somente a manifestação da potestade divina, um voluntarismo. Villey (2020, p. 204) traz interessante exemplo para compreender esse raciocínio:

(...) a onipotência divina poderia igualmente constituir uma outra ordem em que o roubo, o assassinato, o adultério deixariam de ser pecados; pode fazê-lo incessantemente; mais ainda: ela o fez. Bastou Deus ordenar aos israelitas, por ocasião da sua saída do Egito, que roubassem os egípcios para que esse roubo se tornasse meritório³⁹.

Conforme ponderam Billier e Maryoli (2005, p. 127), a grande transformação trazida pelo pensamento de Duns Escoto (levada adiante por Guilherme de Ockham) recairia sobre o conceito de “vontade divina”. Para Escoto, a lei divina (a lei suprema) seria algo “sem lei”, pois derivaria da liberdade da vontade divina, que não estaria presa aos conceitos da razão que os humanos conseguem compreender: “A inversão efetuada pelo ‘voluntarismo’ scotista é decisiva: o direito é identificável em última instância com a vontade absoluta de Deus, que não é a natureza das coisas e que só é sujeita ao seu próprio arbítrio” (Billier; Maryoli, 2005, p. 127). A conclusão, ainda conforme Billier e Maryoli (2005, p. 127), é, de certa forma, radical: “a lei suprema é sem lei, uma vez que ela não é outra coisa senão a pura e simples liberdade da vontade divina”.

³⁹ Êxodo, 3, 21-22: “Espoliação dos egípcios – Darei a este povo a boa graça dos egípcios; e quando sairdes, não será de mãos vazias. Cada mulher pedirá à sua vizinha e à sua hóspede joias de prata, joias de ouro e vestimentas, que poreis sobre os vossos filhos e sobre as vossas filhas; e despojareis os egípcios”. (Bíblia, 2012, p. 107)

Para além de se voltar para conceitos agostinianos em detrimento daqueles propagados por Tomás de Aquino, Duns Escoto também substituiu a ideia de gêneros e essências (que cada um e cada coisa teria em comum) pela ideia do “indivíduo”. É uma visão mais “personalista” do que a visão de gêneros e essências de Tomás de Aquino. Ainda, para Duns Escoto, a potestade divina prevalece sobre a inteligência (Villey, 2009, p. 206). Enquanto Tomás de Aquino enxergava a ordem das coisas que, de certa forma, pautaria o comportamento divino (Deus não poderia querer nada que não fosse bom), Duns Escoto enxergava o poder divino como supremo, não vinculado a esses conceitos desenvolvidos pela razão humana. Logo, se o roubo e o adultério, por exemplo, são ruins, seria porque Deus assim o determinou, e não porque em tais atos haveria algo intrinsecamente ruim (como visto no trecho acima).

Outra questão vivenciada na ocasião e que traria também profundas consequências, inclusive jurídicas, era a situação da corte papal instalada em Avignon, na França⁴⁰ e o movimento em torno da teoria da soberania papal. Antes mesmo da instalação da corte papal em Avignon, o papa Bonifácio VIII havia promulgado a bula *Unam Sanctam* (1302), na qual decretava que a salvação somente seria alcançada por aqueles que pertencessem à Igreja Católica, que o poder temporal deveria ser submisso ao poder espiritual, que o poder espiritual superior (o do Papa) somente poderia ser julgado por Deus (nunca pelos homens) e, por fim, que seria indispensável para salvação estar submetido ao poder do pontífice. Esse movimento, naturalmente, trouxe profunda contrariedade para muitos governantes e, conforme aponta Sabine (1979, p. 217), se os governantes da época já sentiam contrariedade em se submeter ao Papa, a contrariedade aumentava ainda mais com a instalação da corte em Avignon. A disputa acirrou-se quando, em 1323, ante o impasse gerado na eleição do imperador do Sacro Império Romano Germânico (que resultou na coroação de dois imperadores), o Papa João XXII, de Avignon, tentou interferir na solução. A disputa levou a uma cisão, na qual alguns permaneceram fiéis ao papado e à doutrina segundo a qual o poder temporal somente teria legitimidade se cancelado pelo Papa, e outro lado que se alinhou a um dos que disputavam o cargo de Imperador, Luís da Baviera, dentre os quais se identificava uma linha mais radical do movimento

⁴⁰ Período de 1309 a 1377, no qual a sede papal católica ficou instalada em Avignon, ao invés de Roma, principalmente pelas condições políticas da época. Os papas da época foram quase todos franceses e o período foi marcado, dentre outras questões, por um litígio com os governos seculares da época, que enxergavam com maus olhos o papado de Avignon, ao mesmo tempo em que era repudiado o movimento mais centralizador empreendido pelo papado.

franciscano, e dois filósofos cujos escritos teriam ampla repercussão, sendo até hoje reconhecidos como importantes legados da idade média para as ciências jurídicas: Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua.

Marsílio de Pádua (1280 – 1343), filósofo de origem italiana, foi autor da obra *Defensor Pacis*, na qual combate a soberania papal e defende o papel do Estado como soberano, cabendo ao Estado a preservação da unidade e da paz, e impondo limitações à hierarquia papal. Por muitos é tido como precursor da reforma protestante. Refugiou-se na corte de Luís da Baviera quando seus escritos se tornaram conhecidos e ele, conseqüentemente, passou a ser perseguido.

Conforme explica Sabine (1979, p. 219), Marsílio colocava sua obra como uma espécie de apêndice à obra *Política*, de Aristóteles, acrescentando que analisaria uma questão que não se colocava na época de Aristóteles, no caso, a investida papal sobre o poder temporal na Europa. Marsílio propunha, a partir de uma visão racionalista aristotélica, que o fenômeno religioso tinha consequências sociais e que, portanto, poderia ser regulado pela sociedade. Seguindo uma linha já em clara oposição a Tomás de Aquino, Marsílio declarava que se acreditava na revelação cristão puramente pela fé, e não pelo exercício da razão (Sabine, 1979, p. 220).

Em termos de organização de Estado, Marsílio seguia a lógica aristotélica de comparar o Estado a um organismo vivo, no qual todas as partes deveriam funcionar em harmonia, sob o risco de colapso, em caso de algum mal funcionamento ou de interferência nas respectivas funções. Descreve também que há muitas classes dentro do Estado, e que seria a clerical aquela que despertariam mais controvérsias. Conforme aponta Sabine (1979, p. 220), nesta linha, Marsílio enquadrava o clero na função de estudar e transmitir a revelação cristã, mas, tendo em vista a sua visão segundo a qual a Revelação seria algo eminentemente místico (não alcançável pela razão), era razoável, do seu ponto de vista, que as questões seculares fossem decididas tão somente pela razão, e não pela interferência religiosa, que estaria fora do alcance da razão. Para Marsílio, o clero seria apenas mais uma classe social, a ser enquadrada pelo Estado, tal qual seria a classe dos artesãos, dos agricultores, etc (Sabine, 1979, p. 222). Os escritos de Marsílio foram bastante revolucionários para a época, acrescentando-se ainda que Marsílio aplicou à própria Igreja alguns elementos da sua teoria política, por exemplo, no entendimento de que a Igreja deveria ser guiada por um Concílio Geral, representante do grande corpo de fiéis.

Nessa mesma linha, destaca-se também a figura de Guilherme de Ockham (1285 – 1347), franciscano, estudante de Oxford, que se envolveu com diversas querelas da época, inclusive sobre o poder do papado. Conforme explica George H. Sabine (1979, p. 232), Guilherme de Ockham acreditava que o conjunto dos fiéis seria a depositária da Fé, opondo-se à ideia de infalibilidade papal. Defendia o “saber crítico e o juízo ilustrado” dos cristãos (Sabine, 1979, p. 232). Assim, prossegue Sabine (1979, p. 232), Ockham acreditava que a decisão final sobre pontos doutrinários caberia ao “corpo vivo da Igreja”, e que a fonte principal das Revelações seriam as Escrituras, perante as quais qualquer decreto papal teria valor secundário. Ora, é possível inferir destes escritos muitas proximidades com a doutrina que seria desenvolvida a partir da reforma protestante e que, perante o entendimento da época sobre a estrutura hierarquizada da Igreja, sua postura era tida como “afrontosa”:

Para Guilherme, não havia, é claro, problema de liberdade de crença no sentido literal, já que ele partia do princípio de que, mediante uma investigação adequada, seria evidente aquilo em que se deve crer. Mas deve haver liberdade de investigação, o que implica, por sua vez, liberdade de julgar. Daí que o grande problema político da época fosse, para ele, dominar o absolutismo papal. Somente se o clero e os leigos pudessem unir-se para impor limites justos ao poder papal seria possível restabelecer a paz entre o pontífice e a cristandade. O melhor expediente que ele podia imaginar para esse fim era uma forma constitucionalizada de governo eclesiástico, por meio de um concílio geral que representasse o corpo sã do saber e da crença cristãos⁴¹. (Sabine, 1979, p. 232).

Eventualmente, Ockham foi excomungado por suas discordâncias com o Papa João XXII, e buscou refúgio na corte de Luís da Baviera. Querelas à parte, uma de suas grandes contribuições para a filosofia jurídica moderna está no nominalismo, conceito que rechaça a ideia dos gêneros universais de Tomás de Aquino e de Aristóteles e que enxerga essência apenas nos indivíduos. Logo, por exemplo, não existiria propriamente a “humanidade”, mas existiriam apenas as pessoas individualmente, com a sua essência, sendo a “humanidade” um conceito criado (uma

⁴¹ Tradução livre do texto original em espanhol: “Para Guillermo no había, desde luego, problema de una libertad de creencia en sentido literal, ya que daba por supuesto que, mediante una adecuada investigación, sería evidente lo que debe creerse. Pero debe haber libertad de investigación, lo que implica, a su vez, libertad de juzgar. De ahí que el gran problema político de la época fuese para él domeñar el absolutismo papal. Sólo si el clero y los seglares podían unirse para imponer justos límites al poder papal era posible restablecer la paz entre el pontífice y la cristiandad. El mejor expediente que podía imaginar para este fin era una forma constitucionalizada de gobierno eclesiástico por medio de un concilio general que representase el cuerpo sano del saber y la creencia cristianos”.

palavra) que busca agrupar semelhantes. Não haveria nenhuma “substância” na humanidade em si, apenas nos indivíduos.

Conforme anotam Billier e Maryioli (2005, p. 128), Ockham iria além de Duns Escoto e além do próprio agostinismo: o indivíduo se torna o legislador. “Contra a tradição augustiniana, e bem além das proposições scotistas, Ockham vai exaltar a vontade humana”. (Billier e Maryioli, 2005, p. 128)

A consequência jurídica deste conceito é que não existiria direito natural. Ao contrário de Tomás de Aquino, que entendia que as regras precisavam ter essência e buscar a justiça através do ordenamento natural das coisas, Guilherme de Ockham entenderá que o direito e as regras jurídicas buscam sua validade a partir do indivíduo que as proferiu, e nunca de uma suposta ordem natural das coisas: “E, quanto às normas jurídicas, não podendo mais extraí-las da própria ordem que antes se acreditava ler na Natureza, será preciso buscar sua origem exclusivamente nas vontades positivas dos indivíduos: o positivismo jurídico é filho do nominalismo. Todas as características essenciais do pensamento jurídico moderno já estão contidas em potências no nominalismo”. (Villey, 2009, p. 233)

Para Ockham, na ordem das coisas, em primeiro lugar estaria a potestade divina. Não haveria qualquer sentido, em sua concepção, tentar encontrar elementos naturais que pudessem explicar ou condicionar a forma como tal potestade se manifestaria. O positivismo jurídico, decorrente direto do nominalismo, exsurge como antagônico ao realismo tomista. Não se busca mais compreender ou extrair a ordem natural. Ao contrário, enxerga-se o direito como assentado sobre a lei proferida como expressão da vontade de quem detém o poder:

Esta mutação pode sem dúvida ser caracterizada como uma *antropologização do direito*. Em ruptura progressiva com a fundação cosmoteológica do direito, que caracteriza o primeiro pensamento medieval e que ainda ilumina a arquitetura tomista, a busca pelos fundamentos do direito vai, com efeito, abandonar cada vez mais a referência à “natureza das coisas” para substituí-la por uma “natureza do homem”. Nesse sentido, pode-se ler no final da Idade Média um advento da modernidade. Os pensamentos de Duns Scot e de Guilherme de Ockham são assim grandes lances fora do quadro cosmoteológico tradicional: o voluntarismo anda junto com um convencionalismo, com um reconhecimento da arte, ou do artifício, de que é capaz a inteligência humana. (Billier; Maryioli, 2005, p. 130-131)

Pode-se notar, neste movimento, os primeiros passos que levariam à grande ruptura trazida pela reforma protestante. Com efeito, nota-se um afastamento dos conceitos desenvolvidos por Tomás de Aquino que, na visão de alguns contemporâneos, teria “concedido demais à razão”⁴², e se retoma uma visão bastante mística em relação ao cristianismo e à potestade divina. Como visto, para essa corrente, seria infrutífero e até mesmo questionável qualquer tentativa de explicar a vontade divina e a ação divina por meio da razão humana. Essa visão, que em alguma medida retomava o pensamento de Agostinho (apesar de que em termos bem diferentes do original, eis que os tempos já eram outros), seria aprofundada pelos reformadores, e seria especialmente importante, para a doutrina reformista, o afastamento das posições de Tomás de Aquino, o apoio essencialmente nas Escrituras e o entendimento da vontade divina como algo absoluto e inalcançável à razão humana. Em termos organizacionais, o direito passaria a representar a vontade positiva do legislador (não mais um “ordenamento da razão”) o que, inclusive, coadunava-se com a ocasião, na qual as relações comerciais floresciam e requeriam um ordenamento jurídico mais adaptado à nova situação:

Duns Escoto e Ockham aparecem fortemente impregnados da filosofia de Aristóteles, pelo menos do Aristóteles lógico. Por isso, tal doutrina constrói obra inédita em relação à tradição da alta Idade Média, mas sem cessar de ser cristã, e de conservar suas distâncias em relação à tradição pagã da Antiguidade. Melhor, inegavelmente, que são Tomás, que pode ser acusado de ser acadêmico demais, Ockham sente a diferença que separa o mundo medieval da antiga sociedade romana; exprime, sem dúvida, mais claramente seu tempo, o espírito dos homens da Idade Média cuja fé profunda não está depositada no direito natural objetivo, mas no contrato, criador das relações de relações pessoais, quer se trate do contrato de homenagem ou do contratos de associação, ou da promessa feita por ocasião do batismo – em suma, nesse direito novo que se funda na liberdade (Villey, 2009, p. 291).

O nominalismo e suas consequências jurídicas se espalhariam pela Europa, dominariam o meio acadêmico e, como se verá, teria influência decisiva na própria reforma protestante.

⁴² Neste aspecto, recorda-se da Condenação de 1277, ocasião na qual o então bispo de Paris, Étienne Tempier, condenou diversas teses, muitas das quais eram defendidas por Tomás de Aquino.

3.4 LUTERO E A RUPTURA PROTESTANTE⁴³

O movimento conhecido como reforma protestante decorre, principalmente, da ruptura com a Igreja romana provocada, inicialmente, por Martinho Lutero (1483-1546). Monge agostiniano em Erfurt, Lutero vivia atormentado por questões teológicas até que, no episódio que ficou conhecido como o “episódio da torre”, chegou à conclusão de que o homem se justificaria apenas pela Fé, ou seja, de que a salvação seria alcançada apenas pela fé em Cristo, e não pelas obras que a pessoa realizasse em vida. Essa conclusão de Lutero entrou em choque com a doutrina oficial da Igreja. Conforme explica Durant (1957, p. 314-315), Lutero rompeu radicalmente com os conceitos romanos, especialmente no que diz respeito à salvação, que viria de um dom divino, e não por qualquer obra ou merecimento da pessoa. Ademais, Lutero retornava, em grande medida, a conceitos anteriores ao renascentismo, buscando mesmo em interpretações do apóstolo Paulo e de Agostinho a construção do conceito de Fé. Orgulhava-se de crer no que poderia parecer impossível crer e limitava severamente o livre arbítrio humano (Durant, 1957, p. 315). Nesse sentido:

A maioria destas conclusões estão prejudicialmente implícitas na teologia medieval, e foram deduzidas por Lutero, de Paulo e de Agostinho, com coerência irrefutável. Ele parecia disposto a aceitar a teologia medieval se pudesse renegar a Igreja Renascentista; poderia tolerar a ideia da predestinação dos milhões de condenados mais facilmente do que a autoridade dos papas cobradores de impostos escandalosos. Repelia a definição eclesiástica da Igreja como prelazia ou organização episcopal; definia-a como comunidade de crentes na divindade e na paixão redentora de Cristo; (...). (Durant, 1957, p. 315)

No cerne do movimento protestante, dentre outras ideias, estava aquela segundo a qual não deveriam existir intermediários entre o povo cristão e as Escrituras. Disso decorreu um grande movimento em favor da tradução da Bíblia para o vernáculo, o que resultou, inclusive, em modificações no cânon bíblico: “Com a

⁴³ Como em relação aos tópicos anteriores, o presente tópico apenas se propõe a recuperar alguns dos conceitos da reforma protestantes que são relevantes para a condução da presente pesquisa. Para aprofundamento sobre o tema, recomenda-se: BERMAN, Harold J. **Law and Revolution: the impact of the protestant reformations on the Western legal tradition**. Cambridge: Harvard University Press, 2003. v. 2.; DURANT, Will. **A Reforma**. Tradução de Mamede de Souza Freitas. 2. ed., Rio de Janeiro: Record, [1957]; SCHAFF, Philip. **Creeds of Christendom, with a History and Critical notes: The History of Creeds**. Michigan: CCEL, 2009. v. 1. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds1.html>. Acesso em: 24 jul. 2025; SCHAFF, Philip. **History of the christian church: Modern Christianity – the swiss reformation**. Volume VIII. Michigan: CCEL, 2002. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em: 24 jul. 2025.

introdução da imprensa, os esforços dos censores tornaram-se inúteis. A Alemanha abriu caminho. Quando Lutero produziu seu próprio Novo Testamento, em 1522, havia catorze versões impressas diferentes em alemão e quatro em holandês (...)” (Johnson, 2001, p. 329). Lutero, conforme aponta Fasso (1982, p. 39), baseando-se na doutrina de Agostinho e nas Cartas do Apóstolo Paulo, adota um caráter antilegalista, principalmente no sentido de que a obediência à lei mosaica seria contrária ao Evangelho de Cristo, e que não seria por essa obediência que se alcançaria a salvação, mas apenas pela fé.

Responsável pelo grande movimento que iniciou na Alemanha, Lutero passou a ser requisitado como uma espécie de “guia temporal” para diversas questões que, anteriormente, seguiam as orientações papais⁴⁴. E assim Lutero viu-se na contingência de tratar, inclusive, de questões de organização social⁴⁵ e jurídicas. Para Lutero, o direito era uma questão acessória, um assunto que prendia sua atenção quase que a contragosto. E três foram as consequências jurídicas do movimento luterano, conforme Villey (2009, p. 309): “uma depreciação do direito (é a chave do resto); o abandono do antigo direito natural clássico; a substituição dessa antiga filosofia por uma forma particularmente rígida de positivismo jurídico”.

O movimento iniciado por Lutero traria consequências profundas para a própria organização do Estado. Neste sentido, conforme anota Sabine (1979, p. 270), Lutero tinha uma inclinação mais liberal do que Calvino (que será tratado a seguir) e, nessa perspectiva, as igrejas luteranas tornaram-se muito mais próximas do poder secular dos príncipes do que Lutero poderia ter previsto. Ademais, segundo Sabine, a

⁴⁴ Ficou bastante conhecida, por exemplo, a exortação de Lutero aos príncipes germânicos sobre como, no seu entender, deveria ser enfrentada a revolta camponesa de 1524/25, que havia sido influenciada justamente pela reforma protestante: “Por isso, caros senhores, livrai aqui, salvai aqui, auxiliai aqui, compadecei-vos do pobre; apunhale, bata, estrangule quem puder! Se nisso pereceres, ditoso és, pois uma morte mais bem-aventurada jamais poderás receber. Pois então morrerás na obediência da Palavra e da ordem divinas (Rm, 13,4), e a serviço do amor para salvar teu próximo do inferno dos grilhões e do diabo”. (Lutero, 2000a, p. 172)

⁴⁵ Em outro trecho conhecido, Lutero trata da “liberdade cristã”: “Por isso, ainda que se tenha que resistir energeticamente a esses mestres das tradições e recriminar violentamente as leis dos pontífices com as quais investem contra o povo de Deus, deve-se poupar a multidão apavorada, a qual aqueles tiranos ímpios mantêm cativa através dessas leis, até que se libertem. Por isso, luta duramente contra os lobos, mas em favor das ovelhas, e não simultaneamente contra as ovelhas. Farás isso se atacares as leis e os legisladores não obstante ao mesmo tempo as cumprires em relação aos fracos, para que não sejam escandalizados, até que também eles reconheçam a tirania e compreendam sua liberdade. Se, pois, queres fazer uso de tua liberdade, faze-o em secreto, como diz Paulo em Rm 14,22: ‘A fé que tens, tem-na contigo mesmo perante Deus’. Cuida, porém, que não a uses perante os fracos. Por outro lado, perante os tiranos e empedernidos, usa-a para desprezo de todos eles, com toda a persistência, para que também eles entendam que são ímpios e que suas leis nada servem para a justiça, que inclusive sequer tinham o direito de estabelece-las”. (Lutero, 2000b, p. 77)

supressão da jurisdição universal exercida por Roma, bem como das ordens monásticas e eclesiais terminou por concentrar definitivamente o poder nas mãos dos príncipes, de modo que “A religião ganhou algo em espiritualidade, mas o Estado ganhou, sem dúvidas, em poder” (Sabine, 1979, p. 270).

Como visto, Lutero interessava-se assessorialmente pelo direito. O direito seria, em uma visão parecida com a de Agostinho, uma contingência por conta da existência do pecado. Todavia, ainda que desprezasse o direito por essência, mantinha um lugar para ele em sua doutrina, pois, até por tradição germânica, enxergava a necessidade de ordem:

Se ele (Lutero, n.a.) simplesmente tivesse riscado o direito da existência, apenas teria acrescentado um exemplo a mais às inúmeras heresias que, na Idade Média, insistiram no princípio de liberdade evangélica, semeando a desordem e a anarquia (foi o caso, ainda durante a vida de Lutero, do movimento dos anabatistas). Lutero revela-se, ao contrário dos anabatistas, abundantemente provido desse gosto, que desde então costuma-se qualificar de germânico, desse gosto por uma ordem severa apoiada, se necessário, na força e na violência. (Villey, 2009, p. 313)

Para Lutero, o “verdadeiro cristão” poderia viver completamente desvinculado de qualquer obrigação jurídica (seria inútil para ele), todavia, no “mundo pecador”, tais cristãos seriam raros ou inexistentes, de modo que o direito precisaria existir para impor a ordem. É notável a aproximação com a ideia agostiniana de direito e o desprezo pelos conceitos desenvolvidos por Tomás de Aquino, especialmente no que concerne ao direito como ordenamento da razão pela busca do bem comum. Uma notável diferença, porém, com as concepções de Agostinho, é que, em Lutero, o direito somente poderia se impor mediante coerção e força, diante do “mundo corrompido”. Ademais, como já mencionado (e nessa mesma linha), o direito para Lutero era a lei positiva, seja das Escrituras, seja do poder temporal. Abandona-se por completo a busca do “justo” ou do “direito natural”. Denota-se, nestas linhas, a influência de Lutero (seguindo o caminho anteriormente trilhado pelo nominalismo) para o positivismo jurídico moderno:

No final das contas, não encontramos na doutrina de Lutero nada de muito novo em termos doutrinários. Sua atitude é, antes, bastante arcaizante, reacionária. Ela lembra, digamo-lo mais uma vez, as posições do agostinismo e sobretudo as dos monges da Idade Média que também só tinham olhos para as coisas da salvação e para os

textos da Escritura, manifestando a mesma desconfiança em relação à razão humana e à natureza. Também Lutero é discípulo de santo Agostinho. Mais diretamente, seu pensamento parece ser um prolongamento da escolástica franciscana e nominalista de que tratamos: foi nessa doutrina que foi educado e a marca dela perdurou. (Villey, 2009, p. 331)

De todo modo, é certo que o movimento luterano trouxe relevantes consequências jurídicas, principalmente pelo rompimento com Roma (e, conseqüentemente, com o ordenamento jurídico canônico e com as ordenanças oriundas do papado) e pela nova dinâmica social criada a partir do movimento. John Witte resume da seguinte forma:

Essas leis da Reforma Luterana eram às vezes chamadas exatamente assim: *Reformationen*, *Rechtsreformationen* ou *Reformationsordnungen*. Mas eram também frequentemente chamadas de ordenanças eclesiásticas (*Kirchenordnungen*) ou leis da Igreja (*Kirchenrechte*), embora tratassem de muitos outros assuntos jurídicos além da vida formal da Igreja. Muitas dessas leis gerais da Reforma tinham seções separadas sobre culto, batismo, liturgia, pregação, casamento, assistência aos pobres, educação e outros assuntos. Não raro, essas seções separadas de ordenanças maiores tinham vida jurídica própria⁴⁶ (Witte, 2002, p. 183).

Dentre as organizações jurídicas mais relevantes, decorrentes diretamente da Reforma Luterana, está o sistema legal desenvolvido por Melanchthon⁴⁷:

Em contraste com o método escolástico da ciência jurídica católica romana anterior, os juristas luteranos enfatizavam a unidade de todo o corpo do direito e sua divisão em ramos, primeiro, do direito público e privado; segundo, dentro do direito privado, da propriedade e das obrigações; e, por fim, dentro das obrigações, do contrato, do ato ilícito e do enriquecimento sem causa. Essa classificação baseava-se no método tópico de Melanchthon, que, em contraste com o método escolástico anterior, partia primeiro de tópicos gerais, ou verdades, aplicáveis a todas as ciências, e depois de tópicos especiais aplicáveis a ramos individuais da ciência, dos quais a ciência jurídica era um, e subdividia cada tópico em gêneros e espécies. O método temático de Melanchthon foi aplicado por acadêmicos por toda a Europa em

⁴⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "These Lutheran reformation laws were sometimes called just that: *Reformationen*, *Rechtsreformationen*, or *Reformationsordnungen*. But they were just as often called church ordinances (*Kirchenordnungen*) or Church laws (*Kirchenrechte*), even though they dealt with many other legal subjects besides formal Church life. Many of these general reformation laws had separate sections on worship, baptism, liturgy, preaching, marriage, poor relief, education, and other subjects. Not infrequently, these separate sections of bigger ordinances had a legal life of their own".

⁴⁷ Philipp Melanchthon (1497 - 1560), amigo próximo de Lutero, foi um teólogo luterano muito importante, tendo escrito o primeiro tratado sistematizado de teologia protestante, com diversas ramificações.

tratados sobre o que foi concebido como um direito comum pan-europeu, um novo *jus commune*, que adotava princípios, doutrinas e regras derivadas dos dois sistemas pan-europeus anteriores de direito comum — direito romano e direito canônico — e das características comuns dos vários sistemas de direito real, direito feudal, direito mercantil e direito urbano⁴⁸. (Berman, 2003, p. 7)

Outra decorrência importante deste período foi o início do fim do ordenamento plural que havia se desenvolvido durante o período medieval, para surgir, no lugar, paulatinamente, o direito positivo. Neste sentido explica Prodi (2005, p. 237):

O sistema pluralista dos ordenamentos, que havia caracterizado os séculos da plena Idade Média, deixa de existir, e deslocam-se diferentemente os pontos de atrito, as falhas tectônicas dessa contínua revolução que caracterizou a história do Ocidente e que o conduziu à modernidade. Como no período anterior, ainda temos contínuos terremotos que, no entanto, mudam sua localização e suas características: há uma espécie de distorção do sistema político-constitucional ocidental, após a qual a concorrência e a luta entre os diversos ordenamentos tendem a fracionar-se e a deslocar-se no plano regional, dando lugar a novas definições geopolíticas.

Ainda neste sentido:

Os Estado e o direito se libertam dessa fusão, e a moral, uma vez que tivera de se desvincular da tradição e da autoridade, é obrigada a distinguir-se tanto do direito quanto do costume, buscando uma nova fundação autônoma e iniciando um caminho em direção aos valores internos, porém imanentes, da consciência que terá o seu fim em Kant. Por conseguinte, a cultura nascida com a Reforma vê-se diante da mesma desvinculação realizada pela cultura católica, mas numa direção bastante diferente, que conduz à chamada ilha da consciência moderna. Pelo menos é este o caminho percorrido pelo luteranismo, para o qual o fato de conferir ao Estado todo o sistema disciplinar externo da Igreja não possibilita a construção de fundações intermediárias da ética com base numa autoridade eclesiástica. O discurso luterano sobre a graça e a salvação, entre a lei e o Evangelho, implica, de fato, uma relação direta da consciência com a graça,

⁴⁸ Tradução livre do texto original em inglês: "In contrast to the scholastic method of the earlier Roman Catholic legal science, Lutheran jurists emphasized the unity of the entire body of law and its division into branches, first, of public and private law, and second, within private law, of property and obligations, and then, within obligations, of contract, tort, and unjust enrichment. This classification was based on Melanchthon's topical method, which, in contrast to the earlier scholastic method, proceeded first from general topics, or truths, applicable to all science, and then from special topics applicable to individual branches of science, of which legal science was one, and subdivided each topic into genera and species. Melanchthon's topical method was applied by scholars throughout Europe in treatises on what was conceived as a pan-European common law, a new *jus commune*, that embraced principles and doctrines and rules derived from the two earlier pan-European systems of common law - Roman law and canon law - and from the common features of the various systems of royal law, feudal law, mercantile law, and urban law".

excluindo toda mediação possível com um pessimismo antropológico radical. O mundo do direito é totalmente alheio a essa formulação (obviamente, se pudéssemos nos aprofundar, deveríamos distinguir a diferente posição de Melâncton) e deixado à autoridade secular. (Prodi, 2005, p. 383)

Essas profundas mudanças trazidas pela reforma protestante irão culminar, como se verá na sequência, na doutrina calvinista, com todas as suas consequências jurídicas.

4 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E JURÍDICA EM CALVINO

O presente capítulo tratará do movimento calvinista, surgido na esteira da reforma protestante na Europa. João Calvino deixará uma vasta doutrina que, em grande medida, sistematizará os principais marcos da reforma, trazendo consequências jurídicas relevantes. Neste capítulo, além dos marcos gerais deste movimento, serão também estudadas as consequências jurídicas e de organização social a partir da doutrina calvinista, bem como a sua influência sobre a chamada teologia do *covenant* (aliança), base para o federalismo, como se verá nos capítulos subsequentes. Por fim, será analisada a obra de Johannes Althusius, teólogo calvinista e jurista que, em sua obra, sistematizou aqueles que viriam a ser os marcos teóricos do federalismo a partir da teologia do *covenant*.

4.1 JOÃO CALVINO E A REFORMA EM GENEBRA

Dentre os muitos movimentos surgidos a partir da eclosão da Reforma na Europa, um dos que traria grandes consequências social e jurídica, não só na Europa, mas também para o continente americano (como se verá), foi o calvinismo.

João Calvino, nascido na França em 1509, foi encaminhado, pela família, para estudos universitários. Aproximando-se das ideias reformistas que circulavam na ocasião, deixou Paris e seguiu para a Suíça. Após a publicação de *As Institutas* em 1536, ganhou renome no meio reformista. Estando certa noite em Genebra, foi convencido a ali permanecer a auxiliar na implantação da reforma na cidade (que ainda estava sob comando de um príncipe-bispo católico). Suas ideias, especialmente sobre predestinação (como se verá), não foram prontamente acolhidas, o que gerou uma série de inimizades. Após idas e vindas, Calvino instalou-se definitivamente em Genebra, a partir de onde suas ideias passaram a influenciar a cena reformista de modo definitivo⁴⁹. Na primeira etapa da reforma, ele irá propor as fundações teológicas

⁴⁹ Theodoro de Beza (1519-1605), sucessor de Calvino na condução da reforma em Genebra, assim se referiu ao episódio do retorno definitivo de Calvino a Genebra: “Finalmente, havendo regressado de Ratisbona, Calvino chegou a Genebra, onde foi recebido com uma indizível afeição por este pobre povo, reconhecido de sua falta e faminto de ouvir seu fiel pastor, assim que não admitia não viesse ele a ser retido para sempre. A isso acederam, por fim, os citados senhores de Strasbourg, todavia, com a ressalva de que o teriam sempre por cidadão seu. Queriam, também, que ele retivesse o provento de uma prebenda que lhe haviam votado como remuneração de professor de teologia. Mas, sendo ele

da igreja reformada, notadamente escrevendo as ordenanças eclesiásticas e outras regras (Carbonnier-Burkard, 2009, p. 66). Nas etapas seguintes, irá sedimentar sua base teológica e irá refutar as doutrinas que lhe são contrárias.

Sob a influência de Calvino, a população de Genebra dobrou de tamanho, pois passou a acolher estrangeiros que entravam em atrito com a Igreja romana, ou que simplesmente eram adeptos de ideais reformistas (Maissen, 2019, p. 101):

Ao retornar, ele só conseguiu prevalecer após longas confrontações com as famílias dominantes da cidade, que acabou por conquistar para sua causa porque não hesitava em banir ou condenar à morte aqueles que lhe resistiam. (...) Em contrapartida, Calvino acolheu de braços abertos os estrangeiros atraídos pela <Roma protestante>. Os burgueses estabelecidos há muito tempo na cidade foram assim amplamente privados de seu poder. A população dobrou em poucos anos, passando de 10.000 para 23.000 habitantes, dos quais um terço eram refugiados da Itália, dos Países Baixos e, sobretudo, da França⁵⁰.

O movimento calvinista, por ser um movimento institucionalmente organizado, principalmente por conta dos escritos de João Calvino, passou a atrair a atenção inclusive da classe de mercadores (Maissen, 2019, p. 101-102):

Sua abordagem jurídica e a coerência de seu pensamento agradavam aos burgueses e aos mercadores, que estavam acostumados a prestar contas de seus atos. A Academia de Genebra, fundada em 1559, e as tipografias criadas pelos recém-chegados, marcados pelo humanismo, atraíram professores e estudantes de toda a Europa. Estes, por sua vez, difundiram a mensagem reformada em suas pátrias e, mesmo quando as autoridades se opunham a isso — fosse o rei da França ou o soberano dos Países Baixos, Filipe II da Espanha —, conseguiram implantar estruturas comunitárias. Isso também se deveu ao fato de que Calvino, marcado pelas experiências vividas em

homem de todo desprendido de cupidez dos bens deste mundo, jamais conseguiram tanto fazer que ele retivesse o valor de uma só moeda que fosse. Destarte, ele foi reinstalado, de novo, em Genebra, no ano de 1541, no dia 3 de dezembro, aí achando como companheiro o senhor Viret. E nesse respeito maravilhosa se mostrou a misericórdia de Deus para com o povo de Genebra. Ora, se com rejeitar o povo antigo a Moisés o livramento foi retardado quarenta anos, o povo de Genebra não seria bastante merecedor de ser para sempre servilizado à tirania do Diabo e do Anticristo Romano, quando rejeitou a Calvino e seus colegas, fiéis e excelentes servidores do Senhor. No entanto, Deus não permitiu que, em razão disso, houvesse sido postergada a edificação desta igreja, senão por três anos somente". (Beza, 2006, p. 26-27)

⁵⁰ Tradução livre do texto original em francês: "À son retour, il n'eut le dessus qu'après de longues confrontations avec les familles dominantes de la ville, qu'il finit par gagner à sa cause parce qu'il n'hésitait pas à bannir ou à condamner à mort ceux qui lui résistaient. (...) En revanche, Calvin accueillit à bras ouverts les étrangers attirés par la <Rome protestante>. Les bourgeois établis de longue date dans la ville furent ainsi largement dépossédés de leur pouvoir. La population doubla en quelques années, passant de 10.000 à 23.000 habitants, dont un tiers était des réfugiés d'Italie, des Pays-Bas et surtout de France".

Genebra, fazia questão de que a Igreja fosse muito menos dependente do Estado do que desejavam Lutero ou Zwingli⁵¹.

Calvino faleceu aos 1564. O calvinismo se espalhou, a partir de Genebra, para a Holanda, para a Escócia, para diversas regiões do Reno e, a partir da Inglaterra, chegaria também na América do Norte, influenciando decisivamente diversas denominações⁵².

A doutrina calvinista é bastante ampla, abrangendo uma sistematização não apenas teológica, mas também de organização social e jurídica. Em muitos aspectos, Calvino buscava se aproximar do que seria o cristianismo primitivo (eliminando o que ele considerava uma “deturpação” praticada pela Igreja romana) e buscava constantemente demonstrar a compatibilização da sua doutrina com aquela de Agostinho, um dos principais nomes da patrística.

Para Calvino, assim como para outros reformadores, a única forma de se alcançar a salvação seria pela fé em Jesus Cristo, e que essa fé poderia ser dada somente por Deus, pois a humanidade, sozinha, não seria capaz de tal intento. Os trabalhos humanos, as ofertas humanas, seriam indignas do paraíso. Assim, nesta linha, Calvino desenvolveu com muito mais força a ideia da predestinação, no sentido de que, desde a eternidade, Deus teria dado a alguns a capacidade de desenvolver a fé e seguir os preceitos divinos. Essas pessoas seriam as predestinadas à salvação, ao passo que os demais seriam os réprobos. Assim, na prática do dia a dia, os cristãos sob a influência calvinista constantemente analisavam suas ações, seus atos e suas

⁵¹ Tradução livre do texto original em francês: “Son approche juridique et la cohérence de sa pensée plaisaient aux bourgeois et aux marchands, qui avaient l’habitude de rendre compte de leurs actes. L’académie de Genève, fondée en 1559, et les imprimeries créées par les nouveaux arrivés, marqués par l’humanisme, attirèrent des professeurs et des étudiants de tout l’Europe. Ceux-ci diffusèrent ensuite le message réformé dans leurs patries et, même lorsque les autorités s’y opposaient, que ce soit le roi de France ou le souverain des Pays-Bas Philippe II d’Espagne, ils réussirent à mettre en place des structures communautaires, également parce que Calvin, échaudé par les expériences faites à Genève, tenait à ce que l’Église soit beaucoup moins dépendante de l’État que ne le souhaitaient Luther ou Zwingli”.

⁵² Conforme explica Samul (2018, p. 155): “As a system of theology, Calvinism is an attempt to thoroughly interpret and apply the teachings of the Bible to all aspects of life, functioning as much as a worldview as it does a branch of Christianity. Calvinism was the theology of both the Puritans and Separatists who sought refuge in North America. Most early New England settlements were formed and occupied by adherents of the Reformed faith, and throughout the Colonial Period, it was the dominant religious influence. Churches of Congregational, Presbyterian, Baptist, and Anglican persuasion were all influenced by Reformed Theology. Controversies related to antinomianism, ‘the Half-Way Covenant’, and the Great Awakening were all related to the doctrines of Reformed Theology in the American colonies”.

obras, para buscarem evidências de que estariam no grupo dos eleitos, aqueles predestinados à salvação (Samul, 2018, p. 157).

Na teologia calvinista, era constantemente ressaltado o poder divino, a sua soberania sobre todas as coisas, bem como a sua glória. Assim, para Calvino, a humanidade, tanto os eleitos, quanto os réprobos, tinha parte na missão de manifestar, na Terra, a glória divina. Tratava-se de uma visão não direcionada apenas a um pequeno grupo, mas que pretendia ser hegemônica, e que, como já mencionado, influenciou fortemente diversas correntes e grupos. Essa capacidade de influência fez com que o calvinismo, com efeito, se tornasse a maior contraposição ao catolicismo no período que se seguiu à reforma:

E com mais razão o catolicismo considerou o calvinismo, desde o início até os dias de hoje, como seu verdadeiro adversário. A princípio isso tinha razões eminentemente políticas: se a Reforma é impensável sem a personalíssima evolução religiosa de Lutero e se espiritualmente ela ficou para sempre marcada por sua personalidade, sua obra decerto não teria perdurado sem o calvinismo. – Mas a razão dessa repulsa comum a católicos e luteranos se funda na peculiaridade ética do calvinismo. Já uma vista de olhos superficial nos ensina que aqui se produziu uma relação entre vida religiosa e ação terrena de espécie totalmente diversa das que se produziram quer no catolicismo quer no luteranismo. (Weber, 2004, p. 78-79)

Ademais, nesse ponto, alinhando-se às demais correntes reformistas, Calvino enxergava as Escrituras como fonte de autoridade e manifestação divina. De fato, na sua obra máxima, *As Institutas*, Calvino, logo nos primeiros textos, trata de defender a superioridade das Escrituras para o entendimento humano e de desenvolver uma doutrina que separasse as Escrituras da autoridade da Igreja Católica. Para tanto, chega mesmo a defender que Agostinho (canonizado pela Igreja Católica, vale lembrar) não teria propriamente defendido que a autoridade das Escrituras era decorrente da chancela eclesial (Calvino, 2006a, p. 77-78). E, neste aspecto, reforça:

Não buscamos argumentos, nem evidências comprobatórias, sobre os quais se firme nosso critério. Pelo contrário, sujeitamos-*lhe* nosso juízo e entendimento como algo que está além do processo aleatório do juízo. Isso certamente o *fazemos*, não da maneira como às vezes *alguns* costumam sofregamente agarrar uma coisa desconhecida, a qual, tão logo examinada a fundo, acaba *lhes* desagradando, mas porque somos plenamente cômicos de que estamos diante da verdade inexpugnável. Nem *tampouco* à maneira como *certos* homens dignos de lástima costumam fazer à mente cativa de superstições; ao

contrário, porque sentimos que aí medra e respira o poder indubitável da divina majestade, pelo qual somos atraídos e inflamados a obedecer, na verdade, cõscia e deliberadamente, contudo mais vívida e efetivamente que por força, seja da vontade, seja do saber humano. (Calvino, 2006a, p. 80).

Nota-se, nesta passagem, como em várias outras, o retorno à ideia da Bíblia como fonte suprema, desta forma, rejeitando o desenvolvimento da escolástica e a doutrina de Tomás de Aquino. De fato, Agostinho é constantemente citado nos textos de Calvino, notando-se um constante retorno àquela fonte, apesar de isso não representar, necessariamente, uma continuidade ou plena concordância, mas, antes, uma certa afinidade em pontos doutrinários.

Sobre a autoridade das Escrituras, volta a afirmar que não é algo que possa decorrer da razão humana, mas sim de elementos espirituais:

Portanto, aqui está uma **convicção** que não requer razões; um **conhecimento** ao qual assiste a mais sublimada razão; na verdade, no qual a mente descansa mais firme e constantemente que em quaisquer razões; enfim, um **sentimento** que não pode nascer que não pode nascer senão de revelação celestial. Não estou falando de outra coisa *senão do* que em si experimenta cada um dos fiéis, exceto que as palavras ficam muito abaixo de uma justa explicação da matéria. (Calvino, 2006a, p. 80)

Nota-se que, de maneira intrínseca a esse pensamento, estava também a ideia de predestinação: “portanto, sempre que a exiguidade do *número* dos que creem nos conturbe, em contrate *nos* venha à mente que ninguém pode compreender os mistérios de Deus senão *aqueles* a quem foi dado *entendê-los*” (Calvino, 2006a, p. 81). A predestinação sempre foi discutida ao longo do cristianismo, iniciando especialmente na patrística, com Agostinho de Hipona, que desenvolveu ideias teológicas sobre o “pecado original”, sobre a “graça” e sobre a predestinação⁵³. Tais ideias seriam, posteriormente, desenvolvidas também por Tomás de Aquino⁵⁴. Para ambos, porém, a predestinação seria referente à salvação. Calvino foi além: para ele, algumas pessoas eram destinadas à salvação, e outras, à condenação. Neste sentido, para Calvino, a predestinação seria “dupla”, tanto para aqueles que são salvos, quanto para aqueles que são condenados (Calvino, 2006c, p. 393):

⁵³ Vide, por exemplo: AGOSTINHO. **A Predestinação dos Santos**. Tradução de Souza Campos. Joinville: Clube dos Autores, 2018.

⁵⁴ Vide “Questão 23” do Vol. 1, parte 1, da Suma Teológica.

Portanto, estamos afirmando o que a Escritura mostra claramente: que Deus designou de uma vez para sempre, em seu eterno e imutável desígnio, aqueles que ele quer que se salvem, e também aqueles que quer que se percam. Este desígnio, no que concerne aos eleitos, afirmamos haver-se fundado em sua graciosa misericórdia, sem qualquer consideração da dignidade humana; *aqueles*, porém, aos quais destina à condenação, a estes de fato por seu justo e irrepreensível juízo, ainda que incompreensível, lhes impede o acesso à vida. Da mesma forma, ensinamos que a **vocação** dos eleitos é um testemunho de sua eleição; em seguida, a **justificação** é outro sinal de seu modo de manifestar-se, até que se chega à **glória**, na qual está posta sua consumação. Mas, da mesma forma que pela vocação e pela justificação o Senhor assinala seus eleitos, assim também ao excluir os réprobos, seja do conhecimento de seu nome, seja da santificação de seu Espírito, mostra com esses sinais qual será seu fim e que juízo lhes está preparado.

Ciente do escândalo que tal doutrina poderia causar (afinal, afirmava que Deus havia predestinado alguns à condenação), Calvino tratou de construir a refutação às objeções que poderiam surgir. E, ao fazê-lo, reafirma sua doutrina da majestade divina, segundo a qual a vontade de Deus era justa e perfeita simplesmente por ser oriunda do próprio Deus, ainda que isso não pudesse ser compreendido pela mentalidade humana (Calvino, 2006c, p. 411):

Ora, se houvesse algo que fosse a causa da vontade de Deus, seria preciso que fosse anterior e que estivesse atada a tal causa, o que não é procedente imaginar-se. Pois a vontade de Deus é a tal ponto a suprema regra de justiça, que tudo quanto queira, uma vez que o queira, tem de ser justo. Quando, pois, se pergunta porque o Senhor agiu assim, há de responder-se: porque quis. Porque, se prossigas além, indagando por que ele o quis, buscas algo maior e mais elevado que a vontade de Deus, o que não se pode achar. Portanto, contenha-se a temeridade humana e não busque o que não existe, para que não *venha*, quem sabe, *a acontecer que* aquilo que existe não ache. Afirmando que, com este freio, bem se conterà quem quer que queira com reverência filosofar acerca dos mistérios de seu Deus.

A predestinação, assim, seria um grande mistério, ao qual o homem não teria pleno acesso. Tal mistério, anota Calvino, serviria para “prostar e humilhar” os homens, colocando-os diante da majestade divina, tivessem eles o devido temor do julgamento divino (Calvino, 2006c, p. 421). A ideia de predestinação será particularmente importante para as comunidades puritanas no continente americano, como se verá oportunamente.

De todos esses elementos importantes para a teologia calvinista, passa-se agora especificamente para o desenvolvimento do conceito da teologia federal (*covenant*), que será, posteriormente, fundamento das comunidades puritanas no continente americano.

4.2 A TEOLOGIA FEDERAL A PARTIR DE CALVINO

A ideia “federal” encontrava raízes anteriores à reforma, raízes que remontavam a organização semita do Antigo Testamento, perpassando outras fases na idade média. Foi, porém, a partir da reforma que os conceitos bíblicos no entorno da aliança (do *covenant*) ganharam nova conotação:

A atenção renovada à Bíblia na época do Renascimento e da Reforma, e à ordem social pactual ali retratada, encontrou um contexto especialmente favorável na Suíça. Não é por acaso que uma tradição especificamente federal encontra sua fonte em Zurique e que uma filosofia política explicitamente federal toma forma e emerge no ambiente proporcionado pelas comunidades reformadas na Europa e na América. Dentro dessas comunidades, em particular nas Províncias Unidas dos Países Baixos e na Suíça, não havia apenas pensamento e escritos sobre federalismo, mas também a prática da política federal. Era provavelmente inevitável que a filosofia política federal fosse formulada nessa situação em que toda a vida humana e, de fato, toda a Criação eram vistas na perspectiva da aliança. (...) Quando os líderes reformados liam a Bíblia, lembravam-se de algo que fazia parte da vida cotidiana de seus antepassados e deles próprios. O resultado foi a ideia teológica da aliança, que diferia do "pacto" nominalista por ser enquadrada na estrutura da nova teologia da graça da Reforma e da ideia política moderna do federalismo⁵⁵. (McCoy; Baker, 1991, 16-17)

⁵⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “The renewed attention to the Bible at the time of the Renaissance and the Reformation and to the covenantal social order depicted there found an especially favorable context in Switzerland. It is no accident that a specifically federal tradition finds its fountainhead in Zurich and that an explicitly federal political philosophy takes shape and emerges within the environment provided by the Reformed communities in Europe and America. Within these communities, in particular the United Provinces of the Netherlands as well as Switzerland, there was not only thought and writing about federalism but also the practice of federal politics. It was probably inevitable the federal political philosophy would be formulated in this situation in which all human life and, indeed, the entire creation were seen in covenantal perspective. (...) When Reformed leaders read the Bible, they were reminded of something that had been part of everyday life for the forebears and for them. The result was the theological idea of the covenant, which differed from the nominalist ‘pact’ because it was cast within the framework of the new Reformation theology of grace, and the modern political idea of federalism”.

O *covenant*⁵⁶, conforme explica Elazar⁵⁷ (2020, p. 7):

É um acordo ou pacto moralmente informado baseado em consentimento voluntário e juramentos ou promessas mútuas, testemunhado pela autoridade superior relevante, entre povos ou partes que têm status independente, embora não necessariamente igual, que prevê ação conjunta ou obrigação para atingir fins definidos (limitados ou abrangentes) sob condições de respeito mútuo que protegem as integridades individuais de todas as partes. Todo pacto envolve consentir, prometer e concordar. A maioria deve ter duração ilimitada, se não perpétua. Os pactos podem vincular qualquer número de parceiros para uma variedade de propósitos, mas em sua essência são políticos, pois seus vínculos são usados principalmente para estabelecer corpos políticos e sociais⁵⁸.

Como se verifica, o *covenant* envolve diversos elementos da teologia reformada, que serão muito caros para os puritanos que emigrarão para o continente americano. Percebe-se o grande ímpeto que se dá ao livre arbítrio (a adesão ao pacto deve ser voluntária), ainda que, como visto, o calvinismo parte do preceito da predestinação, entendendo que o homem, desde a eternidade, está predestinado ao paraíso ou ao inferno. Aqueles predestinados ao paraíso, durante a vida terrena, deveriam voluntariamente aderir e seguir todos os preceitos de Deus, fazendo jus à sua eleição.

Ademais, nota-se que o termo *covenant* pode ser traduzido como aliança desde que se compreenda aliança em seu sentido sagrado. É algo que se faz, na ótica calvinista reformada, sob a égide de uma aliança maior, com Deus e, assim sendo, pretende-se que dure por toda a eternidade. É importante, neste aspecto, ter a compreensão de que, ao contrário do contrato, cuja manutenção se dá por força

⁵⁶ O termo *covenant* possui forte significado teológico e histórico, estando ligado ao conceito de alianças a partir de preceitos divinos, conforme explicado no texto. Pela ausência de um termo traduzido que traga a mesma carga semântica, optou-se por continuar utilizando o termo *covenant* no presente trabalho.

⁵⁷ Neste ponto, destaca-se que não é desconhecida a crítica que existe em relação à teoria política desenvolvida por Daniel Elazar. Todavia, a pesquisa revelou não ser algo prejudicial ou que possa prejudicar a abordagem ou a conclusão, pois referida teoria foi utilizada em cotejo com a de outros autores e com as próprias fontes primárias.

⁵⁸ Tradução livre do texto original em inglês: "Is a morally-informed agreement or pact based upon voluntary consent and mutual oaths or promises, witnessed by the relevant higher authority, between peoples or parties having independent though not necessarily equal status, that provides for joint action or obligation to achieve defined ends (limited or comprehensive) under conditions of mutual respect which protect the individual integrities of all the parties to it. Every covenant involves consenting, promising and agreeing. Most are meant to be of unlimited duration, if not perpetual. Covenants can bind any number of partners for a Variety of purposes, but in their essence they are political in that their bonds are used principally to establish bodies political and social".

externa, a aliança se mantém “por um *sentimento internalizado*, pessoalmente assumido, de *identidade, lealdade, obrigação, reciprocidade*” (Cortina, 2008, p. 19). Ainda, como visto no texto de Elazar, acima transcrito, essa aliança, em termos práticos, organiza o corpo social e político de uma comunidade, pois o *covenant*, como passará a ser entendido pelas comunidades puritanas, pressupõe uma aliança com Deus (hierárquica) e outra entre os homens (entre iguais), para que estabeleçam os caminhos de vida terrena de acordo com os preceitos divinos.

Neste ponto, porém, é importante fazer uma ressalva: o conceito de *covenant* (aliança) na doutrina calvinista não se encontra tão desenvolvida quanto se encontra nas comunidades puritanas no continente americano. Com efeito, como anota Strehlen (1988, p. 149), são diversos os autores que apontam para o fato de que Calvino, em sua obra, tratou apenas da aliança gratuita de Deus com os homens, sem se aprofundar na aliança condicionada, que seria aquela construída inclusive entre os homens (que será tratada nos tópicos seguintes, especialmente sobre os puritanos). Neste aspecto, diversos pesquisadores apontam que a teologia federal sob a ótica reformista não deveria seus créditos a Calvino, mas a reformadores anteriores (McCoy; Baker, 1991, p. 22-23):

Vários estudiosos tentaram demonstrar que João Calvino (1509-1564) foi um teólogo da aliança e a fonte de grande parte da teologia federal posterior. Calvino certamente fez uso da expressão idiomática da aliança. De fato, às vezes, ele soa muito como Bullinger⁵⁹ em sua afirmação da unidade da aliança. Mas Calvino, como Oecalampadius⁶⁰, distinguiu entre duas alianças ou testamentos: ele falou da aliança espiritual, ou o Novo Testamento, que era equivalente ao evangelho; e se referiu à aliança carnal, ou o Antigo Testamento, com o qual se referia à lei. O Novo Testamento, ou o evangelho, existia desde Adão. Embora tivesse sido apenas uma tênue centelha nos dias de Adão, a aliança espiritual tornou-se cada vez mais clara ao longo dos séculos, até ser plenamente revelada em Cristo. Mas isso dificilmente era uma ideia nova no século XVI. De fato, a ideia de “aliança” de Calvino não era diferente da noção de Agostinho da unidade da fé no Antigo e no Novo Testamento⁶¹.

⁵⁹ Heinrich Bullinger (1504-1575), teólogo suíço de grande influência e sucessor de Huldrych Zwingli como pastor de Zurique.

⁶⁰ Johann Oecalampadius (1482-1531), natural da Alemanha, foi um teólogo influente, liderando a reforma em Basel, já na Suíça, onde faleceu.

⁶¹ Tradução livre do texto original em inglês: “Several scholars have attempted to show that John Calvin (1509-1564) was a covenant theologian and that he was the source of much of the later federal theology. Calvin certainly made use of the covenant idiom. Indeed, at times, he sounds much like Bullinger in his affirmation of the unity of the covenant. But Calvin, like Oecalampadius, distinguished between two covenants or testaments: he spoke of the spiritual covenant, or the New Testament, which was equivalent to the gospel; and he referred to the carnal covenant, or the Old Testament, by which he

Bullinger, de fato, desenvolveu ideias importantes sobre o *covenant* e sobre a sociedade pensada a partir do *covenant* e, conforme aponta Bradley Cooper (2008, p. 531), certamente não é coincidência que Bullinger tenha, justamente, vivido em uma país de organização “federal”, como era o caso da Confederação Helvética, e tenha, dentro daquela sociedade, desenvolvido a sua teologia do *covenant*. Além de Bullinger, também Zwingli contribuiu decisivamente para o desenvolvimento desta teoria, conforme se infere:

Uma característica distintiva do zwinglianismo era a ênfase na doutrina da aliança (*covenant*). Zwinglio ensinava que Deus salvava as pessoas por meio de uma aliança, ou um contrato, que Ele lhes oferecia em Cristo. Deus concordava em perdoar os pecadores e reconciliá-los consigo mesmo, se eles exercessem fé na morte e ressurreição de Cristo por seus pecados. Essa compreensão era derivada da palavra aliança, que aparece tanto no Antigo quanto no Novo Testamento da Bíblia cristã. Zwinglio ensinava que toda a igreja deveria ser entendida como uma comunidade de aliança, na qual se entrava por meio do batismo.

Essa relação de aliança era entendida como impondo privilégios e responsabilidades aos membros da igreja. Em resposta a alguns que diziam que apenas crentes adultos deveriam ser batizados (conhecidos como anabatistas), Zwinglio ensinava que os filhos dos crentes também eram considerados membros da aliança da igreja. Por isso, os filhos dos crentes também deveriam ser batizados e seus pais eram obrigados pela aliança a criá-los na fé. O conceito de aliança acabaria influenciando fortemente Calvino e seus seguidores, especialmente os puritanos ingleses⁶². (Samul, 2018, p. 155-156)

meant the law. The New Testament, or the gospel, had existed since Adam. Though it had been only a feeble spark in Adam's day, the spiritual covenant had become clearer and clearer through the centuries, until it was fully revealed in Christ. But this was hardly a new idea in the sixteenth century. In fact, Calvin's idea of 'covenant' was hardly different from Augustine's notion of the unity of faith in the Old and New Testaments".

⁶² Tradução livre do texto original em inglês: "One distinguishing feature of Zwinglianism was an emphasis on the doctrine of the covenant. Zwingli taught that God saved people by means of a covenant, ora contract, which he offered to them in Christ. God agreed to forgive sinners and reconcile them to himself, if they exercised faith in the death and resurrection of Christ for their sins. This understanding was drawn from the word covenant, which appears in both the Old and New Testaments of the Christian Bible. Zwingli taught that the entire church was to be understood as a covenant community, which one entered into through baptism. This covenantal relationship was understood to place both privileges and responsibilities upon members of the church. In response to some who said that only adult believers were to be baptized (known as Anabaptists), Zwingli taught that children of believers were also considered to be members of the church covenant. Because of this, infant children of believers were also to be baptized and their parents were obligated by the covenant to raise them in the faith. The covenant concept would end up strongly influencing Calvin and his followers, especially the English Puritans".

De todo modo, em que pese haver certo direcionamento no sentido de que a teologia federal foi mais acuradamente desenvolvida por outros teólogos reformadores, parece também certo afirmar que foi a influência a partir de Calvino que orientou os futuros puritanos a desenvolverem a sua teologia sobre o *covenant* (ainda que tal teologia tenha, em muitos aspectos, adquirido um escopo mais amplo do que aquele dos escritos de Calvino), ideia essa que traria consequências não apenas no plano teórico, mas também no plano prático de organização social (Kayayan, 2017, p. 8-9):

Existe, portanto, uma verdadeira Igreja universal, constituída por igrejas locais que se reconhecem mutuamente como igrejas plenas, com base nos sinais de fidelidade que manifestam. E, fundamentadas nesse reconhecimento mútuo, elas não podem deixar de entrar em contato umas com as outras e de viver em comunhão de fé, de pensamento e de ação, uma vez que todas estão organicamente ligadas ao seu Salvador, como ramos enxertados na mesma videira. Mais uma vez: quando se submetem à mesma autoridade, vivem sob a mesma Lei e professam a mesma confissão de fé, todas as igrejas locais se reconhecem como igrejas autênticas e – mais do que apenas uma associação ou federação de igrejas – formam, juntas, uma comunhão de igrejas. Assim, elas não são independentes, nem mesmo autônomas (o que significaria que cada uma seria uma lei para si mesma), mas verdadeiramente autossuficientes (*selbständig* em alemão, *selfstandig* em neerlandês). Suas relações mútuas não se desenvolvem dentro de uma estrutura institucional piramidal, encabeçada por um indivíduo ou por um pequeno colégio, mas dentro de esferas concêntricas cuja amplitude e limites são determinados pelos interesses comuns que desenvolvem – por exemplo, na ação diaconal, na evangelização ou no compartilhamento de recursos teológicos. Fatores linguísticos ou nacionais certamente terão um papel na determinação dessas esferas concêntricas, nas quais se iniciam e se realizam ações comuns, de acordo com a proximidade geográfica que permita empreender tais ações. Ao mesmo tempo, a soberania universal de Cristo, confessada por todas essas igrejas, lhes impõe buscar a ampliação dessas esferas concêntricas onde quer que possam reconhecer os mesmos sinais de fidelidade ao Evangelho que as caracterizam – até os confins do mundo. Assim, elas expressam a catolicidade (ou seja, no sentido próprio, a universalidade) e a unidade da Igreja, que, como se sabe, são reconhecidas desde os Concílios de Niceia-Constantinopla no século IV como dois dos quatro atributos da Igreja (os outros dois sendo a santidade e a apostolicidade)⁶³.

⁶³ Tradução livre do texto original em francês: “Il y a donc bien une Église universelle, constituée d’églises locales qui se reconnaissent comme églises à part entière au vu des marques de fidélité qu’elles manifestent. Et sur le fondement de cette reconnaissance mutuelle, elles ne peuvent qu’entrer en contact les unes avec les autres et vivre en communion de foi, de pensée et d’action, puisqu’elles sont toutes organiquement liées à leur Sauveur, comme des sarments greffés sur le même cep. Encore une fois, lorsqu’elles se placent sous la même houlette, vivent sous la même Loi, qu’elles professent la même confession de foi, toutes les églises locales se reconnaissent

Em Calvino, a ideia de pacto (*covenant*) está ligada à ideia sacramental e testamental deixada gratuitamente por Deus (Strehle, 1988, p. 149). Isso se observa em passagens da obra *As Institutas*:

O termo **sacramento**, como já discorri até aqui acerca de sua natureza, abraça, de modo geral, a todos os sinais que Deus, em todos os tempos, outorgou aos homens, para que mais certos e seguros os tornasse quanto à veracidade de suas promessas. Esses *sinais*, com efeito, por vezes ele quis que subsistissem em coisas naturais, por vezes os exibiu em milagres.

Do primeiro gênero são exemplos, como quando a Adão e Eva ele deu a árvore da vida por penhor da imortalidade, para que confiadamente a propusessem a si, por quanto tempo comessem de seu fruto [Gn 2.9; 3.22]. E quando estabeleceu, a Noé e a sua posteridade, o arco celeste por testemunho de que depois disso não haveria de destruir a terra com um dilúvio [Gn 9.13-16]. Adão e Noé tiveram esses *elementos* por sacramentos. Não que a árvore lhes provesse a imortalidade, que por si só não podia dar, nem o arco-íris, que é apenas a reverberação da radiação solar nas nuvens opostas, seria eficaz em conter as águas, mas porque tinham a marca esculpida pela Palavra de Deus a fim de que fossem provas e selos de seus concertos. E antes disso a árvore era, na verdade, uma árvore; o arco-íris, apenas um arco-íris; quando foram assinalados pela Palavra de Deus, infundiu-se-lhes uma forma nova, de sorte que comesçassem a ser o que antes não eram. Para que alguém não conclua que essas *coisas* foram ditas em vão, o mesmo arco-íris nos é também hoje testemunha desse pacto que o Senhor firmou com Noé, o qual, sempre que contemplamos, nele lemos esta promessa de Deus de que a terra nunca haverá de ser destruída por um dilúvio. (Calvino, 2006d, p. 248)

A visão calvinista sobre a aliança seria, como mencionado, expandida e desenvolvida futuramente pelos puritanos e por outros calvinistas. Mas antes de se

comme véritables églises et – davantage encore qu’une association ou une fédération d’églises – elles forment ensemble une communion d’églises. Elles ne sont donc ni indépendantes, ni mêmes autonomes (ce qui signifierait que chacune est une loi à elle-même), mais bien autosuffisantes (selbständig en allemand, selfstanding en néerlandais). Leurs relations mutuelles se déroulent non pas au sein d’une structure institutionnelle pyramidale, chapeautée par un homme ou un collège réduit, mais au sein de sphères concentriques dont l’étendue et les limites sont déterminées par les intérêts communs qu’elles développent, par exemple dans l’action diaconale, l’évangélisation ou le partage des ressources théologiques.²⁰ Les facteurs linguistiques ou nationaux joueront un rôle certain dans la détermination des sphères concentriques où s’initient et se déroulent les actions communes, dans la mesure de la proximité géographique qui permet à ces actions communes d’être entreprises. En même temps la souveraineté universelle du Christ confessée par toutes ces églises, leur impose de rechercher l’extension des sphères concentriques partout où elles sont en mesure de reconnaître les mêmes signes de fidélité à l’Évangile qui les caractérisent, jusqu’à l’autre bout du monde. Ainsi expriment-elles la catholicité (c’est-à-dire au sens propre l’universalité), et l’unité de l’Église, qui, comme on sait, sont comptées depuis les Conciles de Nicée-Constantinople au 4^e siècle, comme deux des quatre attributs de l’Église (les deux autres étant la sainteté et l’apostolicité)”.

adentrar neste tópico, faz-se necessário perpassar os conceitos calvinistas sobre organização social e jurídica.

4.3 O DIREITO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL EM CALVINO

No que se refere aos escritos políticos de Calvino, é necessária, inicialmente, uma ressalva: conforme apontam Strauss e Cropsey (2013, p. 285), Calvino (assim como Lutero), enxergava a si mesmo como um estudioso das Escrituras, da palavra divina, e não como um cientista político. Dessa forma, as suas afirmações políticas somente podem ser devidamente compreendidas quando inseridas no contexto religioso e adequadas às premissas que Calvino adotava. Dito isso, o movimento calvinista, especialmente pela tendência doutrinária de Calvino, que deixou escritos, comentários, publicações diversas, deu também guias para a organização social e jurídica. Calvino, em alguns aspectos, representou uma continuidade do luteranismo no âmbito jurídico:

Como o conjunto de sua doutrina, o pensamento de Calvino sobre o direito prolonga as tendências do pensamento de Lutero. Encontro nele os mesmos fundamentos, emprestados em ambos da Bíblia, a mesma preocupação de regular a conduta humana com base nas leis positivas divinas e, em consequência, o mesmo traço característico: a destruição do direito concebido à maneira de Aristóteles, ou de Roma, ou da Igreja Católica. Em suma, encontro nele a mesma substância, no que se refere ao essencial. Contudo, a doutrina de Calvino é mais acabada, mais homogênea, e parece-me bem mais completa que a de Lutero e mais bem explicitada. A grande vantagem de Calvino (embora talvez haja nele menos riqueza interior) foi ter, bem melhor que Lutero, assimilado a linguagem dos filósofos e da escolástica medieval. Calvino é um filósofo melhor. E sua obra possibilitará compreendermos mais claramente o contraste do pensamento jurídico moderno com a filosofia clássica do direito natural. Um dos seus principais méritos é a nosso ver ter conseguido distinguir perfeitamente o direito do resto da moral. (Villey, 2009, p. 337)

Porém, talvez a mais substancial diferença entre ambos seja o fato de que, para Calvino, o direito não era apenas uma contingência por conta da natureza humana, mas algo necessário e positivo para a organização da comunidade cristã. E, nesse sentido, baseado nas Escrituras (no Antigo Testamento), Calvino tratou de estabelecer um ordenamento jurídico, conforme explica Franco Todescan (1983, p. 14-15):

Enquanto Lutero, após tentar abolir o direito canônico, lutou contra a ideia de uma instituição jurídica eclesiástica, o calvinismo, ao estabelecer um corpo amplo e compacto de comunidades e sínodos, imediatamente deu origem a uma organização autônoma, em consonância com sua própria espiritualidade, informada por uma visão da realidade do Antigo Testamento. Enquanto Lutero, muito influenciado pelo Sermão da Montanha, sempre duvidou profundamente da natureza "especificamente cristã" de qualquer instituição jurídica, tendendo a conceber a lei como um instrumento necessário para o *status naturae lapsae*, Calvino, por outro lado, dotado de um forte temperamento jurídico, sempre considerou a lei com extrema benevolência, considerando-a o órgão fundamental para uma ordem social sólida, inteiramente em consonância com os objetivos específicos do cristianismo⁶⁴.

As fontes para o direito, e para todas as demais diretrizes da vida, era, assim como em Agostinho e em Lutero, as Escrituras. Neste sentido, o calvinismo representa uma ruptura com o conceito de direito natural desenvolvido por Tomás de Aquino. A posição calvinista será aquela mesma desenvolvida por Ockham, no caso, de regresso à ideia de que o direito deveria ser extraído apenas das Escrituras, descartando todos os acréscimos de elementos clássicos que a doutrina de São Tomás havia trazido: “em sua obsessão pelo retorno às fontes bíblicas, amputa a moral clássica de uma de suas peças mais sutis mas também mais necessária, a justiça social e o direito. Foram estas as vias que conduziram ao positivismo moderno” (Villey, 2009, p. 364).

Isso representa, em algum aspecto, um “retorno” ao agostinianismo. Calvino buscará “cristianizar” todos os detalhes da vida dos fiéis, e esse modo de ser traria consequências profundas no âmbito da organização social e jurídica, o que se refletiria, futuramente, no continente americano. Em Genebra, que passaria a ser conhecida como “cidade-igreja”, as ordenanças eclesiais redigidas por Calvino regiam todos os aspectos importantes da vida, sempre buscando fundamentar as normas nas Escrituras:

⁶⁴ Tradução livre do texto original em italiano: “Se Lutero, dopo aver cercato di obliterare il diritto canonico, si batté contro l’idea di un’istituzione giuridica ecclesiastica, il Calvinismo invece, fondando un cospicuo e compatto insieme di comunità e di sinodi, diede subito vita ad un’organizzazione autonoma conforme alla propria spiritualità, improntata ad una visione della realtà vetero-testamentaria. E se Lutero, profondamente suggestionato dal <discorso della montagna>, fu sempre molto dubbioso sullo <specifico> cristiano di qualsivoglia istituzione giuridica, inclinando a concepire il diritto come uno strumento necessario allo *status naturae lapsae*, Calvino invece, dotato di forte tempera giuridica, considerò sempre il diritto con estrema benevolenza, ritenendolo l’organo basilare per un solido ordinamento sociale, del tutto conforme ai fini propri del Cristianesimo”.

As Ordenanças Eclesiásticas revisadas por Calvino tornaram-se o pacto fundador da cidade-igreja em novembro de 1561. Naquela data, o Conselho Geral votou solenemente sobre esse texto revisado, incorporando o edito de 1560 sobre o consistório e as ordenanças de Calvino sobre o casamento. Estava previsto que, a cada três anos, elas seriam <lidas publicamente perante todo o povo reunido no templo de São Pedro> (...) ⁶⁵. (Carbonnier-Burkard, 2009, p. 97)

Sobre o sistema de organização social e jurídica, é importante registrar que as posições de João Calvino não continham os mesmos traços de insipiente democracia que se verá em seus sucessores, os calvinistas franceses e ingleses:

O próprio Calvino escreveu em sua *Institutas* que algo entre democracia e aristocracia deveria ser preferido no âmbito do governo. Isso pode ser concebido como uma adesão aos ideais republicanos. Os seguidores de Calvino elaborariam essa ideia e a desenvolveriam ainda mais. Os calvinistas concebiam toda a sociedade como sendo contratual, ou pactual, por natureza. Homens como Johannes Althusius na Alemanha (1563-1638) e Samuel Rutherford na Escócia (1600-1661) promoveram ideias de federalismo, governo parlamentar e liberdade de consciência dentro da tradição calvinista ⁶⁶. (Samul, 2018, p. 159)

Também neste sentido:

A sólida doutrina de Calvino, mais uma vez próxima da de Lutero, consiste em entregar toda a distribuição das riquezas e das honrarias entre os cidadãos à absoluta soberania da autoridade temporal. Essa resposta leva Calvino, assim como Lutero, ao positivismo jurídico. Não seria preciso insistir nisso, se não tivesse se arraigado o hábito de vez por outra misturar o pensamento de Calvino com o de calvinistas franceses ou anglo-saxões. Todo mundo sabe que, mais tarde, as circunstâncias levaram os huguenotes franceses em luta contra o rei de França (ou os protestantes da Inglaterra, da Escócia, da América) a defenderem doutrinas hostis à monarquia, e mais ou

⁶⁵ Tradução livre do texto original em francês: “Les Ordonnances ecclésiastiques révisées par Calvin deviennent en novembre 1561 le pacte fondateur de la cité-Église. À cette date, le Conseil général vote solennellement ce texte révisé, intégrant l’édit de 1560 sur le consistoire et les ordonnances de Calvin sur le mariage. Il est prévu que de trois ans en trois ans en sera faite <lecture publique devant tout le peuple assemble au temple Saint-Pierre> (...)”

⁶⁶ Tradução livre do texto original em inglês: “Calvin himself wrote in his *Institutes* that something between democracy and an aristocracy was to be preferred in the realm of government. This can be conceived of as an espousal of republican ideals. The followers of Calvin would elaborate on this idea and develop it further. Calvinists conceived all of Society as being contractual, or covenantal, in nature. Men such as Johannes Althusius in Germany (1563–1638) and Samuel Rutherford in Scotland (1600–1661) promoted ideas of federalism, parliamentary rule, and freedom of conscience within the Calvinistic tradition”.

menos liberais ou democráticas, uma doutrina dos direitos naturais subjetivos do indivíduo. (Villey, 2009, p. 353)

Em reflexões com consequências jurídicas, Calvino, como mencionado, partia do pressuposto que a única fonte válida para construção jurídica seriam as Escrituras. Analisando as Escrituras, ele registrava uma certa discrepância entre o Novo e o Antigo Testamento. Enquanto no Novo Testamento, o apóstolo Paulo apresentava a lei como fonte de corrupção para o homem, no Antigo Testamento, rei Davi apresentava a lei como fonte importante para o espírito humano (Tuininga, 2017, 266-267). Trabalhando sobre essa discrepância, Calvino aponta para o fato que o apóstolo Paulo estava respondendo, em suas cartas, aos chamados “judaizantes”, aqueles que acreditavam que os novos cristãos deveriam continuar seguindo as leis judaicas e, justamente por isso, fazia esse “combate” em relação à estrita observância legal que os “judaizantes” pregavam para os novos convertidos cristãos.

Já em relação ao Antigo Testamento, Calvino observava que existiam basicamente duas grandes alianças (*covenants*) de Deus com os homens, sendo a primeira decorrente da aliança com Abraão, e a segunda, estabelecida com Moises no Monte Sinai, na qual foi passada a lei para o povo de Israel. Nesse sentido, para Calvino, o que havia sido abolido no Novo Testamento (conforme registrado pelo apóstolo Paulo) era a estrita observância legal que, no Antigo Testamento, eram as regras para a organização do povo, conforme repassado a Moises. Todavia, para Calvino, a lei como instrumento para admoestar e manter o povo piedoso continuava em vigor e tinha plena utilidade no âmbito da comunidade cristã (Tuininga, 2017, 273-274). Assim se expressa o reformador sobre o assunto:

E, sem dúvida, Paulo não ensina obscuramente esse cancelamento da lei. Que *esse cancelamento* foi também pregado pelo Senhor, disso se evidencia o fato de que ele não refutou aquela opinião de que a lei teria sido abolida por ele, a não ser que *essa ideia* viesse a prevalecer entre os judeus. (...) Quando o Senhor testifica que não viera para abolir a lei, mas para cumpri-la, que até que se passem o céu e a terra não passará da lei nem um i ou um til sem que tudo se cumpra [Mt 5.17,18], confirma *e/le* amplamente que, por sua vinda, nada seria diminuído da observância da lei. E com razão, uma vez que *e/le* veio antes para este fim, *a saber*, para que lhe remediasse às transgressões. Por parte de Cristo, portanto, permanece inviolável o ensino da lei, a qual, instruindo, exortando, reprovando, corrigindo, nos plasma e prepara para toda obra boa. (Calvino, 2006b, p. 124-125)

Esse ponto é muito interessante pois, novamente, destaca uma diferença importante de Calvino para reformadores anteriores. No calvinismo, a lei é enxergada em seu aspecto positivo, como algo útil nas perseguições dos desígnios divinos e, portanto, algo importante dentro da organização social (e não meramente uma contingência).

Em termos de organização social, nas primeiras edições de *As Institutas*, Calvino deixava de tratar do assunto especificamente, porém, em edições posteriores, passou a descrever as formas de governo que entendia mais adequada. Assim, conforme observa Tuininga (2017, p. 342-343), Calvino desenvolveu, paulatinamente, desconfiança em relação aos governos despóticos, passando a defender uma forma de governo que envolvesse um misto de democracia com aristocracia, sendo preferível que o governo partisse de uma escolha (ainda que ele não defendesse que o poder dos governantes partisse desta escolha do povo), envolvendo a eleição de um grupo de magistrados que deveriam seguir as Escrituras e os preceitos divinos na organização social. De fato, em suas ordenações eclesiais, Calvino previu, por exemplo, o consistório, composto por pastores e os “anciãos” que seriam responsáveis por fiscalizar a ortodoxia religiosa na cidade.

De todo modo, apesar de perpassar pelas formas de governo, Calvino ressaltava que não havia obrigação moral de adotar qualquer uma delas. Assim, ele se manifesta sobre os problemas nas três categorias que ele identificava como forma de organização de governo: “A monarquia se inclina à tirania. Numa aristocracia, por sua vez, a tendência é não menos à facção de uns poucos, enquanto na ascendência popular há a mais forte tendência para a sedução” (Calvino, 2006d, p. 458). E sobre a forma “ideal”, pondera:

Quanto a essas três formas de governo, das quais tratam os filósofos, são consideradas em si mesmas, de minha parte longe estou de negar que a forma que se sobressai muitíssimo às demais é a aristocracia, quer pura ou modificada pelo governo popular, não deveras em si mesma, mas porque mui raramente sucede que os reis não governem a si mesmos de tal modo que nunca discordem do que é justo e direito, ou se deixem possuir de tanta intensidade que não conseguem ver corretamente. Portanto, em virtude dos vícios ou defeitos dos homens, é mais seguro e mais tolerável quando diversos exerçam o governo, de sorte, assim se assistam mutuamente, ensinem e exortem uns aos outros; e, se alguém se exalta mais do que lhe é justo, muitos sejam censores e mestres para coibir-se seu desregramento. Isso sempre foi comprovado tanto pela própria experiência quanto o confirmou também o Senhor por sua autoridade quando, querendo mantê-los em

melhor condição, instituiu entre os israelitas uma aristocracia semelhante a essa organização governamental [Êx 18.13-26; Dt 1.9-17], até que se exibisse em Davi a imagem de Cristo. E como de bom grado admito não haver nenhum gênero de governo mais ditoso do que aquele em que a liberdade é combinada a uma conveniente moderação, e devidamente constituída de modo a ser durável, assim também considero mui ditosos *aqueles* a quem é possível usufruir desta condição, e se para conservá-la e retê-la laboram árdua e constantemente, concordo que não fazendo de seu ofício algo alheio. Mais ainda, mesmo os magistrados devem fazer o máximo empenho para prevenir a liberdade, da qual foram designados guardiões, para que não permitam seja ela diminuída, e muito menos violada. Se nisto forem omissos ou pouco solícitos, são pérfidos traidores de seu ofício e de sua pátria. (Calvino, 2006d, p. 458)

Neste sentido, José Antonio Alvarez Caperochipi (1986, p. 141) definia a forma de organização proposta por Calvino como uma “organização republicana governada por uma classe aristocrática” mas que, ainda que com base aristocrática, seja pela ausência de autoridade hierarquizada, seja pelo sacerdócio universal típico do movimento reformista (que se opunha à hierarquia eclesial papal), tal conceito trazia uma base propícia para a democracia, o que seria, posteriormente, desenvolvimento por outras denominações que adotariam o calvinismo. Já Skinner (1996, p. 508) destaca que o fato de os magistrados serem oriundos do povo e eleitos pelo povo, permitiria que houvesse uma possibilidade legítima de resistência em relação a esses magistrados.

Esses aspectos centrais do calvinismo são muito importantes para as construções futuras, levadas adiante por discípulos dos ensinamentos de Calvino, como foi o caso de Johannes Althusius.

4.4 O FEDERALISMO NA DOUTRINA DE JOHANNES ALTHUSIUS

Como se verá oportunamente, experiências “federalistas” (ou próximas a isso) existiram em momentos passados da história humana. Porém, há certa convergência no sentido de que a primeira teorização mais robusta e completa sobre o sistema federalista teria surgido na obra de Johannes Althusius. Conforme se extrai do *Dictionnaire international du fédéralisme* (Barroso, 1994), ele nasceu em Diedenshausen, na Alemanha, por volta de 1557, Althusius estudou em Colônia e passou por Genebra, na Suíça, onde estudou lógica e direito. Obtendo o título de doutor, passou a lecionar direito em Herborn, tornando-se, posteriormente, reitor.

Forte na tradição calvinista, especialmente da teologia federal, deixou importantes escritos, do qual se destaca como obra máxima a *Política methodice digesta*, de 1603, na qual trouxe, pela primeira vez, a teorização mais ampla do que viria a ser o sistema federalista. Conforme contextualizam McCoy e Baker (1991, p. 26-27):

A tradição política do federalismo também encontra suas raízes no pensamento de Bullinger. Em *The Covenant*⁶⁷, ele incluiu uma seção na qual discutiu "lei civil ou judicial" em conexão com a condição de amor da aliança. O povo de Deus precisava do magistrado e de suas leis para governar todos os aspectos da vida. Em outros escritos, ele foi ainda mais específico sobre o papel do magistrado. O magistrado cristão era soberano nas sociedades cristãs e era seu dever fazer cumprir as condições da aliança. A primeira condição, o amor a Deus, abrangia a vida religiosa; e a segunda, o amor ao próximo, abrangia todos os relacionamentos civis. Como os sacerdotes do Antigo Testamento, os pastores nas comunidades reformadas ensinavam a vontade de Deus ao povo e ao magistrado. O governante civil, como os governantes do Antigo Testamento, impunha a vontade de Deus na sociedade. O papel do governo civil incluía também o cuidado com a religião e a igreja. A aliança era, portanto, a peça central da religião cristã e a pedra angular do Estado cristão. Era o fundamento moral da sociedade e da religião. Embora o sistema político de Bullinger não contenha todos os elementos do federalismo posterior, ele, ainda assim, estabelece a estrutura de uma ordem federal. Por exemplo, Bullinger fornece freios aos governantes civis. No federalismo político posterior, a sociedade era entendida como baseada em um pacto ou contrato, implícito ou explícito, entre os participantes, e a soberania era investida no povo como uma comunidade pactuada. A natureza humana era vista de forma ambígua, isto é, como tendo potencial tanto para o bem quanto para o mal. A tradição federal desenvolveu noções das limitações de poder tanto na Igreja quanto no Estado e dos freios e contrapesos governamentais. A primeira teoria razoavelmente bem desenvolvida de tais relações federais apareceu em *A defense of liberty against tyrants*, publicado em 1579 e quase certamente escrito por Philippe Duplessis-Mornay⁶⁸. (...) A primeira articulação sistemática e totalmente desenvolvida da filosofia política federal veio de Johannes Althusius em sua obra *Política*, publicada em 1603. Nesta obra, ele se referia frequentemente a Mornay⁶⁹.

⁶⁷ Título original: "*De Testamento seu foedere Dei unico et aeterno*", publicado em Zurique em 1534

⁶⁸ Philippe de Mornay, seigneur du Plessis-Marly (1549-1623) foi um diplomata e importante escritor sobre a causa protestante na França.

⁶⁹ Tradução livre do texto original em inglês: "The political tradition of federalism also finds its roots in Bullinger's thought. In *The Covenant*, he included a section in which he discussed 'civil or judicial law' in connection with the covenant condition of love. God's people needed the magistrate and his laws to govern every aspect of life. In other writings he was even more specific on the role of the magistrate. The Christian magistrate was sovereign in Christian societies, and it was his duty to enforce the conditions of the covenant. The first condition, love of God, encompassed religious life; and the second, love of the neighbor, covered all civil relationships. Like the Old Testament priests, pastors in Reformed communities taught God's will to the people and to the magistrate. The civil ruler, like the rulers in the Old Testament, enforced God's will in society. The role of the civil government included also the care of religion and the church. The covenant was, therefore, the centerpiece of the Christian religion and the cornerstone of the Christian state. It was the moral foundation of society and of religion. Though

O desenvolvimento da ideia federal, dentre a doutrina reformada (que seria fundamental para a organização eclesial e política nas colônias puritanas no continente americano, como se verá adiante) perpassou alguns escritos religiosos, como visto, até ser sistematizado de forma mais elaborada por Althusius, cujo pensamento trouxe uma visão diferente daquela da maioria dos clássicos políticos.

Nota-se, nos escritos clássicos, especialmente nos contratualistas, certa convergência no sentido de que o poder deveria ser unificado ou concentrado. Tomas Hobbes, por exemplo, pregava que o poder deveria ser unificado (seja em uma pessoa, ou uma assembleia), para que pudesse subjugar os demais e formar a unidade de um país. Locke também entendia que o poder deveria ser unificado, ainda que admitisse a eventual formação de ligas ou confederações (Aroney, 2017, p. 30):

O contrato social, tanto para Hobbes quanto para Locke, é um acordo entre indivíduos direcionado ao estabelecimento de uma sociedade política que é fundamentalmente unitária por natureza. Isso é especialmente evidente em Hobbes, que escreveu sobre um "Levianthan" ou "Deus Mortal" no qual todos os poderes do governo estão concentrados. Essa autoridade singular, ele disse, pode ser constituída como "um Homem ou uma Assembleia de homens", mas deve necessariamente possuir "uma Vontade" para fornecer um "Poder comum" efetivo ao qual as muitas e diversas vontades de todos os indivíduos possam ser efetivamente submetidas.

(...) Locke considerou que a sociedade política é, em sua natureza essencial, unificada, e que o poder legislativo em cada sociedade deve ser supremo sobre todas essas instituições subordinadas, expressando sua vontade por voto majoritário. É verdade que Locke previu a possibilidade de uma liga, e até mesmo uma confederação, criada pelo exercício do "poder federativo" da comunidade; e sua teoria também é consistente com uma forma de descentralização política através do exercício do poder primordial da comunidade para decidir qual 'forma' de governo 'eles acham boa'. Mas para Locke, porque os dois locais essenciais e mais altos da soberania estão no indivíduo ou na sociedade política como um todo, as únicas

Bullinger's political system does not contain all the elements of later federalism, he nevertheless sets forth the frame of a federal order. For example, Bullinger provides checks on civil rulers. In later political federalism, society, was understood as based on a covenant or a contract, implicit or explicit, among the participants, and sovereignty was vested in the people as a covenanted community. Human nature was viewed ambiguously, that is, as having potential for both good and evil. The federal tradition developed notions of the limitations of power in both church and state and of governmental checks and balances. The first fairly well developed theory of such federal relationships appeared in *A defense of liberty against tyrants*, published in 1579 and almost certainly written by Philippe Duplessis-Mornay. (...) The first systematic, fully developed articulation of federal political philosophy came from Johannes Althusius in his *Politics*, published in 1603. In this work, he referred frequently to Mornay".

expressões de ‘federalismo’ que sua teoria pode admitir são formas baseadas nessa soberania⁷⁰.

Althusius, por sua vez, profundamente influenciado pela teologia federal (ele próprio era um calvinista, acadêmico e influenciado também pelas experiências empíricas que havia observado nas cidades suíças e no próprio Sacro Império Romano Germânico), desenvolveu alguns fundamentos que são vistos como a primeira sistematização do que viria a ser o sistema federalista. Clifford Anderson (2019, p. 920) resume a questão da seguinte maneira:

Johannes Althusius (1563–1638), um jurista calvinista que atuou como conselheiro jurídico na cidade de Emden, no norte da Alemanha, desenvolveu um sistema de federalismo em sua obra *Politica*. Althusius baseou-se no conceito bíblico de aliança (*covenant*), elaborando uma estrutura política composta por associações públicas e privadas sobrepostas. Ele se diferenciava do liberalismo democrático moderno ao vincular os direitos às associações, e não aos indivíduos⁷¹.

Althusius, conforme aponta Benjamin Franklen Gussen (2016, p. 389), foi fortemente inspirado pelo modelo de Genebra, desenvolvido a partir do pensamento e da influência de Calvino, mais especificamente na visão calvinista sobre liberdade e resistência que, moldada pela narrativa bíblica do Êxodo, defendida a liberdade civil e eclesial. Althusius, no mesmo sentido, defendia o autogoverno popular (naturalmente, tais termos não possuíam, para a época, o mesmo significado contemporâneo). Neste sentido explana John Witte Jr. (2016, p. 16):

⁷⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “The social contract, for both Hobbes and Locke, is an agreement among individuals directed to the establishment of a political society that is fundamentally unitary in nature. This is specially evident in Hobbes, who wrote of a ‘Levianthan’ or ‘Mortall God’ in which all of the powers of government are concentrated. This singular authority, he said, may be constituted as ‘one Man or one Assembly of man’, but it muss necessarily possess ‘one Will’ in order to provide an effective ‘common Power’ to which the many and diverse wills of all individuals can effectively be subjected. (...) Locke considered that political society is in its essential nature unified, and that the legislative power in each society must be supreme over all such subordinate institutions, expressing its will by majority vote. It is true that Locke envisaged the possibility of a league, and even a confederation, created by the exercise of the ‘federative power’ of the commonwealth; and his theory is also consistent with a form of political decentralization through the exercise of the community’s primordial power to decide what ‘form’ of government ‘they think good’. But for Locke, because the two essential and highest locations of sovereignty are in either the individual or the political society as a whole, the only expressions of ‘federalism’ that his theory can admit are forms that are premised on this sovereignty”.

⁷¹ Tradução livre do texto original em inglês: “Johannes Althusius (1563–1638), a Calvinist lawyer who served as a legal counselor in the northern German city of Emden, developed a system of federalism in his *Politica*. Althusius drew on the biblical concept of covenant, articulating a political framework made up of overlapping public and private associations. He differed from modern democratic liberalism by affiliating rights with associations rather than individuals”.

Althusius aplicou essa teoria cristã do contrato de forma mais completa em sua descrição do Estado. Utilizando a história política do antigo Israel como seu melhor exemplo, ele demonstrou, de forma histórica e filosófica, como os Estados-nação se desenvolvem gradualmente: das famílias para as tribos, destas para as cidades, depois para as províncias, para as nações e, por fim, para os impérios. Cada novo nível de soberania política é formado por pactos juramentados diante de Deus por representantes das unidades menores, e esses pactos acabam se tornando as constituições escritas da ordem política. As constituições definem e dividem os poderes executivo, legislativo e judiciário dentro dessa ordem, e regulam as relações entre governantes e súditos, clérigos e magistrados, associações e indivíduos. Determinam também as relações entre nações, províncias e cidades, bem como entre associações públicas e privadas — todas as quais Althusius chamou de uma forma de “federalismo” (de *foedus*, termo latino para “pacto”). As constituições também deixam claro quais atos e omissões políticas constituem tirania e quais os procedimentos e recursos disponíveis para aqueles que forem abusados⁷².

Conforme explica Aroney (2017, p. 33-34), Althusius em sua obra *Política methodice digesta* parte do pressuposto de que as sociedades são formadas pelos pactos entre as famílias e guildas, consideradas as associações primárias, ao passo que as sociedades e vilas delas derivadas configuram as associações secundárias. E desse modo, a formação das vilas e cidades também formariam associações maiores, até se chegar ao ápice, que seria o próprio império. Assim, a comunidade ao final não seria formada apenas por indivíduos, mas pela junção de cidades, províncias que, por mútuo acordo, construiriam a comunidade, dentro da qual, cada parte manteria autonomia, porém, repassaria parte dos poderes para a comunidade maior, dentro da qual ela se encontraria. “Para Althusius, a sociedade política repousa, portanto, sobre um pacto entre seus membros constitutivos. Esses membros não são simplesmente

⁷² Tradução livre do original em inglês: “Althusius applied this Christian contract theory most fully in his description of the state. Using the political history of ancient Israel as his best example, he showed historically and philosophically how nation-states develop gradually from families to tribes to cities to provinces to nations to empires. Each new layer of political sovereignty is formed by covenants sworn before God by representatives of the smaller units, and these covenants eventually become the written constitutions of the polity. The constitutions define and divide the executive, legislative, and judicial offices within that polity, and govern the relations of its rulers and subjects, clerics and magistrates, associations and individuals. They determine the relations between and among nations, provinces, and cities, and between and among private and public associations - all of which Althusius called a form of “federalism” (from “foedus,” Latin for covenant). The constitutions also make clear the political acts and omissions that constitute tyranny and the procedures and remedies available to those who are abused”.

indivíduos, mas incluem também vilas, cidades e províncias⁷³” (Aroney, 2017, p. 33-34). Nos escritos de Althusius, encontramos as seguintes ponderações:

Os membros do reino, ou dessa associação simbiótica universal, não são, como eu disse, os indivíduos, as famílias ou os *collegia*, como na associação privada ou na pública particular. Em vez disso, tais membros são muitas cidades, províncias e regiões que concordam entre si em constituir um só corpo pela união e comunicação mútua. Todos e cada um dos indivíduos são chamados de nativos, habitantes e filhos e filhas do reino. Pode ser dito que tais cidadãos individuais, famílias e *collegia* não são membros de um reino, da mesma forma que tábuas, pregos e cavilhas não são partes de um navio, nem pedras, vigas e cimento são partes de uma casa. Por outro lado, as cidades, as comunidades urbanas e as províncias são membros de um reino, da mesma forma que a popa, a proa e a quilha são membros do navio, e o teto, as paredes e o assoalho são partes essenciais de uma casa... (Althusius, 2003, p. 174-175)

Assim resume Aroney (2017, p. 34): “Um pacto federal na forma de uma ‘aliança’ (*covenant*) é, portanto, a base de todas as formas de associação para Althusius. Em particular, a comunidade universal é criada por meio de uma aliança (*covenant*) ou pacto federal entre as comunidades constituintes⁷⁴”. Desta forma, complementa Kincaid (2011, p. XXXVIII), Althusius foi o primeiro pensador a traduzir o sistema do *covenant* em um sistema político articulado e secular. Neste aspecto, o *covenant* (o pacto) ganha uma dimensão muito maior e mais importante dentro do pensamento de Althusius. Conforme explica Hueglin (2011, p. 39), o *covenant* seria o fundamento filosófico básico das relações humanas: “É muito mais do que um contrato em seu sentido literal, não uma barganha entre interesses individuais, mas um conceito de convivência em benevolência mútua, organizada politicamente em uma pluralidade de organizações sociais⁷⁵”.

McCoy e Baker (1991, p. 58) também seguem nesta linha, indicando que na obra de Althusius, as alianças (*covenants*) formam cada grupo e que os covenants

⁷³ Tradução livre do texto original em inglês: “Political society for Althusius thus rests on a covenant between its constitutive members. These members are not simply individuals, but include towns, cities and provinces”.

⁷⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “A federal pact in the form of a ‘covenant’ is therefore the foundation of all forms of association for Althusius. In particular, the universal community is created by a covenant or federal pact between the constituent communities (...)”.

⁷⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “It is much more than a contract in its literal sense, not a bargain among individual interests, but a concept of living together in mutual benevolence organized politically in a plurality of social organizations”.

através dos quais os grupos e associações se uniam em grupos maiores seria essencial: “Essa lei essencial nada mais é do que certos pactos (*pacta*) pelos quais muitas cidades e províncias se juntam e concordam em estabelecer e defender uma única república com o trabalho, aconselhamento e auxílios comuns” (Althusius, 2003, p. 260). Assim, prosseguem McCoy e Baker (1991, p. 57), ao contrário dos pensadores políticos de então, que fixavam sua atenção, ou no poder centralizador do Estado, ou no indivíduo como elementos básicos da sociedade, Althusius preferiu articular uma estrutura política em níveis mais abrangentes, desenvolvendo a ideia que viria a ser a base do federalismo.

Nota-se, no texto acima, que Althusius parte de associações “privadas” (famílias, guildas) que formariam associações “públicas” (cidades, províncias). Assim, a unificação destas várias partes geraria o todo, conforme explica Hueglin (2011, p. 40):

Althusius distingue associações privadas e públicas. As associações privadas são as famílias e as corporações profissionais; as públicas são as cidades, as províncias e a república (*commonwealth*) como associação universal. A república é composta pelas associações públicas menores e parciais — províncias e cidades — e estas, por sua vez, são compostas pelas associações privadas — corporações e famílias. Assim, todo o edifício aparece como uma construção de unificação progressiva, da unidade menor e familiar até a maior e universal. Mas todas as associações, sejam privadas ou públicas, são essencialmente políticas por natureza. Pois as associações privadas, que embora sigam um interesse basicamente econômico, são o terreno fértil de toda associação pública (...)⁷⁶.

Desta forma, a organização vislumbrada por Althusius não seria piramidal, mas antes uma formação em rede, com mútuas associações, desde pequenas até as maiores, baseadas no *covenant* e no consentimento mútuo. Conforme aponta Hueglin (2011, p. 45), é um modelo que reflete, em alguma medida, a pluralidade jurídica e a complexidade social que caracterizaram a baixa idade média, mas que, na obra de Althusius, transforma-se em um sistema constitucional coerente:

⁷⁶ Tradução livre do texto original em inglês: “Althusius distinguishes private and public associations. Private associations are families and professional corporations, public ones are cities, provinces, and the commonwealth as the universal association. The commonwealth is composed of the smaller and partial public associations, provinces and cities, and these are composed of the private ones, corporations and families. Thus the whole edifice appears as a construction of progressive unification, from the smallest and familiar unit to the largest and universal one. But all associations, whether private or public, are essentially political in nature. Because the private associations, which admittedly follow a basically economic interest, are the seedbeds of all public association (...).”

Como Bodin, Althusius declara que a soberania é indivisível, incomunicável e interconectada, de modo que "quem detém uma parte dela, detém o todo". Mas então ele discorda de Bodin, que também sustenta que o direito de soberania é um "poder supremo e percentual, não limitado nem pela lei nem pelo tempo". Pode-se verdadeiramente chamar de um dos grandes momentos da história do pensamento político ocidental o momento em que Althusius declara que não é suficiente reconhecer a subordinação do poder soberano — este deve também estar subordinado à lei civil, pois não existe "lei civil digna desse nome que não contenha algo da equidade e justiça imutáveis, naturais e divinas."⁷⁷ (Hueglin, 2011, p. 50)

Nota-se a presença de todos os elementos clássicos do federalismo: a concentração da soberania no ente maior, mas a autonomia das demais associações que compõe a maior. Outro elemento importante nesta construção é a ideia de que existe também um pacto entre os governados e aquele que exercerá a autoridade, que poderia justamente perder a autoridade no momento em que o pacto fosse rompido, conforme apontam Caruso e Cedroni (1995, p. 27):

A própria regulamentação da relação de poder, resolvida por Althusius por meio da fórmula privatística do *contractus mandati*, prevê uma obrigação recíproca entre mandante (o povo) e mandatário (o monarca), o qual possui apenas o poder que lhe foi expressamente concedido pelo corpo associado dos membros do reino; aquilo que não lhe foi concedido é considerado prerrogativa da associação geral — como é da natureza do contrato de emprego. Isso implica que, caso o mandatário não cumpra as cláusulas do seu mandato, a outra parte deve considerar-se liberada do juramento de obediência e tem o direito de retirar-lhe a confiança⁷⁸.

Enfim, o pensamento de Althusius mostrou-se bastante paradigmático para a construção do federalismo. A seu tempo, tais ideias não tiveram a merecida

⁷⁷ Tradução livre do texto original em inglês: "Like Bodin, Althusius declares sovereignty to be indivisible, incommunicable and interconnected, so that 'whoever holds one part of it, holds it all.' But then he disagrees with Bodin who also holds that the right of sovereignty is a 'supreme and percentual power limited neither by law nor by time.' It can truly be called one of the great moments in the history of Western political thought, when Althusius declares that it is not sufficient to acknowledge the subordination of sovereign power must also be subordinate to civil law, because there is 'no civil law deserving its name, which does not contain some of the natural and divine immutable equity and justice'".

⁷⁸ Tradução livre do texto original em italiano: "La stessa regolamentazione del rapporto di potere, da Althusius risolto mediante la formula privatistica del *contractus mandati* prevede un'obbligazione reciproca tra mandante (popolo) e mandatario (monarca) il quale ha tanto potere quanto gliene è stato espressamente concesso dal corpo associato dei membri del regno; quel che non gli è stato concesso si intende prerrogativa dell'associazione generale — com'è nella natura del contratto d'impiego. Questo comporta che qualora il mandatario non adempia alle clausole del suo mandato, l'altra parte deve ritenersi sciolta dal giuramento di obbedienza ed ha il diritto di ritirargli la fiducia".

repercussão, pois encontravam-se em meio à plena ascensão do estatismo. Atualmente, porém, Althusius é constantemente revisitado, pela importância da sistematização que sua obra trouxe sobre um dos sistemas de organização de Estado que estão dentre os mais utilizados no mundo contemporâneo:

Com o benefício da retrospectiva, já havia fortes indícios de que, na época da publicação da *Política* e apesar de todos os seus esforços, as ideias de Althusius em breve seriam superadas pelo estatismo. O advento do Estado territorial e o estabelecimento e enraizamento do paradigma estatista no pensamento político e constitucional não deixaram espaço para o federalismo republicano de Althusius. Nas últimas décadas, no entanto, o Estado territorial tem sido enfraquecido por forças potentes vindas de cima e de baixo: de cima, principalmente pelas forças da globalização econômica e pelos padrões universais de boa governança; e de baixo, entre outras, pelas forças de comunidades culturais, religiosas e étnicas que rejeitam a ideia de sua própria liquidação para serem remodeladas à imagem do Leviatã estatista, e que reivindicam, em vez disso, um reconhecimento constitucional que acomode suas identidades distintas e suas reivindicações por autogoverno democrático dentro de uma ordem constitucional pluralista (pós-estatista e cosmopolita)⁷⁹. (Malan, 2017, p. 24)

Feitas essas considerações sobre o desenvolvimento da teologia federal que deram as bases para o federalismo a partir da doutrina calvinista, passa-se agora a estudar especificamente a influência sobre as comunidades puritanas.

⁷⁹ Tradução livre do texto original em inglês: “With the benefit of hindsight there were already strong indications that at the time of the publication of the *Política* and notwithstanding all his efforts, Althusius’ ideas would soon be overtaken by statism. The advent of the territorial state and the establishment and entrenchment of the paradigm of statism in political and constitutional thought¹¹⁰ left no space for Althusius’ republican federalism. In recent decades, however, the territorial state has been weakened by potent forces from above and below: from above, mainly by the forces of economic globalisation and universal standards of proper governance; and from below, amongst others, by the forces of cultural, religious and ethnic communities who reject the idea of their own liquidation in order to be remade in the image of the statist Leviathan, and claim instead to be constitutionally accommodated in a way that recognizes their distinctive identities and claims to democratic self-governance within a pluralist (post-statist and cosmopolitan) constitutional order”.

5 OS PURITANOS E A ORGANIZAÇÃO JURÍDICA NA AMÉRICA DO NORTE

No presente capítulo, será estudado o movimento denominado puritano, surgido na Inglaterra como forma de repulsa ao que, os membros do referido movimento, consideravam como excessos do anglicanismo, religião oficial daquele Estado. Será estudada a forma como esse movimento foi profundamente influenciado pelo calvinismo e como adotou (a partir de uma releitura) a teologia federal (a teologia do *covenant*). Na sequência, será estudado como membros desse grupo ocuparam territórios na América do Norte e como tiveram a oportunidade de, em tais territórios, colocar em aplicação o seu entendimento de como deveria ser a organização social e eclesial. Assim, naquilo que alguns autores chamam de um verdadeiro experimento de teologia aplicada, os puritanos desenvolveram um sistema, inclusive com consequências jurídicas, totalmente baseado em suas concepções religiosas.

5.1 O MOVIMENTO PROTESTANTE NA INGLATERRA

Como se verá, o movimento puritano não surgiu como uma religião organizada, mas como um movimento que repudiava determinadas práticas da Igreja Anglicana a igreja oficial do Estado inglês, decorrente da ruptura de Henrique VIII com Roma. Conforme explica Donald Lutz (1990, p. 18), nos anos 1600 tomou força na Inglaterra um movimento religioso que se opunha à Igreja Anglicana, que deseja “purificar” a igreja daquilo que consideravam como falsa doutrina e ídolos. Esse movimento de “purificação” logo ficou conhecido pela alcunha de puritano. O movimento, prossegue o mencionado autor, combatia as tentativas de proibição do livre exercício religioso (pois disto dependia a sua própria sobrevivência) e tinha como grande foco ter apenas as Escrituras como base para a prática religiosa.

Não havia um grupo unificado conhecido como “puritano”. Os vários grupos que seguiam os preceitos acima elencados eram denominados desta forma na Inglaterra dos anos 1600. Alguns mais “radicais”, explica o mencionado autor, desejavam estabelecer uma sociedade na qual todo o sistema político fosse baseado nas Escrituras, mas logo perceberam que isso não seria possível na Inglaterra:

Algumas seitas mais radicais desejavam estabelecer uma comunidade cristã – um sistema político baseado na Bíblia. Quando ficou claro que

jamais conseguiriam isso na Inglaterra, planejaram estabelecer uma cidade pura na América, baseada na palavra de Deus. Os cristãos que viajavam para Jerusalém eram chamados de peregrinos e, portanto, as seitas que buscavam a Nova Jerusalém eram apelidadas de peregrinos. Os peregrinos que chegaram à América no *Mayflower* pertenciam a um desses grupos puritanos mais radicais que desejavam criar uma nova cidade de Deus – uma sociedade governada de acordo com os ditames da Bíblia. A maioria dos que vieram para a América em busca de liberdade religiosa não eram peregrinos radicais, mas sim congregacionalistas, presbiterianos, batistas, quakers e uma ampla gama de puritanos (Lutz, 1990, p. 18)

⁸⁰.

E foi no interno desta grande agitação religiosa que surgiu o movimento denominado “puritanismo”. O nome, como explica Christopher Hill (1997, p. 1), longe de definir um grupo determinado ou mesmo coeso, era utilizado de forma ligeiramente pejorativa:

Algumas das dificuldades em fazer afirmações precisas sobre a relação entre religião e política no século XVII são linguísticas. As palavras “presbiteriano” e “independente” geram muita confusão, como demonstrou o professor Hexter em 1938: muitos historiadores ilustraram essa confusão desde então. A palavra “puritano” também é um refúgio admirável contra a clareza de pensamento. (...) Como a maioria dos apelidos políticos, era “um nome reprovador”, dado, disse o quinto conde de Huntingdon ao seu filho, “seja por papistas que odeiam todos os ministros, exceto aqueles de sua própria seita, seja por ateus ou por homens extremamente cruéis”. “O adversário”, dizia uma petição ao Conselho Privado por volta de 1580, “muito astutamente nos rebatizou com um nome odioso... de Puritanismo; detestamos tanto o nome quanto a heresia”. A palavra era frequentemente usada como um termo genérico de abuso⁸¹.

⁸⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “A few of more radical sects wished to establish a Christian commonwealth – a political system run on the basis of the Bible. When it became clear that they would never accomplish this in England, they planned to establish a pure city in America based on God’s word. Christians who traveled to Jerusalem were called pilgrims, and hence those sects seeking the New Jerusalem were dubbed Pilgrims. The Pilgrims who came to America on the *Mayflower* belonged to one of these more radical Puritan groups who wished to create a new city of God – a society run according to the dictates of the Bible. Most of those who came to America for religious freedom were not radical Pilgrims, but Congregationalists, Presbyterians, Baptists, Quakers, and a wide range of Puritans”.

⁸¹ Tradução livre do texto original em inglês: “Some of the difficulties in making precise statements about the relation of religion and politics in the seventeenth century are linguistic. The words ‘Presbyterian’ and ‘Independent’ are productive of a great deal of confusion, as Professor Hexter demonstrated in 1938: many historians have illustrated the confusion since. The word ‘Puritan’ too is an admirable refuge from clarity of thought. (...) Like most political nicknames it was ‘a reproachful name’, given, the fifth Earl of Huntingdon told his son, ‘either by Papists that do hate all ministers except those of their own sect, or atheists or men extremely vicious’. ‘The adversary’, said a petition to the Privy Council about 1580, ‘very cunningly hath new-christened us with an odious name... of Puritanism; we detest both the name and the heresy’. The word was often used as a very general term of abuse”.

Nota-se, e o referido autor elenca diversas evidências neste sentido, que o termo puritano era utilizado, com frequência, pelos opositores de determinadas ideias, enquadrando-as no vago conceito de “puritanismo”. Não havia, propriamente, um grupo denominado “puritano”, mas aqueles que pretendiam vivenciar a Fé de forma diferente daquela proposta pela igreja oficial da Inglaterra, ou seja, de maneira mais simples e sem a hierarquia episcopal, vinham a ser identificados como puritanos⁸².

Christopher Hill (1997, p. 6-7) ainda indica que, à medida que o movimento se tornava mais vultoso, chegou-se a propor, tanto no parlamento, tanto para o próprio rei da Inglaterra, que fosse dada uma definição para o termo puritano, de modo que “os que mereçam sejam punidos, e os demais não seja caluniados”⁸³. Percebe-se, como já mencionado, que o termo surgiu de forma depreciativa, de modo a definir um movimento não homogêneo de pessoas que contrastavam com a Igreja oficial da Inglaterra em relação a diversos assuntos ligados à forma de prestação de culto e organização eclesial. Conforme o puritanismo crescia, com o passar dos anos, chegou-se a um mínimo consenso sobre o quem era abrangido pelo referido termo. Assim explica Christopher Hill (1997, p. 14-15):

Portanto, concordo com meus contemporâneos em pensar que havia na Inglaterra, nas duas ou três gerações anteriores à guerra civil, um corpo de opinião que pode ser utilmente rotulado de puritano. Havia um núcleo de doutrina sobre religião e governo da Igreja, visando purificar a Igreja de dentro para fora. Essa doutrina, por várias razões, conquistou o apoio de um grupo substancial e crescente de leigos. Não deve ser identificada nem com o presbiterianismo nem com a Independência. O primeiro sempre foi principalmente uma teoria clerical, e o movimento presbiteriano inglês foi efetivamente perseguido até a extinção na década de 1590 por Whitgift e Bancroft. Não havia continuidade real entre ele e o presbiterianismo imposto à Inglaterra na década de 1640 como preço da aliança escocesa, que, de qualquer forma, era uma questão erastiana muito diluída em comparação com o que prevalecia na Escócia ou com o que a Assembleia de Teólogos de Westminster gostaria de ver. A Independência, como um corpo significativo de opinião na Inglaterra, é posterior à guerra civil. A corrente principal do pensamento puritano, como a defino, está associada a homens como Perkins, Bownde, Preston, Sibbes, Thomas Taylor, Willian Gouge, Thomas Goodwin e Richard Baxter. Seu pensamento não era monolítico, mas eles adotaram atitudes comparáveis à maioria dos problemas examinados

⁸² Essa discussão inclusive se refere à definição de puritanos em relação aos imigrantes que chegam às colônias americanas. Neste sentido, por exemplo: GOODWIN, John Abbot. **The pilgrim republic**. Boston: Houghton, Mifflin, 1895.

⁸³ “so that those who deserve the name may be punished, and other not calumniated”, trecho sem data, constante do periódico Rutland MSS (Hill, 1997, p. 7),

neste livro; e essas atitudes parecem ter atraído o círculo mais amplo de opinião leiga que podemos convenientemente descrever como puritana, o corpo de opinião sem o qual a guerra civil jamais poderia ter sido travada⁸⁴.

Feitas essas considerações iniciais sobre o movimento puritano, passa-se, agora, a uma análise mais detalhada sobre a base teológica de tal grupo, fortemente influenciada pelo calvinismo. Esse fator será algo decisivo na forma de organização das comunidades civis e eclesiais na América do Norte.

5.2 OS PURITANOS E A SUA BASE TEOLÓGICA CALVINISTA

O calvinismo foi a base teológica dos puritanos e, conseqüentemente, influenciou diretamente na política e no direito aplicado em solo estadunidense, como ser verá nos próximos tópicos. Pesquisadores como John Eidsmoe (2003, p. 18) apontam que Calvino é considerado o “pai da América”⁸⁵ e das democracias liberais pela forte influência que trouxeram para a tradição constitucional, principalmente através do legado deixado pelas denominações puritanas. Com alguma dose de polêmica, Eidsmoe (2003, p. 20) pondera:

Por exemplo, suponha que uma pessoa acredite que os seres humanos são basicamente bons, ou que a natureza humana é passível de aprimoramento e aperfeiçoamento, como acreditavam muitos filósofos franceses do século XVIII. Essa pessoa veria pouca

⁸⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “So I agree with contemporaries in thinking that there was in England in the two or three generations before the civil war a body of opinion which can usefully be labelled Puritan. There was a core of doctrine about religion and Church government, aiming at purifying the Church from inside. This doctrine for various reasons won the support of a substantial and growing group of layman. It is not to be identified with either Presbyterianism or Independency. The former was always primarily a clerical theory, and the English Presbyterian movement was effectively persecuted out of existence in the fifteen-nineties by Whitgift and Bancroft. There was no real continuity between it and the Presbyterianism imposed on England in the sixteen-forties as the price of the Scottish alliance, which in any case was a very watered down Erastian affair compared with what prevailed in Scotland or with what the Westminster Assembly of Divines would have liked to see. Independency as a significant body of opinion in England post-dates the civil war. The mainstream of puritan thought, as I define it, is associated with men like Perkins, Bownde, Preston, Sibbes, Thomas Taylor, William Gouge, Thomas Goodwin, Richard Baxter. Their thought was not monolithic, but they adopted comparable attitudes to most of the problems examined in this book; and these attitudes seem to have appealed to the larger circle of lay opinion which we can conveniently describe as Puritan, the body of opinion without which the civil war could never have been fought”.

⁸⁵ “Dr. Smith is not alone in his assessment. Bancroft, probably the leading American historian of the nineteenth century, simply called Calvin the ‘father of America’. Bancroft, far from being a Calvinist himself, added, ‘He who will not honor the memory and respect the influence of Calvin knows but little of the origin of American liberty’” (Eidsmoe, 2003, p. 18)

necessidade de impor penalidades criminais severas se acreditasse que as pessoas são altruístas e têm o melhor interesse dos outros em mente. Ela provavelmente favoreceria um sistema de socialismo ou comunismo em que o trabalho e a riqueza são repartidos "de cada um de acordo com sua capacidade, a cada um de acordo com suas necessidades". Além disso, confiaria nas boas intenções dos governantes da nação e veria pouca necessidade de impor restrições constitucionais ao seu poder. Também confiaria nas boas intenções de outras nações e veria pouca necessidade de defesa nacional. Por outro lado, suponha que uma pessoa acredite que os homens são basicamente maus e egoístas. Ela também acredita que a natureza humana é basicamente constante, imutável e inalterável (à parte da graça salvadora de Jesus Cristo). Mantendo essa visão da natureza humana, essa pessoa seria a favor de uma forma de governo com leis e punições rigorosas para o comportamento criminoso. Ela também seria cética em relação aos esforços para reformar e reabilitar criminosos. Acreditando, como Lord Acton, que "o poder corrompe; o poder absoluto corrompe absolutamente", ela desconfiaria das intenções dos funcionários do governo e buscaria, nas palavras de Jefferson, "amarrá-los às correntes da Constituição". Ela desconfiaria de potências estrangeiras e seria a favor de uma forte presença militar para dissuadir ataques e preservar a liberdade e a segurança da nação⁸⁶.

Neste mesmo sentido, aponta Nolan Argyle (1993, p. 517):

A visão de "bem comum direcionado" expressou-se na Inglaterra e foi levada à América pelos puritanos. Os líderes puritanos viam o homem em um estado de queda, cuja natureza carnal precisava ser controlada, para o bem da comunidade, por magistrados fortes atuando sob as leis de Deus. A Inglaterra puritana certamente dava credibilidade à visão do homem dominado pelo desejo. Os conflitos civis na Inglaterra daquele período ilustravam o ser humano em seu pior estado. A visão puritana, no entanto, não se tornou dominante na Inglaterra. Como indicou Huntington (1981), a Inglaterra passou por uma revolução puritana sem criar uma sociedade puritana; a América

⁸⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "For example, suppose a person believes that human beings are basically good, or that human nature is improving and perfectible, as many eighteenth-century French philosophes believed. That person would see little need to impose strict criminal penalties if he believed people are altruistic and have the best interest of others at heart. He would probably favor a system of socialism or communism whereby work and wealth are apportioned 'from each according to his ability, to each according to his needs'. In addition, he would trust the good intentions of the nation's rulers and would see little need to impose constitutional restraints on their power. He would also trust the good intentions of other nations and see little need for national defense. On the other hand, suppose a person believes men to be basically evil and self-interested. He also believes human nature to be basically constant, unchanging, and unchangeable (apart from the saving grace of Jesus Christ). Holding this view of human nature, this person would favor a form of government with strict laws and strict punishments for criminal behavior. He would also be skeptical of efforts to reform and rehabilitate criminals. Believing with Lord Acton that 'power corrupts; absolute power corrupts absolutely', he would distrust the intentions of government officials and seek to, in Jefferson's words, 'bind them down with the claims of the Constitution'. He would be suspicious of foreign powers and favor a strong military presence to deter attacks and preserve the nation's liberty and security".

criou uma sociedade puritana sem passar por uma revolução puritana⁸⁷.

No mesmo sentido, Bodo Pieroth (1990, p. 311) anota que “A fundação da liberdade religiosa da América exsurge da tradição calvinista e puritana ocidental⁸⁸”⁸⁹. Ainda nesta linha, Robert Bellah (1975, p. 17) anota que:

João Calvino, o grande predecessor europeu dos puritanos da Nova Inglaterra, trabalhando cuidadosamente a partir de um ponto de partida essencialmente agostiniano, argumentou que uma igreja bem ordenada e não monárquica poderia operar de forma simbiótica com um sistema político igualmente bem ordenado — ou seja, a república urbana de Genebra — para criar uma ordem social ética. Ele conseguiu restaurar boa parte da dignidade da concepção clássica de ordem política e combinar a caridade cristã com a virtude cívica. A comunidade cristã calvinista não seria a Cidade de Deus na Terra, mas poderia ser um digno prenúncio dela. Foi essa concepção que os puritanos da Nova Inglaterra trouxeram para a América, onde ela foi reforçada pelas expectativas milenaristas das quais já falamos⁹⁰.

É importante registrar, porém, que há divergências doutrinárias no que se refere à influência calvinistas neste aspecto. Para alguns, a influência calvinista nas democracias modernas deveria ser vista com ressalvas, pois, de acordo com tal visão,

⁸⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “The directed commonwealth view was best expressed in England, and was brought to America by the Puritans. Puritan leaders saw man in a fallen state, whose carnal nature must be controlled for the good the Commonwealth by strong magistrates operating under God’s laws. The England of the Puritans certainly lent credence to the view of man dominated by desire. The civil strife within England of this period illustrated man at his worst. The Puritan view, however, did not become dominant in England. As Huntington (1981) indicated, England underwent a Puritan revolution without creating a Puritan society; America created a Puritan society without undergoing a Puritan Revolution”.

⁸⁸ Tradução livre do texto original em inglês: “The foundation for American religious freedom arose from Western European Calvinism and Puritanism”.

⁸⁹ A disputa pelo legado puritano se faria sentir em vários campos políticos nos EUA. Apenas a título de exemplo, vide: HAMMER, Dean C. *The Puritans as Founders: The Quest for Identity in Early Whig Rhetoric*. **Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, Berkeley, v. 6, n. 2, p. 161-194, 1996. Ainda sobre o legado puritano, mas do ponto de vista teológico: LLOYD-JONES, David Martyn. **Os puritanos: suas origens e seus sucessores**. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: PES, 1993. Por fim, destaca-se também o estudo clássico que entrelaça o puritanismo com o desenvolvimento do conceito de democracia: PERRY, Ralph Barton. **Puritanism and democracy**. New York: Vanguard Press, 1944.

⁹⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “John Calvin, the great European predecessor of the New England Puritans, working carefully from a basically Augustinian starting point, had argued that a well-ordered nonmonarchical church could operate symbiotically with a well-ordered polity, namely the city-republic of Geneva, to create an ethical social order. He had managed to restore much of the dignity of the classical conception of political order and to combine Christian charity with civic virtue. The Calvinist Christian commonwealth would not be the City of God on earth but it could be a worthy harbinger of it. It was this conception that the New England Puritans brought to America where it was enhanced by the millennial expectations of which we have spoken”.

essas influências nem sempre seriam “positivas”. Dependeria da situação casuística, conforme resume Zafirovski (2014, p. 644):

Em resumo, o calvinismo é observado, assumido e previsto como produtor de efeitos mistos e curvilíneos sobre a democracia, dependendo de sua posição dentro das “constelações de poder” na sociedade e de sua fase de desenvolvimento histórico. Como corolário, isso gera aquilo que Merton (1968) chamaria de o “saldo líquido de um agregado de consequências” do calvinismo — ou seja, os “custos” e os “benefícios” — para a sociedade democrática. Especificamente, esse “saldo líquido” pode ser positivo, negativo ou, possivelmente, neutro (soma zero), dependendo de quais efeitos predominam no conjunto (ou se eles se equilibram). As considerações anteriores ajudam a explorar, descobrir e prever qual é — e provavelmente será — o “saldo líquido” do conjunto de consequências múltiplas, mistas e curvilíneas do calvinismo para a democracia — sejam elas positivas, negativas ou, talvez, neutras⁹¹.

Outra observação importante parte de Villey (2009, p. 353), que recorda, como já visto anteriormente, que João Calvino não tinha posições contrárias ao autoritarismo monárquico, sendo que foram os calvinistas franceses e anglo-saxônicos que se defenderam doutrinas contrárias ao sistema monárquico ou, ainda, proto-democráticas. Matthew Tuininga (2017, p. 343) aponta que existe muita discussão entre os acadêmicos no que tange às relações entre Calvino e a democracia. Conforme anota o referido autor, Calvino não acreditava que o poder dos governantes derivava da vontade do povo, mas que este era decorrente da obediência aos preceitos de Deus. Os magistrados que desobedecessem às Escrituras estariam automaticamente esvaziados de seus poderes.

Esse contraponto é importante, pois demonstra que a questão não está pacificada no âmbito doutrinário, sendo o legado do calvinismo em relação às democracias modernas alvo de disputa. De todo modo, o que se constata a partir da revisão bibliográfica realizada é que, no que se refere à aplicação da teologia federal e da organização federal das comunidades, e a consequente influência de tal teologia

⁹¹ Tradução livre do texto original em inglês: “In sum, Calvinism is observed, assumed, and predicted to produce mixed and curvilinear effects on democracy depending on its position within “power constellations” in society and on its phase of historical development. As a corollary, this yields what Merton (1968) would call Calvinism’s ‘net balance of an aggregate of consequences’ – i.e., ‘costs’ and ‘benefits’ – for democratic society. Specifically, the ‘net balance’ can be positive or negative (or conceivably a zero-sum) depending on which of its effects dominate in the aggregate (or whether they are equal). The preceding considerations help explore, discover, and predict what is and will likely be the ‘net balance’ of Calvinism’s aggregate of mixed, curvilinear multiple consequences for democracy – positive or negative (or perhaps a zero-sum)”.

na criação do sistema federalista estampado na Constituição dos EUA, existe grande convergência no sentido de enxergar a influência direta do calvinismo no referido assunto.

Sob este ponto de vista, a visão calvinista não apenas influenciaria o constitucionalismo através do método de organização da vida eclesial (posteriormente secularizada), mas também através da visão de mundo e das consequências (políticas e jurídicas) da adoção desta visão de mundo, na qual o homem seria “intrinsecamente propenso ao mau e ao pecado”.

Necessário ter em mente que no século XVII, por conta de dinâmicas próprias do movimento reformista europeu e das diversas linhas teológicas que a partir dele se criavam, o calvinismo mais ortodoxo encontrava-se em risco. Movimentos de matizes teológicos que relativizavam certos pontos nodais da doutrina de Calvino ganhavam fôlego na Europa, especialmente na Inglaterra e na Holanda. Um dos contrapontos teológicos que ganhou expressão na Inglaterra foi a já mencionada teologia federal, que pretendia “recuperar” a ortodoxia calvinista e, mais do que isso, armar estruturas teóricas e teológicas capazes de evitar infiltrações e modificações naquele sistema. A teologia federal evitava todo e qualquer humanismo (expressão que se difundia na Europa) e pretendia garantir que os “predestinados” não fossem distraídos naquele que, segundo a concepção religiosa, seria o caminho que eles deveriam seguir e que já havia sido traçado por Deus na eternidade.

O congregacionalismo, uma das principais linhas puritanas que emigraria para o continente americano, foi amplamente influenciado pela teologia federal. Para os defensores desta linha, em suma “Um sistema intelectual rígido que colocasse o homem numa posição imutável dentro de uma criação sujeita a normas igualmente imutáveis era o único meio possível para evitar perigosos desvios doutrinários que teriam levado a graves consequências práticas⁹²” (Bonazzi, 1970, p. 97). Essa linha estava em perfeito acordo com a ideia de predestinação defendida por Calvino. Ainda resumizando esta linha de pensamento:

O princípio da liberdade presente nos anjos e nos homens significa que Deus os governa de maneira especial. Contudo, esta especialidade não consiste em algo totalmente diferente do governo

⁹² Tradução livre do original em italiano: “Un rigido sistema intellettuale che ponesse l’uomo in una posizione immutabile all’interno di una creazione sogetta a norme anch’esse immutabili era l’unico mezzo possibile per evitare pericolose deviazioni dottrinali che avrebbero condotto a gravi conseguenze pratiche”.

geral da criação; mas sim em algo que está separado dele. Através do governo geral da criação, “Deus dirige todas as criaturas para os seus próprios fins”; nisto se identificam quatro aspectos: 1) a lei da natureza (que é: ‘uma certa participação na lei e na vontade de Deus colocada em tudo desde o início’) - 2) inclinação natural - 3) instinto natural - 4) um poder de obediência pelo qual as criaturas seguem o comando de Deus. Isso torna as criaturas instrumentos dóceis nas mãos divinas, pré-ordena suas ações, torna-as naturalmente participantes da racionalidade universal que as organiza para os propósitos de toda a glória divina⁹³. (Bonazzi, 1970, p. 104)

Destes princípios teológicos origina-se o já mencionado *covenant* (a aliança) entre Deus e os homens, no caso, uma aliança hierárquica na qual Deus tudo ordena e os homens seguem docilmente o caminho traçado desde toda a eternidade. Com efeito, desde o início se estabelecia que a sociedade que se estava criando era regida por pactos e que as pessoas que nela ingressassem estivessem cientes de estarem ingressando em uma sociedade que tinha uma direção específica:

A <promessa>, de fato, é um elemento fundamental para dar um sentido coletivo a todo o empreendimento: os puritanos não partem, de fato, apenas porque veem que esta é a vontade de Deus; mas porque fizeram com ele um pacto específico, o pacto de viver sempre de acordo com a sua vontade. Este pacto coletivo, que se sobrepõe ao pacto eclesial, terá uma importância fundamental na história do Puritano Massachusetts, constituindo o núcleo da sua ideologia e, portanto, a sua própria razão de ser; tanto é verdade que, quando o sentido da missão especial puritana na América desaparecer, o seu declínio começará. Precisamente por causa da aliança (*covenant*), de fato, Deus colocou entre elas as suas ordenações, isto é, a sua verdadeira igreja <da maneira mais gloriosa, como fez nos dias de Salomão> (...). O pacto social é, portanto, o elemento criativo do novo Israel e, ao permitir que ele surja, dá-lhe também uma forma e uma orientação muito específica. Quem vai para Massachusetts deveria saber que não estava indo para qualquer colônia, mas para uma comunidade sagrada, da qual se tornaria membro, o imigrante também deveria saber que o destino da própria comunidade dependeria do seu comportamento pessoal e da forma como ele for capaz de seguir o pacto social, que, fora do pacto com Deus, não poderia sobreviver⁹⁴. (Bonazzi, 1970, p. 143-144)

⁹³ Tradução livre do texto original em italiano: “Il principio di libertà presente negli angeli e negli uomini fa sì che Dio li governi in modo speciale. Tale specialità non consiste però in qualcosa di totalmente diverso dal governo generale della creazione; bensì in qualcosa che si aggiunge ad esso. Attraverso il governo generale della creazione ‘Dio dirige tutte le creature ai loro propri fini’; in esso sono rilevabili quattro aspetti: 1) la legge di natura (che è: ‘una certa partecipazione della legge e volontà di Dio posta in ogni cosa fin dall’inizio’) – 2) l’inclinazione naturale – 3) l’istinto naturale – 4) un potere di obbedienza per cui le creature seguono il comando di Dio. Ciò rende le creature docili strumenti nelle mani divine, preordina le loro azioni, le rende naturalmente partecipi della razionalità universale che organizza ai fini della gloria divina tutta la creazione”.

⁹⁴ Tradução livre do texto original em italiano: “La <promessa>, anzi, è elemento fondamentale per dare un senso collettivo a tutta l’impresa: i puritani non partono, infatti, solo perché vedono che questa è la

A razão do homem, nessa perspectiva, não seria uma razão participante do logos divino, mas uma razão estruturada para seguir o caminho já predeterminado por Deus (neste sentido, a narrativa bíblica sobre o destino de Adão seria um bom demonstrativo do que acontece ao homem que tenta seguir um caminho autônomo em relação àquele traçado por Deus).

Assim, o que os puritanos faziam nada mais era do que seguir de forma ortodoxa os preceitos que haviam sido estabelecidos por Calvino no movimento reformista. Com efeito, a razão do homem, como visto, não era uma racionalidade voltada à autonomia e à independência, mas uma racionalidade que o fazia compreender a sua situação de criatura e agir de acordo com essa situação (Bonazzi, 1970, p. 108). A liberdade dos “eleitos”, portanto, era naturalmente limitada, e a razão era algo disponibilizado apenas para fins organizacionais, para estruturar a vida e a comunidade de acordo com os preceitos divinos:

O povo de Deus era, portanto, composto por indivíduos cuja liberdade consistia na sua ortodoxia e entre os quais apenas a presença constante do pecado dava origem à discrepância. Na prática, deparamo-nos com uma experiência refinada na criação social da personalidade. E isto começou antes da emigração para Massachusetts, porque mesmo na Europa as igrejas congregacionalistas posicionaram-se como comunidades totais. É fundamental neste sentido notar como os membros destas igrejas não puderam escolher entre os dois caminhos já experimentados, o de se conformarem à Igreja Anglicana e permanecerem na Inglaterra, ou o de se separarem dela fundando, como os separatistas de Brown e Barrow ou como membros das seitas iluminadas, suas próprias igrejas em solo inglês. O programa de vida dos congregacionalistas não separatistas foi levado a explorar também a invasão do terreno social e, portanto, não poderia dividir o indivíduo com nenhuma outra autoridade. Isto porque os propósitos da vida do Santo só poderiam ser plenamente formulados numa comunidade de Santos e porque um controle absoluto sobre a vida externa dos eleitos era o meio de

volontà di Dio; ma perché hanno stretto con lui un patto specifico, il patto di vivere sempre secondo la sua volontà. Questo *covenant* collettivo, che si sovrappone al patto ecclesiastico, avrà una fondamentale importanza nella storia del Massachusetts puritano, costituendo il nucleo della sua ideologia e, quindi, la sua stessa ragion d'essere; tanto che, quando il senso della speciale missione puritana in America si affievolirà, avrà inizio la sua decadenza. Proprio a causa del *covenant*, infatti, Dio ha posto le sue ordinanze, cioè la sua vera chiesa, tra di loro <nel modo più glorioso, come egli fece ai tempi di Salomone> (...). Il patto sociale è quindi l'elemento creatore del nuovo Israele e, come gli permette di sorgere, così gli dà una forma ed una ben specifica direzione. Chi andrà in Massachusetts dovrà sapere di non andare in una colonia qualsiasi; ma di diventare membro di una comunità sacra e dovrà anche sapere che dal suo personale comportamento e dal modo in cui saprà seguire il *covenant* sociale dipenderà la sorte della comunità stessa, che, al di fuori del patto con Dio, non può sopravvivere”. (Bonazzi, 1970, p. 143-144)

controlar a sua adaptação à sua vida interna e, portanto, a sua fidelidade à sua tarefa⁹⁵. (Bonazzi, 1970, p. 128)

Conforme o Witte (2006, p.144), a ideia de uma aliança (*covenant*) entre os homens e Deus faz parte da tradição teológica ocidental muito antiga, aparecendo mais de 286 vezes apenas no Antigo Testamento. E, desde o início, sempre se percebeu essa aliança como tendo duas esferas: uma aliança de trabalho, através da qual era prometida a salvação ao povo de Israel, desde que fossem obedientes à lei divina, e a aliança da graça, na qual os eleitos seriam salvos pela fé em Cristo.

Riemer (1980, p. 136), tratando do assunto, acrescenta que a ideia central do *covenant* giraria em torno do conceito de uma aliança voluntária, mas duradoura, entre Deus e o povo de Israel, pela qual se estabeleceria um acordo no qual os indivíduos escolheriam livremente viver de acordo com as leis de Deus e, em contrapartida, receberiam a vida eterna. A adesão era voluntária, mas o descumprimento dos termos da aliança resultava em punições.

Uma das consequências do *covenant* é o contratualismo como regra de vida, o que traz consequências. Em interessante anotação, McLaughlin (1932, p. 73) registra que:

Vemos, portanto, quão prevalente e dominante era essa teoria do pacto. Mesmo Deus não era todo-poderoso; Ele estava vinculado, vinculado por Suas próprias promessas e Seus próprios contratos, limitado pela natureza de Seu próprio ser; Ele não era capaz de quebrar Sua própria lei. Ele era um soberano, um rei de reis e príncipes, mas Seu governo não era absoluto ou arbitrário. Em outras palavras, assim como os homens estavam dispostos a negar a autoridade ilimitada do monarca terreno e seus poderes irrestritos como chefe de Estado; e como estavam empenhados em descobrir em documentos escritos a forma da ordem eclesiástica e a natureza da obra eclesiástica; e como estabeleceram suas próprias igrejas por livre associação, também viam, à luz de seu próprio raciocínio, todo o

⁹⁵ Tradução livre do texto original em italiano: “Il popolo di Dio era pertanto composto di individui la cui libertà consisteva nella loro ortodossia e tra i quali solo l’instirpabile presenza del peccato dava luogo all’difformità. In pratica ci troviamo di fronte ad un raffinato esperimento di creazione sociale della personalità. E ciò fin da prima dell’emigrazione in Massachusetts, perché anche in Europa le chiese congregazionaliste si ponevano come comunità totali. È fondamentali a questo proposito notare come i membri di tali chiese siano stati incapaci di scegliere tra le due vie già sperimentate, quella del conformarsi alla Chiesa Anglicana e rimanere in Inghilterra, o quella di separarsi da essa fondando, come i separatisti di Brown e Barrow o come i membri delle sette illuminate, proprie chiese in suolo inglese. Il programma di vita dei congregazionalisti non separatisti era portato ad esplorare invadendo anche il terreno sociale e non poteva quindi dividere l’individuo con alcuna altra autorità. Ciò perché i fini della vita del Santo non potevano essere pienamente formulati che in una comunità di Santi e perché un assoluto controllo sulla vita esteriore degli eletti era il mezzo per controllarne l’adeguamento alla vita interiore, e quindi la fedeltà al loro compito”.

universo celestial e terrestre como um universo de leis, às quais o soberano estava vinculado e às quais Ele próprio se vinculara⁹⁶.

Os Puritanos transformaram o *covenant* em pedra angular de toda a sua doutrina. Além disso, introduziram algumas inovações na forma como essa doutrina era entendida. Para muitos doutrinadores puritanos, a aliança de trabalho não estaria limitada ao povo de Israel, mas seria uma aliança mais ampla da qual todos os eleitos poderiam tomar parte. Esta aliança não teria começado apenas com o povo de Israel, mas teria começado já com a aliança de Deus com Adão, e a queda de Adão não revogou essa aliança apenas, modificou a forma como a humanidade se relacionaria com ela. Na visão dos Puritanos, a aliança permaneceria, porém, tendo os homens perdido a salvação por conta do pecado, Deus enviara Cristo para satisfazer todos os débitos do pecado (com um segundo Adão). A partir de então, a salvação não viria mais pela aliança do trabalho, mas pela aliança da graça, que exigia a fé em Cristo (Witte, 2006, p. 145-146).

Assim, através de um ato de vontade, Deus oferecia salvação e os homens, também por um ato de vontade, deveriam aceitar, momento no qual surgiria um contrato/aliança e cada parte poderia exigir da outra seu cumprimento (Everett, 1987, p. 561-562):

No entanto, com frequência e intensidade crescentes, esse senso de história pactuada passou a se tornar individualista. Os puritanos geralmente entendiam a formação de pactos por parte de Deus em termos do pacto das obras (com Adão) e do pacto da graça (com Cristo). Essa visão da história dos pactos logo se tornou mais psicológica e biográfica do que coletiva. Tornou-se uma imagem do indivíduo lutando entre os vícios de uma vida infantil e não regenerada, dominada pelas paixões, e a vida adulta convertida, marcada pela virtude. Nesse contexto individualista, o pacto pôde rapidamente ser reduzido aos contratos mais familiares entre indivíduos no mercado. Pacto, contrato e acordo tornaram-se termos intercambiáveis no vocabulário puritano. No período puritano, o pacto também possuía um significado estrutural-social, além de historiográfico. No século

⁹⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "We thus see how prevalent and how dominating was this theory of compact. Even God was not all powerful; He was bound, bound by His own promises and His own contracts, limited by the nature of His own being; He was not capable of breaking His own law. He was a sovereign, a king of kings and princes, but His government was not absolute or arbitrary government. In other words, as man were prepared to deny unlimited authority of the earthly monarch and his unqualified powers as the head of the state; and as they were intent upon discovering in written documents the form of church order, and the nature of church worship; and as they established their own churches by free association, so also they saw by light of their own reasoning the whole celestial and terrestrial universe to be a universe of law, by which the sovereign was bound, and by which He had bound himself".

XVII, teólogos reformados como Johannes Althusius destacaram uma teoria “federal” (isto é, pactuária) da sociedade como uma rede intrincada de vínculos entre grupos. Essa “política federal” se opunha tanto às imagens de parentesco da sociedade feudal quanto às hierarquias coercitivas e administrativas emergentes do Estado. Essa concepção federal se manteve até o período constitucional da nova república americana, mas desde então foi quase totalmente absorvida pelas pirâmides hierárquicas típicas do Estado de bem-estar social⁹⁷.

Nesse sentido, acrescenta-se que, além da doutrina do *covenant*, uma das bases para o movimento puritano, amplamente difundida por William Perkins⁹⁸ era a doutrina do “chamado” (*Calling*), que era vista como um modo de vida à maneira de Deus, que visava seguir os preceitos de Deus e buscava o bem comum (Bonazzi, 1970, p. 25-26). Esse “chamado” representaria a vontade de viver à maneira cristã tanto na vida particular (na particular relação com Deus) quanto na vida da congregação comunitária. Essa doutrina seria fundamental para a aplicação da teologia federal nas comunidades da América do Norte, afinal, reforçava a importância, para aquelas comunidades, da construção do *covenant* entre os homens.

Afinal, conforme explica Bonazzi (1970, p. 26):

O *calling* particular serve, portanto, para reconduzir o homem ao esquema social querido por Deus; mas quando se acrescenta a ele o *calling* geral, aquele que chama o homem a uma vida de serviço ativo à causa de Deus, ou seja, lutar contra o demônio, a vocação terrena também é afetada por ele, porque a luta contra o demônio deve ser combatida na aplicação diária do próprio *calling*. Por outro lado, por mais sagrada que seja a vocação terrena própria de todos os homens, e que serve de meio de compreensão e de justificação da estrutura

⁹⁷ Tradução livre do texto original em inglês: However, with increasing frequency and force this sense of covenantal history became individualistic. Puritans generally construed God's covenant-making in terms of the covenant of works (with Adam) and a covenant of grace (with Christ). This view of covenantal history soon became psychological and biographical rather than collective. It became an image of the individual struggling between the vices of an unregenerate infantile life of passion and the adult, converted life of virtue. In this individualistic context covenant could quickly be reduced to the more familiar contracts between individuals in the marketplace. Covenant, contract, and compact became interchangeable terms in the Puritan lexicon. In the Puritan period covenant also had a social-structural meaning as well as a historiographic one. In the seventeenth century Reformed theologians like Johannes Althusius lifted up a "federal" (i.e. covenantal) theory of society as an intricate network of bonds among groups. This "federal politics" stood over against both the kinship images of feudal society and the emerging coercive and administrative hierarchies of the state. This federal conception sustained itself until the Constitutional period of the new American republic but has since been almost totally accommodated to the hierarchical pyramids typical of the national welfare state.

⁹⁸ William Perkins (1558 - 1602) foi um dos teólogos ingleses que mais influenciou o movimento puritano que emigrou para o continente americano. Opunha-se à uniformização religiosa pretendida pela coroa britânica e difundia a doutrina do chamado e da aliança, na visão reformista.

social existente, só quando é iluminada pela vocação de ser cristão é que ela assume um verdadeiro valor espiritual⁹⁹.

Ou seja, o empreendimento levado adiante na América do Norte tinha, por base, a ideia puritana de que o “chamado” de Deus deveria ser vivido também em comunidade e, portanto, seria necessário criar uma comunidade que desejasse viver conforme os desígnios de Deus, na qual o cristianismo, sob a ótica da reforma, fosse colocado em prática. Como se verá mais adiante, isso explica o modo bastante prático e nada utópico das organizações puritanas, onde se valorizava mais o cristianismo aplicado do que os tratados teológicos e se reconhecia que a luta contra o “mal” seria uma constante na vida de todos.

Ainda explorando as razões da adoção da teologia federal, percebe-se na doutrina que um dos maiores problemas teológicos para a comunidade puritana da Nova Inglaterra era a grande incerteza em relação à própria salvação, incerteza essa criada pela interpretação calvinista da predestinação (vide acima). Como consequência, desenvolveu-se com mais atenção a “Aliança da Graça” que enxergava a relação entre Deus e os homens como um contrato e que previa a salvação desde que seguidas algumas regras (Rothman, 1980, p.151):

Uma etapa adicional era necessária para fornecer os meios necessários para a implementação da aliança (covenant). O pacto, eclesiástico ou social, era interpretado como o acordo do povo em um corpo para constituir uma instituição que facilitasse a consecução desses fins. Portanto, o acordo incluía necessariamente disposições para o governo e, se necessário, para a aplicação de diversas medidas regulatórias (Rothman, 1980, p. 152)¹⁰⁰.

⁹⁹ Tradução livre do texto original em italiano: “Il *calling* particolare serve dunque a far rientrare l’uomo nello schema sociale voluto da Dio; ma quando ad esso si somma il *calling* generale, quello che chiama l’uomo ad una vita di attivo servizio per la causa di Dio, e cioè di lotta contro il demonio, di riflesso ne risente anche la vocazione terrena, perché la lotta contro il demonio deve essere combattuta nella quotidiana applicazione al proprio *calling* particolare. D’altra parte, per quanto sacra sia la vocazione terrena propria a tutti gli uomini, e che serve come mezzo di comprensione e giustificazione della struttura sociale esistente, è solo quando viene illuminata dalla vocazione ad essere cristiani che essa assume un vero valore spirituale”.

¹⁰⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “One additional step was needed to provide the means to implement the covenant. The compact, church or societal, was interpreted as the agreement of the people in a body to constitute an institution to facilitate the achievement of these ends. Therefore, the agreement necessarily included provisions for government and, if necessary, for the application of various regulatory measures”.

Nestas condições, segundo as quais o *covenant* era enxergado em termos de mútua obrigação, para os puritanos, a “prova” de que eles estariam dentre o “povo eleito” seria a constante tentativa de seguir as regras do pacto. Partindo deste princípio, percebe-se o porquê da adoção de constituições políticas pelas comunidades erigidas a partir da teologia federal na América do Norte. Afinal, essas constituições (derivadas diretamente do *covenant*, como se verá adiante) também eram enxergadas, pelos colonizadores como um instrumento de elevação do padrão humano, decorrente de certos direitos naturais e de mútuas obrigações que seriam, posteriormente, estampadas na Declaração de Independência (Rothman, 1980 p.154) Enfim, a organização familiar e social puritana institucionalizou as práticas decorrentes da teologia do *covenant* (sendo tais práticas, posteriormente, adotadas na Declaração de Independência):

A vida familiar e a organização social puritanas institucionalizaram as práticas que preservavam o equilíbrio, e a aceitação pela comunidade reafirmou os princípios da teologia da aliança. Como a solução puritana foi moldada pelas restrições da crença religiosa, eles tiveram pouca dificuldade em definir os limites do equilíbrio. (Rothman, 1980, p. 158)¹⁰¹

E neste ponto, abre-se um parêntese para uma interessante observação trazida por David Hall (2009, p. 211), no que tange às diferenças do movimento puritano na Inglaterra, e na Nova Inglaterra (nos EUA). Com efeito, enquanto na Inglaterra os puritanos defendiam a separação da Igreja em relação ao Estado, para que pudessem exercer as práticas religiosas com autonomia e, desta forma, ficarem desvinculados das influências da igreja oficial do Estado, no continente americano os puritanos desenvolveram um sistema muito parecido com aquele desenvolvido por Calvino em Genebra, no qual a organização eclesial representava a própria organização da vida civil:

As vertentes britânica e americana do puritanismo, no entanto, não eram inteiramente idênticas. O puritanismo britânico enfatizava uma separação quase total entre Igreja e Estado, enquanto o puritanismo da Nova Inglaterra levou a um estabelecimento da religião muito semelhante ao de Genebra. Na Inglaterra, os puritanos contestaram e

¹⁰¹ Tradução livre do texto original em inglês: “Puritan family life and social organization institutionalized the practices which preserved the balance, and community acceptance reaffirmed the principles of covenant theology. Because the Puritan solution was shaped by the constraints of religious belief, they experienced little difficulty in defining the boundaries of the balance”.

sofreram com o establishment anglicano existente. O único refúgio para eles era uma separação estrita entre Igreja e Estado, dando origem a igrejas autônomas, livres para prosseguir suas missões. Contanto que a coroa não inibisse essa liberdade religiosa, os puritanos estavam dispostos a tolerar a monarquia. Os únicos conflitos surgiam quando a monarquia – ou os anglicanos – tentavam usurpar o que os puritanos viam como seu direito de louvor a Deus.

Na América, no entanto, a evolução foi ligeiramente diferente. O puritanismo da Nova Inglaterra variou da inclinação de estabelecer a religião evangélica como oficial — e até mesmo servir como base da lei em certas colônias (por exemplo, a Baía de Massachusetts) — a um apoio altamente favorável (mas informal) ao consenso religioso da época, que era o protestantismo reformado¹⁰².

Ademais, é também importante observar que os puritanos desenvolveram algumas particularidades na aplicação da teologia federal (do *covenant*), decorrente da sua leitura de mundo e da própria situação na qual eles se encontravam no Novo Mundo. Essas variações são assim resumidas por John Witte Jr. (1987, p. 598-599):

Primeiramente, a doutrina produziu uma nova síntese da teologia puritana. Ela preservou o ensinamento protestante tradicional de um Deus incompreensível e onipotente. No entanto, enfatizou Sua vontade revelada e as obrigações que Ele mesmo impôs em relação ao ser humano. Manteve as grandes doutrinas reformadas da depravação humana e da justificação somente pela fé. No entanto, fez do homem um parceiro de Deus, e de sua obra, um cumprimento do plano providencial divino. Afirmava a doutrina calvinista da predestinação divina, mas atribuía nova importância à vontade humana e à ação do homem. Continuava a distinguir entre lei e evangelho, entre o Antigo Testamento e o Novo. No entanto, considerava tanto a lei quanto o evangelho como instrumentos essenciais da graça, e tanto o Antigo quanto o Novo Testamento como capítulos indispensáveis no drama da redenção. As grandes doutrinas dos reformadores luteranos e calvinistas anteriores, portanto, foram mantidas — mas reformuladas em um novo conjunto, com novos significados, novas ênfases e novas aplicações¹⁰³.

¹⁰² Tradução livre do texto original em inglês: “The British and American strains of Puritanism, however, were not entirely identical. British Puritanism emphasized a near-total separation of church and state, whereas New England Puritanism led to a virtual establishment of religion much like Geneva’s. In England the Puritans contested with and suffered from the existing Anglican establishment. The only refuge for them was in a strict separation of church and state, giving rise to autonomous churches that were free to pursue their missions. As long as the crown did not inhibit that religious liberty, Puritans were willing to countenance the monarchy. The only conflicts came when the monarchy – or the Anglicans – tried to encroach on what Puritans saw as their right to worship. In American, however, the evolution was slightly different. New England Puritanism ranged from the inclination to establish the evangelical religion as official – and even serve as the basis of law in certain colonies (e.g., Massachusetts Bay) – to a highly favorable (but informal) support of the religious consensus of the day, which was Reformed Protestantism”.

¹⁰³ Tradução livre do texto original em inglês: “First, the doctrine produced a new synthesis of Puritan theology. It preserved the traditional Protestant teaching of an incomprehensible, omnipotent God. Yet it emphasized his revealed will and self-imposed obligations to man. It maintained the great reformed

Para além disso, Witte Jr. (1987, p. 599) também destaca que, por conta do modo como os puritanos interpretaram a teologia do *covenant*, eles passaram a perceber também a posição do ser humano de maneira diferente. Com efeito, Witte Jr. ressalva que muitos dos primeiros protestantes, fortemente imbuídos do nominalismo (vide capítulos precedentes), tendiam a uma visão bastante individualista do ser humano. Por outro lado, as teorias realistas tendiam a focar excessivamente na comunidade, esquecendo-se da individualidade. Ao focar na aliança (no *covenant*), os puritanos encontraram base comum tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. No *covenant*, conforme leitura puritana, cada indivíduo tinha uma aliança com Deus e era chamado a cooperar com Sua obra, porém, ao mesmo tempo, cada indivíduo tinha também uma aliança com o seu próximo e com a comunidade na qual estivesse inserido. (Witte Jr, 1987, p. 599). Assim:

Os puritanos diferenciavam pelo menos quatro tipos de associações aliançadas — a nação, o Estado, a igreja e a família. Cada uma dessas associações, acreditavam eles, embora recebesse uma forma positiva do ser humano, havia sido, ainda assim, criada por Deus. Cada uma estava ligada a Deus por meio de uma aliança. Cada uma era chamada a cumprir um mandato divino, a servir a um propósito ou ofício sagrado. A nação era chamada a ser imagem do Reino de Deus, a preservar e propagar crenças e valores piedosos, a adotar e defender uma moral e costumes alinhados com a vontade divina, a despertar em todos os indivíduos a obediência a Deus. O Estado era chamado a refletir e representar a autoridade e o governo de Deus, a apropriar-se e aplicar Sua lei, a obrigar toda a nação e cada um de seus membros a cumprir sua vocação aliançada. A igreja era chamada a pregar a Palavra, administrar os sacramentos, cuidar dos necessitados e aflitos, instruir o povo sobre os mandamentos da lei de Deus e, se necessário, adverti-lo e discipliná-lo. A família era chamada a gerar e educar os filhos, a inculcar neles o amor a Deus e ao próximo, a ensiná-los o respeito e a submissão à lei e à autoridade. Formava-se, assim, um pluralismo de associações, cada uma com uma vocação única dada por Deus, cada uma com uma responsabilidade especial em relação ao indivíduo¹⁰⁴. (Witte Jr, 1987, p. 599-600).

doctrines of human depravity and justification by faith alone. Yet it made man a partner with God and his work a fulfillment of God's providential plan. It affirmed the Calvinist doctrine of divine predestination. Yet it accorded new importance to human volition and human action. It continued to distinguish between law and gospel, between the Old Testament and the New. Yet it regarded both law and gospel as essential instruments of grace, both the Old Testament and the New as indispensable chapters in the drama of redemption. The great doctrines of earlier Lutheran and Calvinist reformers were, therefore, retained, but they were cast in a new ensemble, with new meanings, new emphases, and new applications”.

¹⁰⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “The Puritans differentiated at least four such covenantal associations — the nation, the state, the church, and the family. Each of these associations, they believed, though given positive form by man, was, nonetheless, created by God. Each was bound by

Todas essas premissas levavam, por fim, à conclusão, por parte dos puritanos, conforme explica John Witte Jr. (1987, p. 600), de que todas as pessoas eram livres para escolher as obrigações que firmariam perante Deus (em outras palavras, eram livres para aderir, ou não, à aliança). Porém, firmadas tais obrigações, elas se tornariam vinculantes, sendo a pessoa obrigada a adimpli-las, independente do custo pessoal que poderia acarretar. Isso sempre decorrente do entendimento de que o inadimplemento de obrigações contraídas com Deus representava um pecado e uma grave falha na obrigação de ser fiel às Escrituras. Ademais, tal inadimplemento representaria também uma grave ofensa à ordem comunitária, causando estragos na disciplina com que essas alianças comunitárias deveriam se reger.

Enfim, para os puritanos, a aliança estabelecida com Deus e com os demais indivíduos traria sempre consequências inescapáveis de ordem pessoal e de ordem comunitária/social.

Esses dois aspectos, aponta Clinton Gardner (1988, p. 39), devem sempre ser vistos em conjunto, quando se trata de compreender a teologia aplicada pelos puritanos. Muitos estudiosos, prossegue Gardner, tendiam a ressaltar bastante o aspecto individualista da teologia puritana em relação à Salvação, ao passo que, uma análise mais detalhada da compreensão daquelas comunidades sobre o *covenant* torna bastante claro que a compreensão deles envolvia também o aspecto comunitário, ou seja, o *covenant* em relação aos demais indivíduos daquela sociedade. Perry Miller (1939, p. 464), um dos principais estudiosos sobre o puritanismo nos EUA, assim descreve esse aspecto:

Os puritanos reconheceram, como vimos, que o problema do determinismo — o perigo de a vontade recair em uma dependência passiva dos decretos de Deus — não se limitava ao espírito individual; ameaçava tanto o Estado quanto os santos. E assim como os teóricos do pacto federal se esforçaram para evitar o enfraquecimento dos

covenant to God. Each was called to fulfill a divine mandate, to serve a divine purpose or office. The nation was called to be an image of God's kingdom, to preserve and propagate godly beliefs and values, to adopt and advocate godly morals and mores, to arouse all individuals to godly obedience. The state was called to reflect and represent God's authority and rule, to appropriate and apply His law, to compel the whole nation and each of its members to fulfill their covenantal calling. The church was called to preach the Word, to administer the sacraments, to attend to the destitute and the afflicted, to instruct the people on the requirements of God's law, and, if necessary, to admonish and discipline them. The family was called to beget and raise children, to inculcate within them love of God and neighbor, to teach them respect and submission to law and authority. A pluralism of associations was thus formed, each with a unique calling from God, each with a special responsibility to the individual."

esforços individuais ao propor aos eleitos um pacto que fosse condicional sem ser meritório, os ministros da Nova Inglaterra estenderam esse mesmo pacto para incluir suas instituições políticas e eclesiásticas. Mas mesmo após terem assegurado um arcabouço teórico para a ordem social, depararam-se com a questão do futuro: por quanto tempo a sociedade perfeita perduraria? Que sanções poderiam ser aplicadas para garantir a retidão contínua entre seus descendentes? Nesse ponto, a interpretação religiosa convencional da história se impôs, já que, em um universo determinado, o que estava por vir só poderia ser previsto à luz do que já havia sido. E muitas lições do passado, interpretadas pela piedade, não auguravam bem para a longa duração de qualquer santidade terrena. Sem jamais se darem conta plenamente de seus motivos, os teólogos da Nova Inglaterra recorreram à lógica da teologia federal como uma forma de escapar à lógica do tempo. Mais uma vez, buscavam se libertar do ciclo da necessidade, do nível morto do fato material e implacável, e assegurar a si mesmos e ao seu povo que não apenas a história cristã estava chegando ao seu clímax predestinado em sua Jerusalém, mas que a deles seria uma exceção a todas as cidades que já haviam sido colocadas sobre o monte — resistiria à degeneração com o amparo sustentador do Pacto da Graça¹⁰⁵.

Sobre este aspecto, Gardner (1988, p. 39) contra-argumenta no sentido de que parcela significativa da da teologia federal desenvolvida pelos puritanos já estava baseada em preceitos desenvolvidos por Calvino, e que, grande parte dos dilemas teológicos já haviam sido resolvidos pelo próprio Calvino, não havendo grande inovação ou ruptura em relação ao *covenant* desenvolvido e aplicado pelos puritanos.

De toda forma, é interessante observar que Gardner (1988, p. 40) sintetiza algumas das ideias que vão em sentido oposto a esse: neste aspecto, uma das grandes preocupações puritanas, ainda na Inglaterra, seria com a ordem social, especialmente porque se viviam tempos de grande agitação, política e social. Naquele

¹⁰⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “Puritans recognized, as we have seen, that the problem of determinism the danger of the will’s relapsing into passive dependence upon God’s decrees, was not confined to the private spirit; it threatened the state as well as the saints, and just as the federal theorists endeavored to prevent the lessening of individual exertions by propounding to the elect a covenant which was conditional without being meritorious, so the New England ministers extended the same covenant to include their political and ecclesiastical institutions. But even after they had thus secured a theoretical frame for the social order, they confronted the question of the future, of how long the perfect society would endure, of what sanctions could be applied to insure continued rectitude among their posterity. At this point the conventional religious interpretation of history obtruded itself, since what was to be in a determined universe could be forecast only in the light of what had been, and many lessons of the past, as learned by piety, boded ill for the long endurance of any earthly holiness. Without ever becoming more than half-conscious of their motives, the New England divines turned to the logic of the federal theology for an escape from the logic of time. Once more they were striving to extricate themselves from the round of necessity, from the dead level of material and implacable fact, and to assure themselves and their people that not only was Christian history coming to its foreordained climax in their Jerusalem, but that theirs would be an exception to all the cities that ever before had been set upon a hill, and would resist degeneration with the sustaining help of the Covenant of Grace”.

cenário, prossegue o autor, os puritanos no Velho Continente se dirigiriam principalmente às classes menos estruturadas, pois a sua teologia permitia a elas algum “controle político” sobre as causas de tal desestruturação. A aliança (*covenant*) teria contornos de um verdadeiro “contrato celestial”, na qual as partes assumiam mútuas obrigações com Deus. Sobre esses pontos de vista, pondera Gardner (1988, p. 41)

A atenção ao conceito de justiça na tradição do pacto puritano oferece uma correção muito necessária às análises anteriores sobre o puritanismo. Tal estudo revela importantes continuidades entre Calvino e o puritanismo quanto à ideia de pacto, à interdependência entre individualismo e comunitarismo, e ao conceito de equidade. Ao mesmo tempo, expõe a inadequação das interpretações que reduzem a teologia do pacto a um mero instrumento de controle social ou a uma expressão de individualismo desenfreado. Além disso, a análise do conceito de justiça no contexto do pacto também revela raízes mais amplas desse conceito na teologia moral medieval¹⁰⁶.

A própria ideia do *covenant* perpassava a ideia de eleição, sob a leitura calvinista:

Assim como a própria criação, não se pode saber por que Deus elegeu esse povo em qualquer sentido a priori. A reivindicação primordial de Deus sobre esse povo, assim como sua reivindicação primordial sobre o próprio mundo, é justificada porque Deus é Deus. "Nosso Deus está nos céus (*ba-sha-mayim*); tudo o que deseja, ele faz" (Salmos 115:2). Em ambos os casos, pode-se aceitar a reivindicação divina e viver bem, ou rejeitá-la e viver mal. Mas assim como nenhuma criatura pode criar ou destruir o mundo, o povo da aliança, coletiva e individualmente, também não pode criar nem destruir a aliança. Como a própria substância da criação, a substância da aliança – esse povo Israel – está sempre em primeiro plano. Sem dúvida, ao contrário da criação, a aliança tem antecedentes históricos; mas, assim como a criação, sua existência vem do nada (*ex nihilo*). Na aliança, como na criação, todas as reivindicações de Deus só são compreensíveis a posteriori, ou seja, às vezes podemos discernir sua forma – o que elas pretendem realizar – mas não podemos determinar por que seu próprio objeto precisa existir. Às vezes podemos determinar sua essência, mas nunca sua existência: por que existe algo em vez de nada. A aliança, como a criação, é resultado do mandamento

¹⁰⁶ Tradução livre do texto original em inglês: “Attention to the concept of justice in the Puritan covenantal tradition provides a much-needed corrective to the foregoing analyses of Puritanism. Such a study discloses important continuities between Calvin and Puritanism regarding the idea of covenant, the interdependence of individualism and communalism, and the concept of equity. At the same time it exposes the inadequacy of interpretations which reduce covenantal theology either to an instrument of social control or to an expression of unrestrained individualism. In addition, analysis of the covenantal concept of justice also reveals a broader rootage of the latter in medieval moral theology”.

insondável de Deus. E assim como os seres humanos foram criados para serem seres comunitários, os judeus foram eleitos como um povo. Em ambos os casos, o local próprio da pessoa está dentro da comunidade autêntica¹⁰⁷. (Novak, 2000, p. 85)

De todo modo, ainda que partindo de uma leitura crítica, nota-se convergência no sentido de que a teologia federal desenvolvida por Calvino influenciou profundamente a doutrina puritana que, por sua vez, teve oportunidade de colocá-la em prática no Novo Continente, onde encontraram uma situação próxima à tábula rasa, na qual puderam construir as suas estruturas sociais e eclesiais com pouca interferência, ao menos nos primeiros tempos da ocupação territorial.

5.3 A IMIGRAÇÃO E A OCUPAÇÃO DE TERRITÓRIOS NA AMÉRICA DO NORTE: UM EXPERIMENTO DE TEOLOGIA APLICADA NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL E JURÍDICA

Os puritanos estão dentre as principais influências para o surgimento do próprio sistema de organização política dos EUA. Assim, o entendimento sobre o legado deste movimento é importante para compreensão de diversos aspectos políticos e jurídicos nos EUA. Neste sentido apontam os historiadores Perry Miller e Thomas H. Johnson (2001, p. 1):

O puritanismo talvez possa ser melhor descrito como aquele ponto de vista, aquela filosofia de vida, aquele código de valores que foi levado à Nova Inglaterra pelos primeiros colonos no início do século XVII. Tendo começado assim, tornou-se um dos fatores contínuos na vida e no pensamento americanos. (...) Entre esses fatores, o puritanismo tem sido talvez o mais evidente, o mais duradouro e o mais fecundo. Seu papel no pensamento norte-americano tem sido quase

¹⁰⁷ Tradução livre do texto original em inglês: "Like creation itself, one cannot know why God elected this people in any a priori sense. God's primary claim on this people, like his primary claim on the world itself, is justified because God is God. 'Our God is beyond (*ba-sha-mayim*); anything he desires he does' (Psalms 115:2). In each case, one can accept the divine claim and live well or reject it and live badly. But just as no creature can either create or destroy the world, so the covenanted people, collectively and individually, can neither create nor destroy the covenant. Like the very substance of creation itself, the substance of the covenant – this people Israel – is always in the foreground. To be sure, unlike creation the covenant does have historical antecedents, but like creation, its existence come from nowhere (*ex nihilo*). In the covenant as in creation, all God's claims are understandable only a posteriori, that is, we can sometimes discern their from – what they are meant to accomplish – but we cannot determine why their very subject matter had to be at all. We can sometimes determine their essence, but we can never determine their existence: why there is something rather than nothing. The covenant, like creation, is the result of God's unfathomable command. And just as humans are created to be communal beings, so are the Jews elected as a people. In both cases, the locus of the person is within the authentic community".

dominante, pois os descendentes dos puritanos levaram ao menos alguns hábitos da mentalidade puritana para uma variedade de atividades, espalharam-se pelo país e, em muitos campos, desempenharam um papel de liderança. A força do puritanismo, além disso, foi acentuada porque foi a primeira dessas tradições a ser plenamente articulada, e porque inspirou certos traços que persistiram muito depois do desaparecimento do credo original. Pode-se afirmar com segurança que, sem algum entendimento do puritanismo, não há como compreender os Estados Unidos¹⁰⁸.

E, para compreender a mentalidade puritana, é necessário não perder de vista que a imigração para o Novo Mundo era um empreendimento decorrente da reforma protestante, que buscava alcançar a uniformidade que os reformistas buscavam (sem qualquer êxito) e, principalmente, conforme indica Perry Miller (1965, p. 150), o objetivo central era “provar que a Bíblia poderia ser tida como regra de vida”, e que a essência toda da religião poderia ser extraída da Bíblia, assim como as regras gerais, não apenas dos dogmas, mas também para o governo civil.

Como visto precedentemente, a Inglaterra do século XVII era um país, do ponto de vista religioso, com o Anglicanismo como religião oficial e diversas outras denominações protestantes espalhadas pela ilha, bem como alguns grupos católicos de resistência ao movimento reformista. O ambiente de dissidências gerava perseguições religiosas, fato este que esteve na raiz de várias das causas da imigração para o continente americano.

O modelo adotado pela Coroa Inglesa para empreendimentos coloniais na América diferenciava-se do modelo ibérico pelo fato de que o Estado se mantinha distante, delegando o empreendimento para particulares. Neste sentido, após tentativas iniciais malsucedidas de empreitadas colonizadores¹⁰⁹, novas empresas colonizadoras foram criadas e a Coroa Britânica, por sua vez, “dividiu” a costa norte

¹⁰⁸ Tradução livre do texto original em inglês: “Puritanism may perhaps best be described as that point of view, that philosophy of life, that code of values, which was carried to New England by the first settlers in the early seventeenth century. Beginning thus, it has become one of the continuous factors in American life and American thought. (...) Among these factors Puritanism has been perhaps the most conspicuous, the most sustained, and the most fecund. Its role in American thought has been almost the dominant one, for the descendants of Puritans have carried at least some habits of the Puritan mind into a variety of pursuits, have spread across the country, and in many fields of activity have played a leading part. The force of Puritanism, furthermore, has been accentuated because it was the first of these traditions to be fully articulated, and because it has inspired certain traits which have persisted long after the vanishing of the original creed. Without some understanding of Puritanism, it may safely be said, there is no understanding of America”.

¹⁰⁹ O inglês Walter Raleigh havia promovido uma tentativa de colonização no território que ele denominou “Virgínia”, na Nova Inglaterra. Ali inclusive ocorreu o batismo da primeira criança inglesa nascida na América do Norte, igualmente denominada Virgínia. O empreendimento, todavia, não teve sucesso, e foi completamente dissolvido.

americana, determinando os territórios que poderiam ser explorados por cada uma delas. A partir dali tiveram início diversas colônias que serão fundamentais para o estudo ora proposto, como novamente a colônia Virgínia e a Massachusetts Bay Colony (esta última fundada pela companhia de Plymouth, por volta de 1620).

Como já visto (e será melhor aprofundado na sequência), a imigração puritana para a América tinha, como motivo principal, as questões religiosas, mais ainda que as econômicas¹¹⁰. Winthrop¹¹¹, um dos principais líderes do primeiro grupo de imigrantes puritanos, demonstrava grande preocupação com a situação religiosa na Europa. Na Inglaterra, via com temor o estabelecimento da igreja Anglicana com sua estrutura episcopal que muito lembrava a hierarquia católica (abominada pelos reformadores protestantes). Nos arredores, via os movimentos protestantes mais caros aos puritanos ruírem (Bonazzi, 1970, p. 40):

Na França, Richelieu reconquistou La Rochelle, pondo fim às esperanças dos huguenotes; a Alemanha viu toda uma série de vitórias do exército católico de Wallenstein e o Édito de Restabelecimento de 29 de março estabeleceu que a Igreja Romana recuperaria as propriedades eclesiásticas perdidas com a Paz de Passau de 1552. Mesmo que tenha sido uma semana depois da carta de Winthrop¹¹², podemos levar em conta as preocupações dos círculos puritanos com o abandono por Christian IV da Dinamarca da guerra contra os católicos¹¹³.

Os puritanos que emigraram para o continente americano estavam imbuídos de um forte senso de “destino”, ou seja, um sentimento coletivo de que esse grupo estaria destinado a criar uma comunidade cristã no novo continente (Boorstin, 2010,

¹¹⁰ De todo modo, o fator econômico não pode, de maneira alguma, ser esquecido em toda essa empreitada. A Inglaterra, com efeito, via como uma possibilidade de “escape social” a emigração de parte pobre da população e, ademais, o preço da passagem para o continente americano era relativamente alto, sendo que as pessoas que não pudessem arcar com ele costumavam trocar o valor da passagem por trabalho nas novas terras, em favor dos proprietários (todo o empreendimento era particular).

¹¹¹ John Winthrop, nascido na Inglaterra, em 1588, falecido em Massachusetts, em 1649, foi um imigrante puritano, considerado uma das figuras chave na fundação da Nova Inglaterra. Foi o primeiro governador de Massachusetts (Dunn, 2024).

¹¹² Refere-se à carta escrita por John Winthrop para sua esposa, em 1629, na qual exprimia preocupação pela situação religiosa vivenciada e, pela primeira vez, admitia a possibilidade de se estabelecer em outro território, para se refugiar e viver a Fé de acordo com seus princípios.

¹¹³ Tradução livre do texto original em italiano: “In Francia Richelieu aveva riconquistato La Rochelle ponendo fine alle speranze degli ugonotti; la Germania vedeva tutta una serie di vittorie dell’esercito cattolico del Wallenstein e l’editto di Ristituzione del 29 marzo stabiliva che la Chiesa Romana recuperasse le proprietà ecclesiastiche perdute con la pace di Passau del 1552. Anche se posteriore di una settimana alla lettera di Winthrop, possiamo mettere in conto delle preoccupazione dei circoli puritani l’abbandono da parte di Cristiano IV di Dinamarca della guerra contro i cattolici”.

p. 4). Eles não atuavam com o objetivo de criar uma doutrina escrita, ou uma utopia religiosa (Boorstin, 2010, p. 4). Ao contrário, desejavam criar uma sociedade com instituições sólidas, guiadas por um cristianismo aplicado, e a América era a terra que enxergavam como pronta para receber essa nova sociedade, onde poderiam, finalmente, aplicar os conceitos que, na Inglaterra, encontrava resistência.

Nesse sentido, a partida dos puritanos rumo ao novo continente era vista como uma nova peregrinação do “povo de Deus”, assim como havia acontecido com Israel nos tempos bíblicos. O sermão de John Cotton¹¹⁴ (1630, p. 6), feito quando da partida dos primeiros imigrantes, deixa bastante evidente essa conexão que existia no imaginário deles (além de reforçar a potestade de Deus, algo caro para a doutrina calvinista, como já visto):

Esta colocação de pessoas neste ou naquele País, é da soberania de Deus sobre toda a terra, e seus habitantes: como em Sal. 24. 1. A terra é do Senhor, e a sua plenitude. E em Jer. 10. 7. Deus é ali chamado, O Rei das Nações: e em Deut. 10. 14. Portanto, é adequado que ele providencie um lugar para todas as Nações habitarem, e que toda a terra seja povoada. Somente no Texto aqui se quer dizer alguma nomeação mais especial, porque Deus lhes diz isso por sua própria boca; ele não faz isso com outras pessoas, ele não diz aos filhos de Sier, que ele designou um lugar para eles: isto é, Ele lhes dá a terra por promessa; outros tomam a terra por sua providência, mas o povo de Deus toma a terra por promessa: E, portanto, a terra de Canaã é chamada de terra prometida. O que eles discernem, primeiro, ao discernirem que estão em Cristo, em quem todas as promessas são sim e amém¹¹⁵.

Transparece neste sermão diversos elementos: o *calling*, o chamado, parte integrante da doutrina puritana faz-se perceber pelo fato de que Deus teria uma vocação especial para aquele povo, que deveria se deslocar para um novo território. Transparece também a vontade divina como absoluta e soberana, algo que os

¹¹⁴ John Cotton (1584-1652) foi um dos principais clérigos puritanos da Inglaterra, defensor do congregacionalismo.

¹¹⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “This placing of people in this or that Country, is from Gods sovereignty over all the earth, and the inhabitants thereof: as in Psal. 24. 1. The earth is the Lords, and the fullness thereof. And in Jer. 10. 7. God is there called, The King of Nations: and in Deut. 10. 14. Therefore it is meet he should provide a place for all Nations to inhabit, and have all the earth replenished. Only in the Text here is meant some more special appointment, because God tells them it by his own mouth; he doth not so with other people, he doth not tell the children of Sier, that he hath appointed a place for them: that is, He gives them the land by promise; others take the land by his providence, but Gods people take the land by promise: And therefore the land of Canaan is called a land of promise. Which they discern, first, by discerning themselves to be in Christ, in whom all the promises are yea, and amen”.

puritanos herdaram do calvinismo, como já visto. Deus teria predestinado toda a Terra e todos os povos, e teria um lugar preparado para todos. Para alguns, porém, o local seria algo a mais, seria uma verdadeira “terra prometida”. Isso coloca os imigrantes puritanos, nesta visão religiosa retratada no sermão mencionado, em uma posição especial. Estariam atendendo uma vocação especial designada por Deus, e estariam ocupando o território (a terra prometida) que Deus designara para eles. Cumpririam sua vocação neste mundo.

Conforme registra Bonazzi (1970, p. 36-37), o discurso puritano, bem sintetizado nas palavras de Cotton, segue uma lógica calvinista de predestinação: com a imigração e a construção de uma nova sociedade em continente estrangeiro, eles não estariam buscando satisfazer a sua própria vontade, mas estariam buscando encontrar a vocação que Deus teria destinado para eles. Estariam buscando atender aos desígnios que Deus teria “escrito desde a eternidade”. Essa situação gerava certa ambiguidade de pensamento: se por um lado usavam a razão para buscar entender os desígnios de Deus, por outro, entendiam a vontade de Deus como absolutamente soberana, tendo já pré-determinado todas as coisas:

Esta é a ambiguidade inerente a toda a doutrina da vocação e que nos faz ver como a introspecção psicológica e o treino para raciocinar racionalmente, embora produtos típicos desta doutrina, não podem por si só torná-la mais humana. Na verdade, entendidos como elementos da religiosidade congregacional, servem para torná-lo extremo na negação ao homem de qualquer valor independente, e o fato de estimular o individualismo a nível prático é uma compensação pobre, porque tal individualismo, ocorrendo dentro de caminhos já marcados, levará a desenvolvimentos limitados. Este é um dos efeitos alienantes da doutrina e talvez o mais perigoso. O indivíduo é, de facto, empurrado para um caminho de dolorosa procura de uma verdade absoluta à qual adaptar a sua vida, com a dúvida angustiante de se descobrir um <hipócrita> e, portanto, condenado sem possibilidade de esperança, se ao menos não for capaz prever alguns pontos sobre a conduta a ser seguida. O horror do pecado e a dificuldade da tarefa que lhe é imposta levam-no, portanto, a recorrer à autoridade religiosa como único guia e, conseqüentemente, a renunciar à independência de julgamento que lhe foi imposta. Nesta dialética atormentadora, a doutrina da vocação perde muito do seu valor humano e ou é experimentada como um instrumento de atividade pacífica e honesta no contexto social existente, ou torna-se um instrumento de tensão dolorosa para o indivíduo¹¹⁶.

¹¹⁶ Tradução do texto original em italiano: “Questa è l’ambiguità insita in tutta la dottrina del *calling* e che ci fa vedere come la introspezione psicologica e l’allenamento a ragionare razionalmente, per quanto tipici prodotti di tale dottrina, non la possono da soli rendere più umana. Ricompresi, anzi, quali elementi della religiosità congregazionalista essi servono a renderla estrema nel negare all’uomo ogni

O senso de continuidade com o espírito da reforma protestante era evidente. Os puritanos peregrinos enxergavam a si mesmos como destinados a recriarem, em um continente distante, uma sociedade cristã de acordo com as Escrituras, libertando-se da situação vivida na Europa onde, segundo seus conceitos, o espírito da reforma estava se perdendo¹¹⁷.

A ortodoxia dos puritanos, conforme anota Boorstin (2010, p. 5), tinha algumas peculiaridades. Eles, de fato, guiavam sua vida de forma teológica, principalmente com base em conceitos como predestinação¹¹⁸ e eleição¹¹⁹. Porém, ao contrário de outros grupos religiosos, os puritanos guiavam-se por um senso bastante prático no seu desejo de colocar em prática tais conceitos teológicos. Na América do Norte, eles realizaram um verdadeiro experimento de “teologia aplicada” (Boorstin, 2010, p. 5). Isso se confirma também pela evidência de que os puritanos, uma vez na América, praticamente não desenvolveram importantes tratados teológicos. Eles, com efeito, utilizaram a doutrina calvinista como ponto de partida e, dali em diante, preocuparam-se efetivamente com os aspectos prático, com a teologia aplicada¹²⁰ no dia a dia (Boorstin, 2010, p. 6). Aliás, no *Mayflower Compact* já constava claramente que a

valore indipendente, e il fatto di stimolarne l'individualismo sul piano pratico è scarsa contropartita, perché tale individualismo, svolgendosi all'interno di binari già segnati, porterà a sviluppi limitati. In ciò consiste uno degli effetti alienante della dottrina, e forse il più pericoloso. L'individuo è spinto infatti su una via di dolorosa ricerca di una verità assoluta a cui adeguare la propria vita, con l'angoscioso dubbio di scoprirsi <ipocrita>, e quindi dannato senza possibilità di apelo, se solo non riesca a prevedere a un qualche punto la condotta da tenere. L'orrore del peccato e la difficoltà del compito impostogli lo spingono quindi a rivolgersi all'autorità religiosa come unica guida e, in conseguenza, a rinunciare all'indipendenza di giudizio che gli era stata imposta. In questa dialettica tormentosa la dottrina del *calling* perde gran parte della sua carica umana e, o viene vissuta come uno strumento di pacifica e onesta attività all'interno del contesto sociale esistente, o diviene strumento di dolorosa tensione per l'individuo”.

¹¹⁷ Conforme explica Tiziano Bonazzi (1970, p. 19-20): “L'interpretazione che i puritani del Massachusetts ci offrono della loro impresa rimane costante dal periodo antecedente la partenza fino alla fine del XVII secolo e può riassumersi nel modo seguente: essi intendevano proseguire in America l'opera che la Riforma aveva iniziato in Europa e che, per la scarsa fede e compattezza dei cristiani, rischiava di non approdare a nulla. In Inghilterra, soprattutto, sembrava loro che la Riforma si stesse vanificando e che la Chiesa Anglicana, sotto la guida di William Laud e degli altri prelati, fosse sul punto di cadere in preda all'Anticristo. Era in conseguenza necessario mostrare che Cristo, servendosi di un gruppo di veri fedeli, poteva ugualmente trionfare facendo sorgere altrove una chiesa pura, capace di rimanere tale e che risplendesse come esempio per tutti i cristiani”.

¹¹⁸ Predestinação, no sentido calvinista, é o entendimento de que o “destino da alma” do ser humano foi definida por Deus desde o início, seja para a salvação ou condenação. No sentido católico, a predestinação é entendida como a predestinação do ser humano para o conceito de salvação, no sentido de que Deus teria predestinado o ser humano para a salvação, mas que este, por sua própria escolha, poderia optar pelo caminho da condenação.

¹¹⁹ O conceito de eleição, calvinista, confunde-se com o de predestinação, no entendimento de que Deus, desde o início, teria elegido algumas pessoas para a salvação, e outras, para a condenação.

¹²⁰ “During the great days of New England Puritanism there was not a single important dispute which was primarily theological” (Boorstin, 2010, p. 6)

razão para os peregrinos puritanos terem imigrado para o continente americano era “para a Glória de Deus e avanço da fé cristã”¹²¹.

Também por esses motivos, historiadores registram que o puritanismo inglês era muito mais “complexo” do que aquele desenvolvido no continente americano, eis que na Europa o puritanismo convivia com diversas disputas teológicas e diversos segmentos diferente, com interpretações diferentes sobre as Escrituras e sobre a própria hierarquia eclesial. No continente americano, por sua vez, o puritanismo era muito mais homogêneo e escasso de disputas teológicas (Boorstin, 2010, p. 7). Na Colônia de Massachusetts Bay, que passou a abranger também a primeira colônia puritana decorrente da chegada do Mayflower¹²², havia um corpo de magistrados especialmente selecionados para verificar a ortodoxia de todos que se apresentassem para residir na colônia (Boorstin, 2010, p. 7). Era a garantia de homogeneidade¹²³. Como mencionado, as disputas teológicas não faziam parte do imaginário local: “Na Nova Inglaterra, os críticos, sépticos e dissidentes eram expelidos da comunidade; na Inglaterra, os puritanos tinham que encontrar meios de conviver com eles¹²⁴”. (Boorstin, 2010, p. 8)

Nestas comunidades, a organização puritana era bastante rígida. A casa de encontros funcionava como uma moderna “sinagoga”:

A casa de reunião da Nova Inglaterra, como a sinagoga na qual foi conscientemente modelada, era principalmente um lugar de instrução. Ali a comunidade aprendia seus deveres. Ali os homens encontravam seus caminhos separados para a conversão, para que pudessem construir melhor sua Sião na selva, uma Cidade sobre a Colina para a qual outros homens poderiam, por sua vez, se voltar em busca de

¹²¹ “... for the Glory of God and advancement of the Christian Faith...”

¹²² Navio que transportou os denominados peregrinos puritanos para o continente americano, formando a primeira colônia puritana, posteriormente integrada à Massachusetts Bay. Adota-se a chegada desse navio como o início da colonização britânica no território norte americano.

¹²³ Neste aspecto, a respeito do código de leis de Massachusetts (Massachusetts Body of Liberties of 1641), a primeira lei aplicada na referida colônia: “This code reflects a Calvinistic schema for determining the relation between church and state, for to the Calvinist, God was king, reigning over both church and state. The magistrate’s Address, the General Law of New Plymouth in 1658, states ‘God being a God of order and not of confusion hath commanded in his word and put man into a capacity in some measure to observe and be guided by good and wholesome laws.’ Just as the church is regulated by a divine Sovereign, so the state must be regulated also. Puritans called these dictates ‘liberties,’ a term that strikes us as ironic today, in these more liberal times. To the Puritans, laws that accorded with the Bible freed them from evil. To the Puritans the terms law and liberty were synonymous” (Gatgounis, 2022. P. 14)

¹²⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “In New England the critics, doubters, and dissenters were expelled from the community; in England the Puritans had to find ways of living with them”.

instruções. Na casa de reunião estava o centro geográfico e social da cidade da Nova Inglaterra e o sermão era o evento central na casa de reunião¹²⁵. (Boorstin, 2010, p. 12)

Ainda neste sentido:

A ênfase dos puritanos no modo de vida era tão forte que fazia qualquer conceito generalizado de "igreja" parecer irreal ou até mesmo perigoso. Eles ficaram cautelosos em usar a palavra "igreja" para se referir àqueles que subscreviam um corpo de doutrina específico, ou mesmo ao edifício em que a congregação se reunia. Os habitantes da Nova Inglaterra chamavam seu local de trabalho de "casa de reunião". Era uma figura de linguagem perigosa, Richard Mather observou certa vez, chamar aquela casa de reunião de "igreja". "Não há base justa nas escrituras para aplicar tal metáfora como igreja a uma casa para uma assembleia pública". Por anos, portanto, quando os homens da Nova Inglaterra falavam do que tinham a oferecer ao mundo, eles não se referiam nem ao seu "credo" nem à sua "igreja", mas ao Modo da Nova Inglaterra. Entre os principais fatores que os empurraram nessa direção estavam o caráter especial de sua teologia, em particular a ideia "federal", e sua situação legal colonial. A teologia "federal" pela qual os puritanos da Nova Inglaterra viviam era um iceberg de doutrina. Abaixo da superfície havia uma densa massa teológica, muito maior e mais pesada do que o que se projeta acima. Uma exposição completa dessa base oculta seria nada menos que uma anatomia do protestantismo. A parte que se tornou visível e proeminente na vida da Nova Inglaterra foi o modo de vida da igreja federal, que veio a ser conhecido como congregacionalismo. O fato básico sobre o congregacionalismo era sua ênfase no relacionamento contínuo entre os homens. Cada igreja não era parte de uma hierarquia, nem um ramo de uma instituição aperfeiçoada, mas um tipo de clube composto de cristãos individuais em busca de um modo de vida piedoso (Boorstin, 2010, p. 17)¹²⁶.

¹²⁵ Tradução livre do texto original em inglês: "The New England meeting-house, like the synagogue on which it was consciously modeled, was primarily a place of instruction. Here the community learned its duties. Here men found their separate paths to conversion, so they could better build their Zion in the wilderness, a City upon a Hill to which other men might in their turn look for instruction. At the meeting-house was the geographical and social center of the New England town, so the sermon was the central event in the meeting-house".

¹²⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "The Puritans' emphasis on way of life was so strong that it made any generalized concept of 'the church' seem unreal or even dangerous. They became wary of using the word 'church' to refer to those who subscribed to a particular body of doctrine, or even to the building in which the congregation met. New Englanders called their place of worship a 'meeting-house'. It was a dangerous figure of speech, Richard Mather once observed, to call that meeting-house a 'church'. 'There is no just ground from scripture to apply such a trope as church to a house for a public assembly'. For years, therefore, when the men of New England spoke of what they had to offer the world, they referred neither to their 'creed' nor their 'church', but to the New England Way. Among the chief factors which pushed them in this Direction were the special Character of their theology, in particular the 'federal' idea, and their colonial legal situation. The 'federal' theology by which New England Puritans lived was an iceberg of doctrine. Beneath the surface was a dense theological mass, much larger and weightier than what project above. A full exposition of that Hidden base would be nothing less than an anatomy of Protestantism. The part which became visible and prominent in New England life was the federal church-way, which came to be known as congregationalism. The basic fact about congregationalism was its emphasis on the going relationship among men. Each church was not

E essa parte é chave para a compreensão da pesquisa: a organização puritana colonial era centrada no seu modo de viver o cristianismo e, neste meio, as respectivas igrejas não estavam integradas em uma hierarquia, mas associadas em sua fé, na qual cada comunidade buscava viver os “caminhos de Deus”. Eles estavam mais preocupados em desenvolver métodos, organizações e confederações, muito mais do que em estabelecer doutrinas. Esse modo impactaria definitivamente aquela sociedade e os anos por vir. Os métodos puritanos no continente americano eram vistos, na Inglaterra, como “excessivamente democráticos”:

Por outro lado, Lechford¹²⁷ achava que o governo das igrejas da Nova Inglaterra era democrático demais, pois não havia bispos, e como uma igreja poderia ser bem organizada onde, na verdade, cada membro da igreja era um bispo? No entanto, era precisamente isso que a organização congregacional significava. “Se o povo pode fazer ministros, ou quaisquer ministros fazem outros sem um bispo apostólico, que confusão haverá? Se toda a Igreja, ou cada congregação, como nossos bons homens pensam, tem o poder de governar, quantos bispos então teremos?”¹²⁸ (Boorstin, 2010, p. 25)

Esse “excesso de democracia” (que dizia respeito à organização das igrejas, como visto), não decorria por mero acaso. Estava no cerne das principais preocupações dos colonos puritanos, conforme anota Boorstin (2010, p. 30-31), a escolha de seus líderes e representantes, os limites do poder de tais líderes e o caráter organizacional federal das igrejas:

O terceiro grande problema dos puritanos era: o que tornava uma organização federal viável? Como o poder deveria ser distribuído entre órgãos locais e centrais? O próprio congregacionalismo era uma

a part of a hierarchy, nor a branch of a perfected institution, but a kind of club composed of individual Christians searching for a godly way of life”.

¹²⁷ Thomas Lechford, nascido e falecido em Londres (1590-1644, aprox.), chegou a emigrar para a colônia de Massachusetts, onde exerceu a atividade de advogado prático, porém, retornou para a Inglaterra, insatisfeito com diversas situações que observou no empreendimento colonial. Deixou escritos com observações e pontos de vista sobre a forma de organização puritana no novo continente.

¹²⁸ Tradução livre do texto original em inglês: “On the other hand Lechford thought the government of New England churches was too democratic, for there were no bishops, and how could a church be well-ordered where in effect every church-member was a bishop? Yet this was precisely what the congregational organization amounted to. ‘If the people may make Ministers, or any Ministers make others without an Apostolical Bishop, what confusion will there be? If the Whole Church, or every congregation, as our good men think, have the power to the keys, how many Bishops then shall we have?’”.

tentativa de responder a essa questão com instituições específicas, para encontrar um meio pelo qual as igrejas pudessem estender "a mão gratuita do companheirismo" umas às outras sem vincular igrejas individuais ou membros individuais da igreja a dogmas particulares ou mantê-los antecipadamente às decisões de um corpo central. As questões práticas que não se enquadravam em nenhuma das duas questões anteriores vinham dessa classe. Que poder, se algum, tinha o Corte Geral da colônia sobre a cidade de Hingham nessa seleção de seu capitão de milícia? Esta foi a ocasião em que um dos habitantes da cidade "professa que morrerá na ponta da espada, se não pudesse escolher seus próprios oficiais". Ou qual era o poder do governo central para convocar um sínodo da igreja? Os deputados das cidades (em uma disputa sobre o caráter de sua união que prenunciava as questões da Revolução e da Guerra Civil) estavam dispostos a considerar um convite para enviar delegados, mas se opuseram a um comando. Todas as circunstâncias da vida na Nova Inglaterra – tradição, teologia e os problemas do novo mundo – se combinavam para nutrir a preocupação com tais problemas práticos. É fácil concordar com o elogio relutante de Lechford de que "homens mais sábios do que eles, indo para um deserto para estabelecer outro governo estranho diferente do governo estabelecido aqui, poderiam ter caído em erros maiores do que eles"¹²⁹. (Boorstin, 2010, p. 31)

Nota-se, portanto, que a preocupação com uma organização federal (sem poder central unificado, para com competências individuais para cada igreja) estava no cerne das colônias puritanas. Essa preocupação, como anotou o historiador, se refletiria em futuras questões observadas nos Estados Unidos. Tocqueville (1835), neste sentido, ressalta que a comunidade puritana trazia uma situação de homogeneidade de classes que, na visão do referido autor, fazia surgir na América uma "democracia mais perfeita do que qualquer sociedade da antiguidade pudesse sonhar", e ainda com a ressalva de que essa condição surgiu no seio de uma

¹²⁹ Tradução livre do texto original em inglês: "The puritan's third major problem was, what made for a feasible federal organization? How should power be distributed between local and central organs? Congregationalism itself was an attempt to answer this question with specific institutions, to find a means by which churches could extend 'the free hand of fellowship' to one another without binding individual churches or individual church-members to particular dogmas or holding them in advance to the decisions of a central body. The practical issues which did not fall under either of the two earlier questions came within this class. What power, if any, had the General Court of the colony over the town of Hingham in this selection of its captain of militia? This was the occasion when one of the townspeople 'professed he will die at sword's point, if he might not have the choice of his own officers'. Or, what was the power of the central government to call a church synod? The deputies of the towns (in a dispute over the character of their union which foreshadowed the issues of the Revolution and the Civil War) were willing to consider an invitation to send delegates, but objected to a command. All the circumstances of New England life – tradition, theology, and the problems of the new world – combined to nourish concern with such practical problems. It is easy to agree with Lechford's grudging compliment that 'wiser men than they, going into a wildernesses to set up another strange government differing from the settled government here, might have fallen into greater errors than they have done'".

comunidade de bases feudais, que era a Inglaterra o que, por certo, ressalta e reforça o caráter descentralizado de organização pelo qual optavam os puritanos.

Ressalta-se que o termo “federal” acima utilizado não se refere necessariamente ao moderno conceito de federalismo. Ali, o termo ainda faz referência direta a um modelo teológico, diretamente derivado da teologia federal, acima revista¹³⁰. Ainda nesse sentido, conforme explicam McCoy e Baker (1991, p. 81), o pensamento “federal” permeava as comunidades reformadas na Inglaterra, de modo que era natural e esperado que essa forma de pensar e de organização fosse levada pelos imigrantes puritanos para o Novo Mundo.

5.4 ORGANIZAÇÃO SOCIOJURÍDICA DAS COLÔNIAS PURITANAS

Como já acenado anteriormente, os puritanos, por sua base teológica federal, fortemente moldada pela ideia da aliança (*covenant*) que, em última instância, entendia a relação entre os homens e com Deus por uma base contratualista, antes mesmo de chegarem ao Novo Mundo, iniciaram a confecção de um documento estabelecendo as premissas de como se daria as relações a partir daquela nova situação por ele vividas. Neste aspecto, conforme explica Ernst (2020, p. 29):

Assim, ao se prepararem para atravessar rumo ao Novo Mundo, além dos limites de tudo o que haviam conhecido até então, eles firmaram entre si um pacto mútuo, comprometendo-se uns com os outros por meio de um governo civil, com o objetivo de estabelecer leis justas e igualitárias, e de obedecer a essas leis, para o bem comum de toda a comunidade. Ao fazer isso, seguiram o caminho traçado pela Reforma e pelas ideias religiosas e políticas progressistas, que defendiam que o povo deveria pactuar ou firmar alianças entre si para criar um novo sistema de governo para sua sociedade nascente. Esse acordo, assinado pelos 41 homens adultos que estavam em condições de saúde suficientes para tal, representou um passo fundamental na direção da formação de um governo democrático. Os homens assinaram o documento em nome de todos os membros da comunidade, que deveriam estar vinculados aos deveres ali estabelecidos e se beneficiar de suas vantagens. Os membros da comunidade entraram nesse pacto com base em princípios entendidos como universais, como a criação de um sistema de governo “justo e igualitário”. É claro que as mulheres não foram autorizadas a assinar o documento, e é improvável que essa possibilidade sequer tenha sido considerada, salvo talvez em silêncio por alguns dos mais reflexivos e

¹³⁰ Sobre a etimologia do termo “federalismo”, recomenda-se: DAFFERNS, Thomas Clough. Towards the semantic history of the federal idea. In: BOSCO, Andrea (org). **The federal idea**: the history of federalism from enlightenment to 1945. London/New York: Lothian Fundation Press, 1991. v. 1.

esclarecidos entre eles. Ainda assim, tratou-se de um passo em direção à democracia — e bastante radical para sua época —, pois incluía homens adultos de todas as classes sociais em um documento que estabelecia um acordo para o governo civil e político da comunidade¹³¹.

A forma pactuada de organização social era decorrente diretamente da formação teológica federal destas comunidades que, como mencionado em algumas passagens, entendia a organização social por meio de pactos e, através de tais pactos (alianças), construíam a organização social e eclesial¹³². Ao adentrar no pacto (na aliança), o indivíduo deveria seguir a vida de forma piedosa o que, na visão deles, honraria tanto a Deus quanto aos demais membros da comunidade, em observância das Escrituras. Conforme explicam Petrosillo e Smedile (1996):

Tomando o pacto teológico e a teologia federal como ponto de partida, os puritanos ingleses (que, na época, ainda faziam parte da grande família dos presbiterianos) desenvolveram novos aspectos dentro do arcabouço geral das ideias pactuais. Eles acreditavam na necessidade absoluta de fundar igrejas por meio de um contrato público, na presença de Deus, entre um determinado número de cristãos. Os signatários de tal contrato solene não poderiam ser toda a cristandade, mas apenas aquele pequeno grupo que havia levado o pacto teológico com Deus a sério. Esse grupo não era outro senão os verdadeiros cristãos, “os eleitos” e, por definição, os próprios puritanos¹³³.

¹³¹ Tradução livre do texto original em inglês: “Therefore, as they prepared to traverse into the New World beyond the confines of everything they had previously known, they entered into a mutual covenant to be bound to each other through a civil government, to establish equal and just laws, and to abide by those laws, for the general good of the whole. In doing so, they followed along the path established by the Reformation and the progressive religious and political notions of people compacting or covenanting among themselves to establish a new system of Governance for their fledgling society. This agreement, signed by the 41 adult males who were in sufficient health to do so, demonstrated a quintessential step toward establishing a democratic form of government. The men signed the document on behalf of all members of the community, who were all intended to be bound by its duties and to profit from its benefits. The members of the community entered into this pact based upon principles that were understood to apply universally, such as the formation of a ‘just and equal’ governmental system. Of course, women were not permitted to sign the document, nor was that thought likely even entertained, except perhaps silently by some of the more reflective and enlightened among them. But it was a step toward democracy nonetheless, and quite radical for its time, as it included adult males regardless of their station in life in a document establishing an agreement to civil and political governance of their community”.

¹³² Neste aspecto, vide: MORGAN, Edmond. **Puritan political ideas**. New York: Bobbs-Merrill, 1965.

¹³³ Tradução livre do texto original em inglês: “Taking the theological covenant and federal theology as their starting point, the English Puritans (who, at the time, were still part of the larger family of Presbyterians) developed new aspects within the overall framework of covenant ideas. They believed in the absolute need to found churches through a public contract, in the presence of God, between a certain number of Christians. The signatories of such a solemn contract could not be the whole of Christendom, but only that small group which had taken the theological covenant with God to heart. Such people were none other than the true Christians, “the elect” and, by definition, the Puritans themselves”.

Premissa importante para a compreensão da forma de organização puritana, inclusive do ponto de vista jurídico, é a forma como eles entendiam a condição humana. Para os puritanos, a humanidade seria, por essência, pecadora. Nesse sentido, conforme explica David Hall (2009, p. 215), os imigrantes puritanos fundadores dos EUA não guardavam “ilusões sobre o potencial humano”, ao mesmo passo que se mantinham distantes do otimismo iluminista que enxergava o progresso humano como inevitável. Marcados por uma visão profundamente calvinista e negativa em relação às condições humanas, os puritanos enxergavam a humanidade, basicamente, como pecadora. Para os puritanos, prossegue explicando David Hall (2009, p. 215), a “depravação humana” era uma realidade tal qual, para eles, era a realidade da “soberania divina”. E foi à luz deste entendimento de mundo que os puritanos construíram seu arcabouço legal e jurídico. Naturalmente, com essa visão, tal arcabouço legal foi, desde o princípio, baseado no contratualismo (muito antes de os filósofos contratualistas do século XVII escreverem suas obras, como se verá adiante), nas regras escritas e claras por meio das quais cada parte assume deveres e responsabilidades e cujo inadimplemento teria consequências severas.

No mais, os puritanos na Inglaterra, como já mencionado, opunham-se às formalidades e aos rituais anglicanos (que, na visão deles, muito se assemelhavam aos católicos). De toda forma, a oposição não se dava apenas no aspecto ritualístico, mas também político. Na visão puritana, toda a forma de organização eclesial poderia partir das Escrituras:

A oposição puritana às formalidades e ao ritual que o anglicanismo herdou de Roma é significativa; mas de muito maior consequência foi a crença, que crescia rapidamente, de que a Bíblia e seus ensinamentos eram suficientes para a vida e um amplo guia para a salvação; e, além disso, de que o sistema eclesiástico adequado, a forma de organização da igreja, poderia ser determinado pelas Escrituras. Foi um movimento significativo quando Cartwright, de Cambridge, se podemos escolher um proeminente defensor da reforma, declarou ilegais todas as formas de governo da igreja, exceto a dos apóstolos (McLaughlin, 1932, p. 4)¹³⁴.

¹³⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “The Puritanic opposition to the formalities and the ritual which Anglicanism had inherited from Rome is of significance; but of much greater consequence was the belief which grew apace that the Bible and its teachings were sufficient unto life and an ample guide to salvation; and, furthermore, that the proper ecclesiastical system, the form of organization of the church, could be ascertained from the scriptures. It was a movement of significance when Cartwright of Cambridge, if we may select one prominent advocate of the reform, declared unlawful all forms of church government save that of the Apostles”.

Como já visto, a colonização dos territórios da América do Norte por colonos ingleses se deu através de companhias privadas, especialmente instituídas para tal fim e que recebiam autorização da coroa britânica para operarem. Era também determinado que as companhias deveriam ser compostas por um governador, um vice-governador e um comitê de assistentes. Outro órgão extremamente relevante neste contexto seria a Corte Geral (*General Court*), que era uma assembleia formada majoritariamente pelos acionistas do empreendimento colonial – eles próprios imigrantes – que se reunia algumas vezes ao ano para emitir leis, ordenanças, admitir novos acionistas no empreendimento colonial e também nomear as pessoas que ocupariam determinados cargos na nova ordem colonial.

Na primeira Carta política de Massachussetts, de 1629, o rei inglês Charles autorizou que a *General Court* local pudesse emitir toda a legislação e decretos necessários para a estruturação da colônia, desde que tais normativas não contrariassem as leis britânicas (Boorstin, 2010, p. 20). Anos depois, já em 1635, Winthrop queixava-se de que, pela ausência de um corpo estruturado de leis, muitos magistrados decidiam as questões com base em convicções pessoais, e exigia a criação de algo parecido com a Magna Carta para o empreendimento colonial (Boorstin, 2010, p. 21).

Em um primeiro momento, o método adotado pelos colonos de Massachussetts foi o de produzir as suas leis gerais a partir das leis inglesas. Com efeito, eles adotaram a técnica de colocar as leis inglesas em uma coluna de página e, ao lado, em outra coluna, anotar e escrever as leis coloniais, tomando por base a lei inglesa (Boorstin, 2010, p. 23). A primeira compilação importante neste sentido foi a *The Book of General Lawes and Liberties* de 1648, que foi a base legal de Massachussetts. Além de compilar as leis com base naquelas inglesas, outra preocupação em Massachussetts foi a de registrar que tais leis, no seu ponto de vista, estariam de acordo com os desígnios divinos: “Eles estavam tentando, em grande parte, demonstrar a coincidência entre o que as escrituras exigiam e o que a lei inglesa já havia previsto¹³⁵” (Boorstin, 2010, p. 24). Ainda nesse sentido:

¹³⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “They were trying, for the most part, to demonstrate the coincidence between what the scriptures required and what English law had already provided”

A lei inglesa era uma influência poderosa e sóbria: os colonos eram persuadidos por interesses práticos, como a manutenção de sua carta (política n.a.) e a preservação de seus títulos de terra, bem como por seu apego sentimental à base inglesa de seu sistema legal. O pessimismo, o senso vívido do mal, que era uma parte tão íntima do calvinismo, desencorajava os devaneios. Finalmente, havia a novidade e a insegurança esmagadoras da vida na selva, que tornavam as pessoas mais ansiosas para se apegar a instituições familiares e as levavam a descobrir uma nova coincidência entre as leis de Deus e as leis da Inglaterra (e, portanto, da Nova Inglaterra)¹³⁶. (Boorstin, 2010, p. 29)

A carta de Massachusetts, conforme anota Bonazzi (1970, p. 137), era bastante “democrática” em seus termos. Isso porque ela precisava despertar o interesse do maior número de pessoas possível no custoso empreendimento colonial, além do que precisava ser funcional para que fosse possível organizar uma nova sociedade a partir de um empreendimento conduzido por uma empresa privada. Nesta lógica privada de colonização, de fato, concedia-se relativamente grande poder aos agentes e acionistas das empresas colonizadoras, que poderiam ocupar as novas terras e nelas se organizarem da forma como melhor lhes conviesse. Apenas futuramente a Inglaterra passaria a intervir de maneira mais efetiva em tais colônias (o que desencadearia o processo de independência).

Neste ponto, destaca-se que apesar de, do ponto de vista britânico, as colônias na América do Norte serem tratadas como uma unidade, cada colônia cuidava de seus próprios negócios, tinha seu próprio ordenamento jurídico (ainda que, no mais das vezes, fosse ele todo de base teológica), cada colônia tinha o seu próprio governador e, mais importante, com base no sistema britânico, cada colônia elegia os seus representantes e tinha até mesmo o seu incipiente sistema jurídico (Feeley; Rubin, 2008, p. 98).

Conforme anota Fleiner e Schmitt (1994, p. 363):

Desde a época do *Mayflower*, as colônias americanas embarcaram em um caminho confederado, com estabelecimentos organizados, na

¹³⁶ Tradução livre do texto original em inglês: “The English law was a powerful and sobering influence: colonists were persuaded by practical interests such as the retention of their charter and the preservation of their land-titles, as well as by their sentimental attachment to the English basis of their legal system. The pessimism, the vivid sense of evil, which was so intimate a part of Calvinism discouraged daydreams. Finally, there was the overwhelming novelty and insecurity of life in the wilderness which made the people more anxious to cling to familiar institutions, and led them to discover a new coincidence between the laws of God and the laws of England (and hence of New England)”.

maioria das vezes, de acordo com princípios federais, por meio de estatutos de fundadores locais. Connecticut e Rhode Island foram fundadas como federações de cidades que, uma geração depois, se juntaram a Plymouth e Massachusetts para formar a Confederação da Nova Inglaterra¹³⁷.

Os puritanos enxergavam a si mesmos não apenas em uma aliança com Deus, mas em uma aliança também entre si. Eles enxergavam basicamente três alianças: uma aliança social da comunidade, uma aliança eclesial e uma aliança política/governamental. Os puritanos da Nova Inglaterra entendiam a organização social e eclesial como constituída por uma aliança de vontade entre as pessoas, pessoas essas que tinham jurado para Deus e para cada uma delas atender ao chamado da Igreja. Isso criava a forma visível da aliança, uma rede confederada de igrejas, chamada de igreja-aliança (Witte, 2006, p.157)

Os puritanos, dentro dessa organização, enxergavam essa necessidade de estabelecer “freios e contrapesos”, para que a igreja pudesse ficar a salvo da tentação pecadora humana. Para tanto, estabeleceram algumas premissas, que teriam consequências políticas: para eles, tanto o governo da igreja quanto o governo do estado deveriam a todo custo evitar que autoridade ficasse apenas com uma pessoa ou com um departamento. Para eles era necessário que a autoridade ficasse dividida, de forma que cada parte pudesse controlar a autoridade exercida pela outra. Assim, o governo da igreja era dividido entre os pastores, anciãos e os decanos, cada um com suas responsabilidades e com algum controle entre si. Politicamente, o governo civil seria dividido em executivo, legislativo e judiciário, cada um com distintas responsabilidades, e cada um exercendo alguma forma de controle sobre o outro. Uma das formas de alcançar esse objetivo era com o desenvolvimento de códigos e estatutos, muito claros, para que as autoridades se guiassem por eles, e não apenas por sua própria vontade (Witte Jr., 2006. p. 164-165).

Outra medida tomada pelos puritanos para alcançar seus objetivos, foi a adoção de uma estrutura “federal”, decorrente da já mencionada teologia federal e da organização social por alianças (*covenant*). Dessa forma, a Igreja ficava dividida em congregações com autonomia e o estado ficaria dividido em localidades ou regiões,

¹³⁷ Tradução livre do texto original em francês: “Dès l’époque du *Mayflower*, les colonies américaines se sont engagées sur une voie confédérale, avec des établissements organisés plus souvent qu’à leur tour selon des principes fédéraux par les chartes des fondateurs locaux. Le Connecticut et Rhode Island ont ainsi été fondés comme des fédérations de villes qui, une génération plus tard, se sont associées avec Plymouth et le Massachusetts pour former la Confédération de Nouvelle-Angleterre”.

igualmente autônomas com suas próprias estruturas de executivo, legislativo e judiciário, porém ligadas a uma estrutura de governo maior, inicialmente, colonial, posteriormente, um estado propriamente dito (Witte Jr., 2006 p. 165).

Tanto os funcionários da Igreja quanto os do Estado passaram a ser eleitos democraticamente na colônia. Os membros comungantes da congregação votavam por maioria simples para eleger os pastores, presbíteros e diáconos que serviam na Igreja. Os cidadãos das cidades e da comunidade votavam por maioria simples para eleger seus respectivos funcionários executivos, legislativos e judiciais. Entre essas eleições democráticas, os puritanos realizavam reuniões populares periódicas. Reuniões municipais eram convocadas para que os funcionários prestassem contas de sua conduta e os cidadãos expressassem suas preocupações. As reuniões congregacionais eram convocadas com o propósito de "discutir e resolver quaisquer dúvidas e casos de consciência relacionados à doutrina, ao culto ou ao governo da Igreja"¹³⁸. (Witte, 2006, p. 166).

Essa linha de pensamento puritana sobre liberdade e alianças influenciaram definitivamente o constitucionalismo estadunidense que, como observavam muitos estudiosos da época, tinha suas raízes na teologia de Calvino e na filosofia de Hobbes (Witte 2006 p. 167). Neste aspecto, Schechter (1980, p. 167) destaca que, para se compreender a comunidade baseada na aliança (*covenantal*), seria necessário considerar que existem basicamente quatro tipos de comunidade: a comunidade surgida organicamente, a comunidade circunstancial, cuja existência deriva de algum fato fortuito, a comunidade de propriedade, que é planejada a partir de um investidor, e a comunidade associativa, sendo que a comunidade da aliança (*covenantal*) é derivada desta última. Schechter (1980, p. 171) prossegue explicando que as comunidades associativistas são normalmente fundadas por meio de um acordo, e se diferenciam das comunidades de propriedade, pois, ao contrário delas, as comunidades associativistas assumem algumas características que lembram a propriedade em comum, e são diferentes das comunidades orgânicas porque aquelas, como mencionado, nascem de um acordo explícito entre as partes.

¹³⁸ Tradução livre do texto original em inglês: "Both Church and state officials came to be democratically elected in the colony. Communicant members of the congregation voted by simple majority rule on the pastors, elders, and deacons who served in the Church. Citizens of the townships and commonwealth voted by simple majority rule for their respective executive, legislative, and judicial officials. Between such democratic elections, the Puritans held periodic popular meetings. Town meetings were convened for officials to give account of their conduct and citizens to give air to their concerns. Congregational meetings were convened for the purpose of the "discussing and resolving of any such doubts & cases of conscience matter of doctrine, or worship, or government of the Church".

Necessário esclarecer, neste ponto, que os grupos de puritanos que emigravam para a América não eram, necessariamente, homogêneos do ponto de vista político. Havia identificação doutrinal e de credo, mas havia também algumas diferenças importantes no que diz respeito às relações com a Inglaterra. Enquanto alguns grupos buscavam o isolamento da nova terra para colocarem sua doutrina em prática, rompendo laços com a velha pátria, outros grupos buscavam o isolamento para colocarem a doutrina em prática sem “interferências indevidas”, mas desejavam, ao mesmo tempo, que o exemplo deles pudesse reverberar no velho continente:

Os *Pais Peregrinos* eram um grupo pequeno e corajoso que efetivamente queimou os laços com a sociedade e que, mesmo quando chegaram à América, lutaram amargamente para manter a sua individualidade, mesmo contra os *irmãos* puritanos que se tinham estabelecido em Massachusetts e se espalhavam por lá rapidamente. O caso destes últimos, porém, é muito mais sutil e complicado: firmemente não-separatistas, ainda que mais no nome do que de fato, profundamente ligados à sociedade inglesa de onde partiram, imersos no mundo e ansiosos por lá permanecer, nunca interpretaram a sua saída como uma <fuga>, pelo contrário, o distanciamento material de Inglaterra devia servir para ter um impacto mais profundo na realidade inglesa e mesmo europeia. Vimos na primeira parte como eles se defenderam das acusações de seus contemporâneos de abandonarem o verdadeiro lugar de luta contra o Anticristo para <fugir> para um deserto: a visão providencial da história e a teoria da vocação privada e coletiva. A América para eles não era um deserto, mas um lugar livre da influência e dos constrangimentos da sociedade oficial inglesa, uma espécie de incubadora, portanto, para o povo de Cristo e a sua <experiência sagrada>, um lugar isolado e, portanto, visível para todos no qual a bíblica <cidade sobre a colina> poderia ter brilhado com toda a sua luz e arrastado a Europa para a luta contra o Anticristo¹³⁹. (Bonazzi, 1970, p. 141)

¹³⁹ Tradução livre do texto original em italiano: “I Padri Pellegrini erano un piccolo, coraggioso gruppo che tagliò effettivamente i ponti con la società e che anche giunto in America lottò aspramente per mantenere la propria individualità, perfino contro i confratelli puritani che si erano instaurati nel Massachusetts e vi si stavano espandendo a macchia d’olio. Il caso di questi ultimi è invece molto più sottile e complicato: accanitamente non separatisti, anche se più di nome che di fatto, profondamente legati alla società inglese da cui partivano, immersi nel mondo e desiderosi di rimanervi, essi non interpretarono mai la loro partenza come una <fuga>, al contrario, l’allontanamento materiale dall’Inghilterra doveva servire ad incidere più profondamente sulla realtà inglese e, addirittura, europea. Abbiamo visto nella prima parte come essi si difendevano dalle accuse dei contemporanei di abbandonare il vero luogo di lotta contro l’Anticristo per <fuggire> in un deserto: la visione provvidenziale della storia e la teoria del *calling* privato e collettivo. L’America per loro non era un deserto, ma un luogo libero dall’influenza e dalle costrizioni della società ufficiale inglese, una specie di incubatrice, quindi, per il popolo di Cristo ed il suo <sacro esperimento>, un luogo appartato e, quindi, visibile a tutti dove la bíblica <città sulla colina> avrebbe potuto risplendere in tutta la sua luce e trascinare l’Europa alla riscossa contro l’Anticristo”.

Momento particularmente importante na história política do experimento de Massachusetts foi a eleição de John Winthrop (já acima mencionado), como governador. Tal situação representou, em muito modos, a sedimentação daquele empreendimento como um empreendimento efetivamente religioso, que buscava, como fim primordial, a defesa da religião e, mais especificamente, a linha puritana congregacionalista:

A coisa mais surpreendente sobre as eleições de 20 de Outubro é a escolha de John Winthrop como Governador, o que naquele momento significava líder supremo da Grande Emigração, um movimento massivo que afetava centenas, talvez já milhares de pessoas em quase todos os condados de Inglaterra. Além disso, John Winthrop só havia ingressado na Companhia no início do verão e antes era perfeitamente desconhecido de todos ou quase todos os membros, não tinha um nome de prestígio, nem era particularmente rico. Sem dúvida, se a Corte Geral da *Massachusetts Bay Company* ainda representasse os interesses económicos, um recém-chegado não teria qualquer possibilidade de ser eleito Governador, especialmente um recém-chegado relativamente obscuro como John Winthrop; mas a escala de valores entre os congregacionalistas era totalmente diferente daquela dos comerciantes, e o zelo e a extraordinária clareza de ideias que ele demonstrou imediatamente o trouxeram à tona. Os membros mais importantes da Companhia não hesitaram em se afastar para dar lugar a uma pessoa cuja <vocação> era tão clara; que desnuda o mundo intelectual peculiar dos partidos, que os tornou capazes de superar as hierarquias tradicionais em nome de um sistema de valores diferente, baseado em realidades religiosas como a <vocação> e no que eram consideradas consequências práticas dela, ou seja, uma capacidade de julgamento e de ação compatível com as necessidades espirituais da emigração¹⁴⁰. (Bonazzi, 1970, p. 169)

¹⁴⁰ Tradução livre do texto original em italiano: “La cosa che più meraviglia nell’elezione del 20 Ottobre è la scelta di John Winthrop a Governatore, il che a questo punto significava a guida suprema della Grande Emigrazione, un movimento imponente che stava interessando centinaia, forse già migliaia di persone in quasi tutte le contee d’Inghilterra. John Winthrop, per di più, era entrato nella Compagnia sollo all’inizio dell’estate ed in precedenza era perfettamente sconosciuto a tutti o quasi tutti i membri, non portava un nome di prestigio, né era particolarmente ricco. Indubbiamente, se la Corte Generale della *Massachusetts Bay Company* avesse ancora rappresentato degli interessi di natura economica, un *newcomer* non avrebbe avuto nessuna possibilità di essere eletto Governatore, soprattutto un *newcomer* relativamente oscuro come John Winthrop; ma la scala dei valori tra i congregazionalisti era del tutto diversa da quella dei mercanti e lo zelo e la straordinaria chiarezza di idee che egli dimostrava lo fecero immediatamente balzare in primo piano. I più importanti membri della Compagnia non esitarono a trarsi in disparte per lasciare il posto a un individuo la cui <vocazione> era tanto chiara; il che mette a nudo il peculiare mondo intellettuale dei partenti, che li rendeva capaci di superare le tradizionali gerarchie in nome di un diverso sistema di valori, basato su realtà religiose come la <vocazione> e su quelle che di essa si consideravano conseguenze pratiche, cioè una capacità di giudizio e di azione conformi ai bisogni spirituali dell’emigrazione”.

John Winthrop, acima mencionado, líder puritano da Massachusetts Bay Colony, indicava que um dos grandes objetivos era um governo “dual”, no aspecto temporal e eclesiológico, mas, naquilo que se referia ao governo da igreja, eles avançavam com cautela, sem antecipar os passos desnecessariamente e, mesmo estando na liberdade que o Novo Mundo oferecia, tomavam cautela com relação ao governo temporal, por conta das relações com o rei inglês (Miller, 1965, p. 148).

É interessante ainda observar que, em termos de organização política, as quatro colônias mais fortemente marcadas pelo puritanismo (Massachusetts, Connecticut, New Haven e Plymouth) formaram uma confederação em 1643, que recebeu a denominação de *New England Confederation* (Encyclopædia Britannica, s/d). Tal organização teve duração efêmera, inclusive porque as determinações oriundas dela eram de caráter meramente sugestivo. De todo modo, foi um importante precursor do federalismo, a partir de uma organização oriunda dos pactos que regiam as comunidades puritanas.

Nota-se, da primitiva organização social e política puritana uma grande preocupação com uma organização federal, a partir dos pactos (*covenants*), o que teve consequência nas mais variadas esferas, deixando um legado que se faria sentir no movimento rumo ao constitucionalismo, como se passa a ver.

6 O FEDERALISMO NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

O presente capítulo, após uma passagem pelas principais teorias federalistas, buscará compreender os impactos da teologia federal (do *covenant*) na organização social e jurídica dos EUA e, através dos marcos teóricos anteriormente indicados, buscará compreender o percurso de secularização de tais documentos até o advento da Constituição. Traçados esses fundamentos teóricos, será apresentada a tese da presente pesquisa, no sentido de que existe um forte componente religioso no sistema federalista estadunidense, especialmente quando se observa a releitura puritana da teologia federal e a institucionalização promovida pelas comunidades puritanas em relação às rupturas trazidas pelo movimento reformista.

6.1 AS TEORIAS E AS IDEIAS FEDERALISTAS

O conceito de federalismo, para muitos autores, precede aquele originado nos EUA. Conforme Saxena (2006, p. 26), apesar de em sua formatação moderna o federalismo ser verificado na América do Norte, a forma de organização típica do federalismo poderia ser encontrada em experiências anteriores, como a Índia, Ásia Ocidental e Grécia, além de experiências observadas durante a Idade Média.

Seguindo esta linha, Saxena (2006, p. 26) menciona que na experiência indiana antiga, havia organizações pré-estatais chamadas *mahajanpadas*, nas quais haveria pré-federações chamadas *ganasanghas*. Ainda como modelos antigos de embrionário federalismo, é citado o caso das antigas tribos de Israel e a organização das cidades-estados na Grécia Antiga. O próprio império romano estabeleceu uma organização próxima ao federalismo nas regiões em que dominava. Já na idade média, observou sistemas que se aproximavam de confederações em lugares como Alemanha, Itália e Suíça. Esses sistemas são anteriores ao modelo que se viu surgir nos EUA.

Para Davis (1978, p. 3), as origens do federalismo se perdem nas “brumas do tempo”, sendo que não existiriam indícios suficientes para se indicar, com relativa certeza, como tal sistema, ou mesmo como tal termo surgiu:

A origem da ideia federal está envolta em névoa, assim como a origem da própria vida. Várias alegações foram feitas para descobertas específicas ou para períodos específicos da história. Mas não há detalhes seguros de parentesco, nem testes de paternidade confiáveis. Onde então começamos a investigar? Poderíamos começar como Edward Freeman fez com uma definição e, em seguida, examinar a vida política do homem em busca de coisas que são semelhantes ou diferentes. Prefiro começar com a própria palavra "federal". Pois em algum lugar perto do início de tudo está a ideia de *foedus*, a primeira semelhança linguística rastreável com o fenômeno *foederal* de Roma e depois. E a associação lexicográfica de *foedus* com *covenant*, e de seu cognato *fides* com fé e confiança, nos fornece a primeira pista crucial. Porque na ideia de *covenant*, e nas ideias sinônimas de promessa, compromisso, empreendimento ou obrigação, juramento e compromisso da palavra de alguém com um curso de conduta em relação aos outros, nos deparamos com um dispositivo de ligação vital da civilização¹⁴¹.

Com relação aos pensadores (à chamada "ideia federal), como visto acima, costuma-se partir de Althusius como o primeiro a pensar e estruturar de modo teórico uma estrutura federalista, baseada, principalmente, em suas análises e estudos envolvendo a situação do "Sacro Império Romano Germânico". O pensamento de Althusius, já analisado anteriormente, era bastante influenciado pelas suas concepções teológicas (Cedroni, 1995, p. 27):

Em Althusius falta o conceito de indivíduo natural, livre e soberano de si mesmo, titular de direitos individuais; por esta razão o federalismo não está originalmente ligado à ideia de um contrato social à *la* Hobbes, mas à de um pacto fiduciário (*foedus*) estipulado pelas comunidades.

A mesma regulamentação da relação de poder, resolvida por Althusius através da fórmula privada do *contractus mandati*, prevê uma obrigação recíproca entre o principal (povo) e o agente (monarca) que tem tanto poder quanto lhe foi expressamente concedido pelo corpo associado de membros do reino; o que não lhe foi concedido é entendido como prerrogativa da associação geral – como é da natureza do contrato de trabalho. Isto significa que se o agente não cumprir as cláusulas do seu mandato, a outra parte deve ser

¹⁴¹ Tradução livre do texto original em inglês: "The origin of the federal idea is wreathed in mist, as indeed is the origin of life itself. Various claims have been made for specific discoverers or for specific periods of history. But there are no secure details of parentage, no reliable paternity tests. Where then do we begin to probe? We could begin as Edward Freeman did with a definition, and then scan the political life of man for things that are like or unlike. I prefer to begin with the word 'federal' itself. For somewhere near the beginning of it all is the idea of *foedus*, the first traceable linguistic resemblance to the *foederal* phenomenon of Rome and after. And the lexicographic association of *foedus* with *covenant*, and of its cognate *fides* with faith and trust, provide us with the first crucial clue. Because in the idea of *covenant*, and the synonymous ideas of promise, commitment, undertaking, or obligating, vowing, and plighting one's word to a course of conduct in relation to others, we come upon a vital bonding device of civilization".

considerada liberada do juramento de obediência e tem o direito de retirar a confiança nele depositada¹⁴².

Depois de Althusius, coube a Samuel Pufendorf definir linhas teóricas para esquemas de confederação, realizando a primeira análise coerente de um sistema confederativo como a união de estados soberanos (Cedroni, 1995, p. 28). Para Pufendorf, haveria duas formas de tal organização acontecer, a primeira na qual dois ou mais estados fossem regidos por um soberano em comum, mas mantendo as próprias leis fundamentais, e a segunda na qual dois ou mais estados fronteiriços se unissem através de um tratado para que parte da soberania fosse exercitada por esse novo ente, geralmente funções como a defesa militar, ao passo que as demais funções e a própria independência permaneceriam intacta no interno dos respectivos estados, sendo esta última uma “união federal” (Cedroni, 1995, p. 28):

O estado <regular> é, portanto, segundo Pufendorf, apenas o estado unitário em que a soberania emana do centro e não também o estado misto (ou <sistema>) onde a soberania emana das partes – naturalmente entendida não como o resultado da soma das partes, mas na relação específica com o todo. Num sistema federal, o exercício de uma <parte> da soberania – seja ela legislativa, judicial, executiva, o poder de fazer a guerra ou de fazer a paz – não implica, de facto, a sua negação¹⁴³.

Para outro pensador contratualista, John Locke, o “poder federativo” seria apenas mais um específico tipo de poder, juntamente ao executivo e ao legislativo, sendo que a soberania em si residiria nos individuais que transfeririam parte dela ao Estado no ato de sua fundação (Cedroni, 1995, p. 28). O poder federativo, neste caso,

¹⁴² Tradução livro do texto original em italiano: “In Althusius manca il concetto di individuo naturale, libero e sovrano di se stesso, titolare di diritti individuali; per tale motivo il federalismo non si lega originariamente all’idea di contratto sociale à la Hobbes, ma a quella di un patto fiduciario (*foedus*) stipulato da collettività. La stessa regolamentazione del rapporto di potere, da Althusius risolto mediante la formula privatistica del *contractus mandati* prevede un’obbligazione reciproca tra mandante (popolo) e mandatario (monarca) il quale ha tanto potere quanto gliene è stato espressamente concesso dal corpo associato dei membri del regno; quel chi non gli è stato concesso si intende prerogativa dell’associazione generale – com’è nella natura del contratto d’impiego. Questo comporta che qualora il mandatario non adempia alle clausole del suo mandato, l’altra parte deve ritenersi sciolta dal giuramento di obbedienza ed ha il diritto di ritirargli la fiducia”.

¹⁴³ Tradução livre do texto original em italiano: “Lo stato <regolare> è pertanto, secondo Pufendorf, solo quello unitario in cui la sovranità promana dal centro e non anche lo stato (o <sistema>) misto dove la sovranità promana dalle parti – naturalmente intesa non come risultante della somma delle parti, ma nella specifica *relazione* con l’intero. In un sistema federale l’esercizio di una <parte> della sovranità – sia essa potere legislativo, giudiziario, esecutivo, potere di fare la guerra o di pattuire la pace, non comporta, infatti, la sua negazione”.

estaria subordinado ao poder supremo do Estado, e seria exercido de acordo com a prudência de tal mandatária e seus súditos.

As ideias de Locke, especialmente sobre os acordos entre estados independentes, foram, por muito tempo, tidas como a própria base para o constitucionalismo e o federalismo dos EUA. Apenas em tempos mais recentes é que essa ideia passou a ser desconstruída em favor de uma análise mais complexa do momento histórico que propiciou o surgimento de tal sistema. Sabetti (1993, p. 13) percebeu a questão e assim a registrou:

Pesquisas recentes lançaram sérias dúvidas até mesmo sobre pontos de vista proeminentes mantidos na época da fundação, a saber, que a Constituição dos Estados Unidos e o pensamento político americano eram pouco mais do que adaptações dos ensinamentos políticos de John Locke, que o federalismo se enxertasse confusamente sobre o esquema lockeano como apenas um compromisso programático entre estados rivais, e que a Constituição dos Estados Unidos era um documento conservador e antidemocrático concebido no interesse das elites econômicas. Pelo contrário, parece que as origens do constitucionalismo e do federalismo americanos eram mais complexas, indígenas, teoricamente sofisticadas e até mais democráticas do que uma geração anterior de acadêmicos acreditava¹⁴⁴.

A partir destes questionamentos, passou-se a dar mais atenção a experiências anteriores aos referidos autores, especialmente ao período colonial estadunidense, no qual diversas experiências orientadas pela ideia federal foram compreendidas.

Naturalmente, não há consenso na doutrina jurídica sobre o surgimento do sistema federalista nos EUA. Percebe-se, pelos debates, que várias possibilidades são aventadas, partindo desde possíveis exemplos teóricos até exemplos de prática política. Quando se busca compreender a “arqueologia” de tal sistema, as ideias costumam ser assim resumidas:

¹⁴⁴ Tradução livre do texto original em italiano: “Una recente ricerca ha gettato grandi dubbi sulle opinioni anche eminenti che si avevano del periodo della fondazione, e cioè che la Costituzione degli Stati Uniti e il pensiero politico americano fossero poco più che adattamenti degli insegnamenti politici di John Locke, che il federalismo si innestasse confusamente sullo schema lockiano come poco più che un compromesso programmatico tra Stati rivali, e che la Costituzione degli Stati Uniti fosse un documento conservatore e antidemocratico concepito nell’interesse di élites economiche. Al contrario, sembra che le origini del costituzionalismo e del federalismo americani siano state più complesse, indigene, teoricamente sofisticate e persino democratiche di quanto avesse creduto una precedente generazione di studiosi”.

Os antecedentes do pensamento federal no século XVIII podem ser agrupados em quatro títulos, dois dos quais dizem respeito à teoria e dois à prática: debates constitucionais anglo-americanos do século XVII; filosofia política da Europa continental; experimentos com a união colonial norte-americana; e exemplos escoceses e irlandeses¹⁴⁵ (LaCroix, 2011, p. 11).

Filippo Sabetti (1993, p. 13), por sua vez, resume da seguinte forma as influências que pairavam nos EUA por ocasião dos debates constitucionalistas:

A política americana durante o período de fundação foi animada e inspirada por uma variedade de perspectivas teóricas baseadas em grande parte 1) na experiência local na elaboração constitucional, estendendo-se pelo menos ao Pacto de Plymouth de 1636, que pode ser visto como a primeira e verdadeira Constituição da América; 2) sobre as ideias federais, ou do <Covenant>, isto é, do <pacto nacional>, de reforma protestante; 3) nas ideias, entre 1700 e 1800, de James Harrington e dos apoiadores da Commonwealth Inglesa, nas ideias republicanas florentinas derivadas de Maquiavel e nas teorias políticas contratuais de Hobbes e Locke; e, 4) nas ideias do final do século XIX de pensadores iluministas escoceses e continentais, como David Hume e Montesquieu¹⁴⁶.

Neste sentido, em relação ao que se chama de “debates constitucionais anglo-americanos”, LaCroix (2011, p. 17) destaca, com base em diversos escritos, que havia duas interpretações sobre o poder do parlamento no Reino Unido, a primeira, segundo a qual referido parlamento era onipotente (interpretação dada por Londres), e a segunda, que entendia haver limites ao poder do parlamento, especialmente no que se refere às ingerências nas colônias da Nova Inglaterra. O pensamento de Hobbes e de Bodin, em voga na ocasião, pregavam que a divisão do poder poderia representar o fim do próprio poder. De todo modo, essas discussões

¹⁴⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “The antecedents of federal thought in the eighteenth century can be grouped under four headings, two of which pertain to theory and two to practice: seventeenth-century Anglo-American constitutional debates; continental European political philosophy; experiments with North American colonial union; and Scottish and Irish examples”.

¹⁴⁶ Tradução livre do texto original em italiano: “La politica americana durante il periodo della fondazione era animata e ispirata da una varietà di prospettive teoriche basate largamente 1) sull’esperienza indigena in fatto di redazione costituzionale estese almeno al Patto di Plymouth del 1636, che può essere visto come la prima, vera Costituzione d’America; 2) sulle idee federali, o del <Covenant>, cioè del <patto nazionale>, di riforma del Protestantismo; 3) sulle idee, a cavallo tra il 1700 e il 1800, di James Harrington e dei sostenitori del Commonwealth inglese, sulle idee repubblicane fiorentine ricavate da Machiavelli e sulle teorie contrattuali politiche di Hobbes e Locke; e, 4) sulle idee di fine Ottocento di pensatori illuministi scozzesi e continentali come David Hume e Montesquieu”.

foram importantes, do ponto de vista de alguns (como da referida autora), para o desenvolvimento de ideias constitucionais nas colônias da Nova Inglaterra.

Outro ponto importante seria, na visão de LaCroix (2011, p. 18), as diversas correntes de filosofia política que surgiam na Europa pregando a multipolaridade, ou, mais simplesmente, a descentralização do poder (LaCroix, 2011, p. 18-19):

Começando com o trabalho de Hugo Grotius no início do século XVII e continuando com os escritos de Samuel von Pufendorf no final do século XVII e Emmerich de Vattel em meados do século XVIII, uma longa linha de pensadores europeus ofereceu uma alternativa à visão unitária de soberania inglesa (mais tarde, britânica) do tipo tudo ou nada e à crença de que múltiplas soberanias necessariamente significavam solecismo e desastre. (...) Usando o conceito clássico de *foedera* – isto é, tratados ou acordos positivos entre entidades políticas – os primeiros herdeiros europeus modernos desses teóricos romanos argumentaram que ligas, pactos e confederações ofereciam modos viáveis de cooperação política entre corpos soberanos¹⁴⁷.

A visão de Grotius aprofundava uma ideia de soberania dividida entre nação e territórios, enquanto Pufendorf apresentava uma visão de poder não unitário com base em seus estudos sobre o império germânico¹⁴⁸ (LaCroix, 2011, p. 19)

Além destas precedentes teóricos, LaCroix (2011) destaca também alguns precedentes práticos que poderiam ter influenciado o surgimento do sistema federalista, como é o caso da experiência de confederação vivida ainda no período colonial. Neste sentido, os experimentos mais significativos teriam sido a New England Confederation de 1643 (vide acima) e a Albany Plan of Union de 1754. Ambas as experiências foram organizadas no formato de confederação:

¹⁴⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “Beginning with the work of Hugo Grotius in the early seventeenth century and continuing with the writing of Samuel von Pufendorf in the later seventeenth century and Emmerich de Vattel in the mid-eighteenth century, a long line of European thinkers had offered an alternative to the English (later, British) all-or-nothing, unitary vision of sovereignty and the belief that multiple sovereignties necessarily spelled solecism and disaster. (...) Using the classical concept of *foedera* – that is, treaties or positive agreements among political entities – the early modern European inheritors of these Roman theorists argued that leagues, compacts, and confederations offered viable modes of political cooperations among sovereign bodies”.

¹⁴⁸ Na época em que viveu Pufendorf ainda existia o Sacro Império Romano Germânico, formado em 962 quando Otto, filho de Henrique I, duque da Saxônia, foi coroado pelo Papa. O império pretendia ser uma continuação do antigo império romano, desta vez, porém, germânico, com as bênçãos do papado romano. Observa-se uma estabilidade e um equilíbrio de poder entre a nobreza e o clero. Existia a figura do imperador a frente do Sacro Império Romano Germânico, mas o poder era bastante descentralizado entre os vários principados, reinados e governos locais. Mais adiante, já no período conhecido como baixa idade média, verificou-se uma maior disputa entre o poder imperial (Reichstag) e o poder dos príncipes locais (Landtage). Com a desunião interna do Sacro Império, verificava-se o surgimento de uniões e ligas entre cidades ou regiões. Todo esse emaranhado parecia influenciar bastante a visão de Pufendorf sobre as dinâmicas de distribuição do poder.

Surpreendentemente, os artigos da confederação não se referiam à Coroa, ao Parlamento ou a qualquer outra autoridade metropolitana. A recitação de autoridade que iniciava o documento se referia apenas às colônias-membro e falava na linguagem do voluntarismo calvinista. Os colonos da Nova Inglaterra, o primeiro parágrafo afirmava, "vieram todos para essas partes da América com um e o mesmo fim e objetivo, a saber, promover o Reino de nosso Senhor Jesus Cristo e desfrutar das liberdades do Evangelho em pureza e paz". O impulso para entrar em uma associação surgiu de "nosso dever sagrado" de ajudar outros peregrinos cristãos. A perspectiva de pouca ajuda vinda da Inglaterra, que estava envolvida no que os artigos educadamente chamavam de "aquelas tristes distrações" - isto é, a Guerra Civil - convenceu os colonos da Nova Inglaterra da necessidade de se unirem para resistir à destruição e preservar sua missão de estabelecer uma comunidade piedosa no Novo Mundo¹⁴⁹.

O experimento da confederação na Nova Inglaterra durou até o momento que o império britânico removeu as cartas que concediam relativa autonomia de gestão às colônias, e buscava estabelecer um controle mais centralizado na metrópole (o que fomentaria o movimento independentista).

Enquanto existiram, tanto a confederação, quanto o mencionado Albany Plan tiveram algumas características em comum: eles organizavam as comunidades na "fronteira" do poder britânico. Não buscavam suplantar o poder da metrópole, apenas organizar as comunidades dentro do seu espectro de poder, ao mesmo tempo que mantinha a relação com a metrópole (LaCroix, 2011, p. 24). Nesse sentido, seriam importantes precedentes para a ideia do sistema federalista colocado em prática na Constituição estadunidense.

Por fim, anota LaCroix (2011) que as experiências decorrentes da relação inglesa com a Escócia e a Irlanda também forneceriam exemplos de uma organização descentralizada, que respeitava, relativamente, autonomias locais. Em relação à Escócia (LaCroix, 2011, p. 26):

¹⁴⁹ Tradução livre do texto original em inglês: "Strikingly, the articles of confederation did not refer to the Crown, Parliament, or any other metropolitan authority. The recitation of authority that began the document referred only to the member colonies and spoke in the language of Calvinist voluntarism. The New England colonists, the first paragraph stated, 'all came into these parts of America with one and the same end and aim, namely, to advance the Kingdom of our Lord Jesus Christ and to enjoy the liberties of the Gospel in purity with peace'. The drive to enter into an association stemmed from 'our bounden duty' to aid fellow Christian pilgrims. The prospect of little aid coming from England, which was embroiled in what the articles politely termed 'those sad distractions' – that is, the Civil War – convinced the New England settlers of the necessity of banding together to resist destruction and to preserve their mission of establishing a godly commonwealth in the New World".

A teoria e a história escocesas também ofereceram um vocabulário vital que os norte-americanos tomaram emprestado para entender e articular as várias opções constitucionais diante deles. Mais notavelmente para os propósitos deste livro, os debates pré-1707 sobre a união dos parlamentos invocaram explicitamente conceitos de federalismo. Especificamente, como John Robertson destacou, os comentaristas escoceses e ingleses que discutiram a possibilidade de uma fusão total entre as duas nações faziam uma distinção entre os dois tipos de união, dependendo das consequências da união para o status da soberania de cada entidade componente. Em uma união federal, cada entidade retinha uma medida de soberania e independência. Em uma união incorporadora, por outro lado, uma ou mais das entidades componentes renunciavam a sua soberania para assumir a identidade política e legal da entidade maior¹⁵⁰.

Em relação à Irlanda (LaCroix, 2011, p. 28-29):

A posição incerta da Irlanda dentro do império significou que o exemplo irlandês foi citado em apoio a uma variedade de proposições. (...) Referências à Irlanda apareceram ao longo dos debates constitucionais anglo-americanos do século XVIII, mas seu impacto como modelo para os colonos foi atenuado pela controvérsia sobre sua posição no império. O exemplo irlandês foi, portanto, muito mais problemático do que o exemplo escocês para os defensores de uma divisão formal de autoridade entre metrópole e províncias¹⁵¹.

A análise da dinâmica da Irlanda e principalmente da Escócia dentro da Grã-Bretanha, sob este ponto de vista, ofereceria exemplos de uma possibilidade de relação na qual exista um poder central, porém, respeitando certas autonomias locais.

De fato, além do exemplo escocês em si (de prática política), também o iluminismo escocês costuma ser colocado como uma influência importante, além mesmo por quem, eventualmente, entenda que as raízes mais profundas do federalismo estariam na teologia federal dos imigrantes puritanos (Katz, 1991, p. 48):

¹⁵⁰ Tradução livre do texto original em inglês: "Scottish theory and history also offered a vital vocabulary that North Americans borrowed to understand and articulate the various constitutional options before them. Most notably for purposes of this book, the pre-1707 debates over the union of parliaments explicitly invoked concepts of federalism. Specifically, as John Robertson has outlined, Scottish and English commentators who discussed the prospect of a full merger between the two nations distinguished between the two species of union depended on the consequences of union for the status of each component entity's sovereignty. In a federal union, each entity retained a measure of sovereignty and independence. In an incorporating union, by contrast, one or more of the component entities gave up its sovereignty to take on the political and legal identity of the larger entity".

¹⁵¹ Tradução livre do texto original em inglês: "The uncertain position of Ireland within the empire meant that the Irish example was cited in support of a variety of propositions. (...) References to Ireland appeared throughout the eighteenth-century Anglo-American constitutional debates, but its impact as a model for the colonists was blunted by the controversy over its position in the empire. The Irish example was thus much more troubling than the Scottish example for advocates of a formal division of authority between metropole and provinces".

O primeiro e mais óbvio ponto a ser levantado é que a União Americana não surgiu completamente da Convenção Constitucional de 1787. Nem foi inteiramente invenção de James Madison, Alexander Hamilton e dos outros Pais Fundadores Americanos. O federalismo americano tem suas raízes na teologia federal que John Winthrop trouxe consigo para Massachusetts, nas ideias libertadoras do Iluminismo escocês e, mais importante, nas experiências dos colonos no Novo Mundo, especialmente porque esse mundo estava mudando depois de 1763¹⁵².

De outro norte, em interessante análise, Nicholas Aroney (2022, p. 303) afirma que existem três grandes fluxos (*streams*) na história para se compreender as origens do federalismo: o federalismo como a instituição de um tratado internacional, o federalismo como um instrumento político para instituição de uma confederação, e o federalismo como um elemento religioso, particularmente preocupado com a aplicação do *covenant*. Para Aroney (2022, p. 303), os três fluxos em muitos casos se tornam indistinguíveis, eis que o federalismo, na visão do referido autor, é, ao mesmo tempo, um fenômeno jurídico, político e religioso.

No caso do federalismo como sinônimo de tratado internacional, o Aroney (2022, p. 304) aponta para as raízes romanas do conceito, a partir do termo latim *foedus*, e do modo como Roma estabelecia esses tratados com Estados aliados. No caso, tais alianças incluíam mútua ajuda e reconhecimento, ao mesmo tempo em que era necessário reconhecer a supremacia romana por parte dos demais Estados. Em tais ocasiões, aponta o autor, o tratado não era firmado de modo burocrático entre as partes, mas através de cerimoniais religiosas que envolviam juramentos, sacrifícios e eram conduzidos por sacerdotes especialmente incumbidos: os *fetiales*, que administravam o *ius fetiales*, a lei sagrada que iria reger a aliança entre Roma e os demais estados.

O autor ainda observa que o contexto romano de federalismo parecia ter raízes ainda mais antigas no contexto de antigas civilizações mediterrâneas como Babilônia, Assíria, dentre outras (Aroney, 2022, p. 305). Tanto no caso de Roma,

¹⁵² Tradução livre do original em inglês: “The first and most obvious point to be made is that the American union did not spring full-blown from the Constitutional Convention of 1787. Nor was it wholly the invention of James Madison, Alexander Hamilton and the other American Founding Fathers. American federalism has its roots in the federal theology that John Winthrop brought with him to Massachusetts, the liberating ideas of the Scottish Enlightenment, and most importantly, in the colonists’ experiences in the New World, especially as that world was changing after 1763”.

quando das demais civilizações mencionadas, a federação criada não era exatamente uma aliança “entre iguais”, mas uma aliança que tinha um estado que exercia hegemonia sobre os demais, e impunha a sua federação, na qual a aliança implicava o reconhecimento da mencionada hegemonia. E, em todos os casos, ao se firmar a aliança federativa, todos os deuses eram invocados como testemunhas, de ambas as nações. Nesse contexto, destaca Aroney (2022, p. 305), pode-se entender a grande diferença entre tais alianças e aquela aliança (*covenant*) descrita no Antigo Testamento como sendo a realizada entre Deus e o povo de Israel. Sendo aquela nação monoteísta, ela não poderia realizar alianças com outros povos que envolvesse o juramento com a presença de outros deuses.

Prosseguindo, Aroney (2022, p. 307-308) indica que, também derivado o latim, o termo confederação (*confoederatio*) era uma liga formada através da instituição da *foedera* (visto acima), tendo na Confederação Helvética o seu maior exemplo. Tais confederações eram formadas a partir de juramentos envolvendo Estados e assinatura de documento na qual surgiam as obrigações de mútua ajuda e mútua defesa, ainda que mantendo grande parte da autonomia.

Por fim, Aroney (2022, p. 312) aponta para o fato de que o federalismo foi tradicionalmente negligenciado no constitucionalismo ocidental. Para o autor, duas seriam as razões: a primeira seria a influência grega e, mais especificamente, aristotélica, e a segunda seria a natureza da contemporânea Teoria do Estado. O autor explica que, ainda que seja do conhecimento atual que a Grécia viveu uma situação de primitivo federalismo, com muitas das cidades-estados ligando-se em um organismo maior, fato é que Aristóteles, em seus escritos, priorizou a Pólis como símbolo do bem comum, que reuniria as agremiações menores em seu interno. Desta forma, deixou de desenvolver o que poderia ter sido uma das primeiras “teorias” sobre o federalismo.

Posteriormente, na idade média, Tomás de Aquino, que analisou Aristóteles sob a luz da doutrina católica, ampliou o conceito de organização da Pólis trazida por Aristóteles, adaptando-a ao intrincado contexto medieval, no qual vivia-se o Sacro Império Romano Germânico, no qual a formação de ligas entre estados, reinados etc era algo bastante comum. Posteriormente, Althusius, baseando-se tanto em Aristóteles, quanto em Tomás de Aquino, desenvolveu aquela que seria tida como a precursora da moderna teoria sobre o federalismo.

E, para Althusius, conforme aponta Aronay (2022, p. 319), federalismo é basicamente a ideia de *covenant*:

Central para a teoria de Althusius era a ideia do *covenant*. A comunidade universal é criada por um *covenant* ou pacto federal firmado pelas comunidades constituintes, e o magistrado supremo é igualmente instituído "por *covenant* ou constituição". Althusius, portanto, usou os termos "constituição" e "*covenant*" indistintamente, pois a *lex fundamentalis* "nada mais é do que certos *covenants* pelos quais muitas cidades e províncias se unem e concordam em estabelecer... uma única e mesma comunidade". Para ele, *covenant* federal é constitucionalismo federal, e vice-versa. (Aronay, 2022, p. 319)¹⁵³

Prossegue Aronay (2022, p. 320), agora focando no caso específico dos EUA:

O federalismo moderno é frequentemente atribuído às inovações na arte de governar, pioneiras na Constituição Americana. Embora haja poucas evidências que sugiram que Althusius tenha sido lido diretamente pelos americanos (pelos primeiros imigrantes puritanos na Nova Inglaterra, n.a.), como John Witte demonstrou, a mesma ideia de aliança (*Covenant*) permeou o pensamento e a atividade política colonial americana. É notório que o Pacto do Mayflower de 1620, assinado pelos primeiros habitantes da colônia estabelecida em Plymouth, no que hoje é o estado americano de Massachusetts, previa a formação da colônia com base em um "covenant" solene e mútuo. Linguagem semelhante foi empregada pelas Ordens Fundamentais de Connecticut (*Fundamental Orders of Connecticut*) de 1639, a constituição original do estado, mas desta vez para dar efeito a uma aliança (*covenant*) federativa entre os povos das três cidades constituintes da colônia. Uma linguagem muito semelhante foi usada na "associação" formada pelos Artigos da Confederação das Colônias Unidas da Nova Inglaterra em 1643, pelos Artigos da Confederação dos Estados Unidos da América, redigidos em 1776, e, por fim, pela Constituição dos Estados Unidos, redigida em 1787 e ratificada em 1788-1789. Desde então, as federações proliferaram em todo o mundo¹⁵⁴.

¹⁵³ Tradução livre do texto original em inglês: "Central to Althusius's theory was the idea of covenant. The universal commonwealth is created by a covenant or federal pact entered into by the constituent communities, and the supreme magistrate is likewise instituted 'by covenant or constitution'. Althusius therefore used the terms 'constitution' and 'covenant' interchangeably, for the *lex fundamentalis* 'is nothing other than certain covenants by which many cities and provinces come together and agree to establish... one and the same commonwealth'. For him, federal covenantalism is federal constitutionalism, and vice versa". (Aronay, 2022, p. 319)

¹⁵⁴ Tradução livre do texto original em inglês: "Modern federalism is often traced to the innovations in statecraft pioneered by the founders of the American Constitution. While there is little evidence to suggest that Althusius was read directly by the Americans, as John Witte has shown, much the same covenantal idea permeated American colonial political thought and political activity. Famously, the Mayflower Compact of 1620, subscribed by the first inhabitants of the colony established at Plymouth in

Nota-se uma interessante linha de continuidade entre o entendimento de Althusius sobre o federalismo, e o conceito desenvolvido nas antigas colônias dos EUA, que partiam da ideia de uma sociedade civil e eclesial construída sobre alianças (*covenant*) conforme a leitura reformista de tal conceito.

Das muitas variáveis envolvidas nas investigações sobre a origem do sistema federalista, não se pode perder de vista, como demonstra Aroney (2022), que tal sistema não necessariamente derivaria somente das teorias contratualistas em voga na ocasião. Ao contrário, seria derivado de um sistema mais antigo em vigência naquele território, que já acompanhava as colônias originais e permeava o pensamento local em termos de organização social. Conforme aponta Weber (2004, p. 34), as razões para certos comportamentos devem ser buscadas “na peculiaridade intrínseca e duradoura de cada confissão religiosa, e *não* [somente] na [respectiva] situação exterior histórico-política”.

De fato, dentre as possibilidades para o surgimento de tal sistema, costuma ser negligenciada a organização desenvolvida desde tempos coloniais na Nova Inglaterra, que perpassava a já mencionada sociedade organizada por alianças, por *covenants*, que previa a organização de células locais agrupadas em células maiores sem que as locais perdessem a sua autonomia em determinados assuntos. Duas esferas perfeitamente delimitadas de poder que precederam a própria ideia de federalismo como sistema de organização de Estado.

6.2 O COVENANT NA ORGANIZAÇÃO JURÍDICA E SOCIAL DOS EUA

Desde seus primórdios políticos, os Estados Unidos entendiam a si mesmos como um país que havia sido criado através de escolhas claras, e não pela força ou

what is now the American state of Massachusetts, recited the formation of the colony on the basis of a solemn and mutual ‘covenant’. Similar language was employed by the *Fundamental Orders of Connecticut* of 1639, the original constitution of the state, but this time to give effect to a federating covenant between the people of the three constituent towns of the colony. Much the same language was used in the ‘consociation’ formed by the Articles of Confederation of the United Colonies of New England in 1643, the Articles of Confederation of the United States of America drafted in 1776, and eventually the Constitution of the United States drafted in 1787 and ratified in 1788-1789. Since that time, federations have proliferated throughout the world”. (Aronay, 2022, p. 320)

pelo mero acaso. Isso resta evidenciado inclusive no primeiro texto do *The Federalist*¹⁵⁵. Como já visto, desde o início do processo migratório para a América do Norte os colonos britânicos estabeleciam sociedades pensadas e estruturadas para atender às suas necessidades, muito especialmente no que se referia à organização eclesial. Isso decorria, dentre outros motivos, do fato de que as sociedades de colonização eram empresas privadas das quais os imigrantes, no mais das vezes, participavam como acionistas e, no continente americano, tinham relativa liberdade para organização social, eis que, no princípio de tal processo, a Coroa Britânica manteve-se distante. Tudo isso possibilitou que ali se estabelecesse uma sociedade pensada e organizada, em grande medida, da forma como desejavam os imigrantes.

Como visto anteriormente, os puritanos que emigraram para o continente americano trouxeram consigo a chamada “teologia federal”, que buscava resgatar os conceitos mais ortodoxos desenvolvidos pelo calvinismo, inclusive, mas não somente, o da organização pelas alianças (*covenants*), alianças essas que ocorreriam entre Deus e os homens (hierárquica) e entre os homens para estabelecerem a sociedade que preservaria os predestinados e os manteria em uma vida de acordo com os preceitos religiosos. Conforme observa Elazar¹⁵⁶ (2020, p. 6), ainda antes de os filósofos contratualistas do século XVII publicarem suas obras, os puritanos já haviam desenvolvido um sistema de organização em alianças e contratos, dando início, no continente americano, a um grande experimento social, no qual a organização seria criada do zero, sem necessariamente imitar as instituições inglesas, mas organizando algo novo a partir de um conceito antigo, no caso, as alianças (*covenants*) que haviam estabelecido o povo de Israel no Antigo Testamento. De fato, a comparação entre os imigrantes puritanos e seu estabelecimento no continente americano era constantemente realizada, por eles mesmos, com a história do povo hebreu na Terra Prometida (vide tópicos precedentes).

Sobre o assunto, registra John Witte Jr. (2006, p. 143):

¹⁵⁵ “It has been frequently remarked, that it seems to have been reserved to the people of this country, by their conduct and example, to decide the important question, whether societies of men are really capable or not, of establishing good government from reflection and choice, or whether they are forever destined to depend, for their political constitutions, on accident and force”. (Hamilton, 2005, p. 1).

¹⁵⁶ Daniel J. Elazar (1934-1999) dedicou diversos anos de sua vida acadêmica ao estudo do federalismo e, mais especificamente, ao estudo do federalismo a partir do princípio religioso do Covenant. Conforme anota Popelier (2021, p. 32), “Elazar contributed to federalism in the same way that Lincoln contributed to democracy: by capturing the principle in a device that is both vague and attractive enough for everyone to understand what it is roughly about. Democracy is the government by the people, for the people, with the people. Federalism is the combination of self-rule and shared rule”.

O que mais impressionou Adams (John Adams, n.a.) foi que os puritanos da Nova Inglaterra haviam criado um sistema abrangente de liberdade ordenada e pluralismo ordenado dentro da Igreja, do Estado e da sociedade. A peça central de seu sistema era a ideia de aliança (*covenant*), que eles utilizavam tanto em termos teológicos quanto sociológicos. Para os puritanos, a ideia de aliança (*covenant*) descrevia não apenas as relações entre as pessoas e Deus, mas também as múltiplas relações entre as pessoas na Igreja, no Estado e na sociedade civil. Essas alianças (*covenants*) divinas e temporais, por sua vez, definiam os direitos e os deveres religiosos e civis de cada pessoa dentro dessas diversas relações¹⁵⁷.

Como já mencionado, o *covenant* se difere dos demais pactos e acordos pelo fato de que é revestido de grande conteúdo moral e, no mais das vezes, tem o próprio Deus como parte, ou, no mínimo, como testemunha. Assim, conforme explica Elazar (2020, p. 8), na tradição política, especialmente naquela estadunidense, quando a carta política era escrita por comunidade ou grupo que entendia que tal comunidade seria constituída sob os termos de Deus, criava-se um *covenant*, ao passo que as comunidades dos tempos seguintes, em tempos modernos e com tendências seculares, criavam acordos ou pactos políticos (*compacts*).

O modo de organização social baseado no *covenant*, como já mencionado, tinha suas raízes mais profundas na teologia derivada do movimento reformista europeu, mais especificamente na linha teórica traçada por Calvino em Genebra. E essa forma de organização encontrou o ambiente mais favorável para o seu desenvolvimento na Nova Inglaterra, momento no qual os colonos encontraram-se na favorável posição de criar uma sociedade sem as amarras do sistema social vigente na Inglaterra (que, como visto, acompanhou o processo colonizador no continente americano à distância, sem grande envolvimento direto em um primeiro momento). Neste sentido:

Em sua forma original, a ideia federal era teopolítica, definindo o relacionamento entre Deus e o homem como aquele em que ambos

¹⁵⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “What impressed Adams most was that the New England Puritans had created a comprehensive system of ordered liberty and orderly pluralism within Church, state, and society. The centerpiece of their system was the idea of covenant, which they used in both theological and sociological terms. For the Puritans, the idea of covenant described not only the relationships between persons and God but also the multiple relationships among persons in Church, state, and civil society. These divine and temporal covenants, in turn, defined each person’s religious and civil rights and duties within these various relationships”. (Witte, 2006, p. 143)

estavam ligados por uma aliança em uma parceria projetada para torná-los conjuntamente responsáveis pelo bem-estar do mundo. Primeiramente formulada na teoria da aliança da Bíblia hebraica como base para o relacionamento de Deus com Israel, essa concepção de federalismo foi revivida pelos "teólogos federais" centrados na Bíblia da Reforma Protestante dos séculos XVI e XVII, que cunharam o termo "federal" - derivado do latim *foedus* (aliança) - para descrever o sistema de alianças sagradas e duradouras entre Deus e a humanidade que estavam na base de sua visão de mundo. Essa aliança era um dispositivo libertador como um meio de vincular as pessoas aos mandamentos de Deus. Ao restringir Seus poderes onipotentes sob os termos da aliança, Deus concedeu aos humanos uma medida significativa de liberdade (de onde os puritanos desenvolveram o conceito de "liberdade federal"). A ideia federal foi secularizada no final dos séculos XVII e XVIII. O desenvolvimento das teorias contratuais de Thomas Hobbes, John Locke e outros deu o primeiro passo nessa direção. Mas coube a Montesquieu e Madison transformar a ideia federal em um princípio e técnica política totalmente secular¹⁵⁸. (Elazar, 1991a, p. 115)

Não se pode subestimar a capacidade de influência que tal sistema tem sobre todo o movimento constitucionalista estadunidense, como notou o professor Filippo Sabetti (1993, p. 14):

Primeiro, <covenant> expressou o desejo de muitos colonos de alcançar a união com liberdade e diversidade, ou seja, criar entidades governamentais eficazes e, ao mesmo tempo, permitir que os membros do colégio eleitoral expressassem desejos independentes. John Winthrop, o primeiro governador de Massachusetts, chamou essa liberdade comunitária de <uma liberdade federal>. Em nome do <covenant> não apenas casamentos foram formados, mas também congregações, cidades, estados e, às vezes, até relações amistosas com os índios. Em segundo lugar, a teoria do <covenant> levou a princípios federalistas tanto no nível religioso quanto no político. Muitas congregações pertencentes a diferentes igrejas se uniram voluntariamente para formar corpos denominacionais maiores. Da mesma forma, as cidades frequentemente se fundiam em entidades maiores. O estado de Rhode Island, por exemplo, começou como uma

¹⁵⁸ Tradução original do texto original em inglês: "In its original form, the federal idea was theopolitical, defining the relationship between God and man as one in which both were linked by covenant in a partnership designed to make them jointly responsible for the world's welfare. First formulated in the covenant theory of the Hebrew Bible as the basis for God's relationship with Israel, this conception of federalism was revived by the Bible-centered 'federal theologians' of the sixteenth – and seventeenth-century Protestant Reformation, who coined the term 'federal' – derived from the Latin *foedus* (covenant) – to describe the system of holy and enduring covenants between God and humanity which lay at the foundation of their world-view. This covenant was a much a liberating device as a means of binding people to God's commandments. By restricting His otherwise omnipotent powers under the terms of the covenant, God granted humans a significant measure of freedom (from whence the Puritans developed the concept of 'federal liberty'). The federal idea was secularized in the late seventeenth and eighteenth centuries. The development of the compact theories of Thomas Hobbes, John Locke, and others make the first step in that direction. But it remained for Montesquieu and Madison to transform the federal idea into a fully secular political principle and technique".

federação de cidades. Terceiro, a elaboração de <covenants> tornou-se uma experiência prática que contribuiu para o hábito americano de elaboração de constituições. Os colonos americanos já estavam se engajando e se unindo politicamente antes mesmo das teorias europeias de Hobbes, Locke e Rousseau articularem seus ensinamentos políticos contratuais. Os pactos sociais na América eram reais, não teorias ou mitos elaborados como eram na maior parte da Europa¹⁵⁹.

Como visto, anos antes de as teorias contratualistas serem devidamente sistematizadas, os primeiros colonizadores puritanos já haviam estabelecido uma sociedade livremente constituída a partir de contratos. Donald Lutz (1990, p. 21) anota que, quando foi escrito e assinado o Pacto de Mayflower, os primeiros imigrantes peregrinos criaram uma sociedade (com base em seus valores, crenças, e de acordo com suas interpretações das Escrituras) e, em seguida, criaram um governo para a sociedade que haviam idealizado. Prossegue o autor lembrando que, 17 anos antes de Locke publicar o “Segundo Tratado sobre o Governo” (1689), obra clássica sobre o contratualismo (e amplamente citada como referência para o constitucionalismo estadunidense) que teorizava que a sociedade e o governo seriam estabelecidos com base no consentimento do povo expresso em um contrato, os colonos puritanos já haviam estabelecido uma sociedade seguindo basicamente todos esses parâmetros, tendo estabelecido as bases sociais e, posteriormente, criado um governo, seguindo essencialmente a ideia contratualista que Locke iria teorizar apenas anos depois.

Em uma análise interessante, McLaughlin (1932, p. 29) segue no mesmo sentido:

Encontramos, portanto, um princípio conspícuo do constitucionalismo americano – não podemos dizer “início”, mas podemos dizer manifestando-se e obtendo expressão concreta – nos movimentos e aspirações religiosas do final do século XVI e início do século XVII;

¹⁵⁹ Tradução do texto original em italiano: “Primo, <covenant> esprimeva il desiderio di molti coloni di raggiungere l’unione con libertà e diversità, di creare cioè effettive entità di governo pur permettendo ai membri del collegio elettorale di esprimere desideri indipendenti. John Winthrop, il primo governatore di Massachusetts, definì questa libertà comunitaria <una libertà federale>. In nome del <covenant> si formarono non soltanto matrimoni, ma anche congregazioni, città, stati e, qualche volta, perfino relazioni amichevoli con gli indiani. Secondo, la teoria del <covenant> condusse a principi federativi sia sul piano religioso che su quello politico. Molte congregazioni appartenenti a chiese diversi si unirono volontariamente per formare corpi confessionali più ampi. Allo stesso modo, le città spesso si unirono in entità più vaste. Lo stato di Rhode Island, per esempio, nacque come una federazione di città. Terzo, fare <covenant> divenne un’esperienza pratica che contribuì all’abitudine americana di fare costituzione. I coloni americani stavano già impegnandosi e unendosi politicamente prima ancora che le teorie europee di Hobbes, Locke e Rousseau articolassero i loro insegnamenti politici contrattuali. I patti sociali in America erano reali, non elaborati teorici o miti come lo erano nella maggior parte dell’Europa”.

vimos as teorias de Browne serem aplicadas nos pactos de plantação (início da colonização, n.a.); e, de forma simples, essas teorias foram aplicadas ao Estado civil. Enfatizo a palavra "concreto" porque, como disse, não afirmo que o pacto da Igreja ou a filosofia do Separatismo tenham sido a única fonte de certos princípios essenciais de profundo significado; mas a concretização de certas teorias, a descoberta de expressão objetiva, retira as doutrinas do ar rarefeito da especulação filosófica¹⁶⁰.

McCoy e Baker (1991, p. 88) seguem neste mesmo sentido quando ponderam que:

Embora ignorada pela maioria dos historiadores da Constituição, existe uma tradição de federalismo que permeou toda a era colonial, desenvolveu-se de maneiras distintas, à parte dos pensadores europeus, e formou o pano de fundo da experiência na qual os líderes da Revolução e da nova nação se basearam para moldar as instituições do que se tornariam os Estados Unidos da América. Quando a Revolução pela Independência foi aprovada pelo Congresso Continental em 7 de junho de 1776, determinou-se que uma declaração fosse elaborada e que "um plano de confederação fosse preparado e transmitido às respectivas colônias para consideração e aprovação". Dando continuidade ao padrão federal, os Artigos da Confederação para os Estados Unidos da América foram aprovados pelo Congresso em 15 de novembro de 1777, ratificados por todas as colônias, exceto Maryland, e entraram em vigor em 1º de março de 1781. Durante a Revolução e o período em que o governo foi exercido pelo Congresso Continental e pelos Artigos da Confederação, as colônias que haviam sido governadas por cartas da Coroa redigiram constituições para si mesmas, agora que haviam se tornado estados. Essas novas estruturas de governo também se basearam na experiência do passado e seguiram a longa tradição do federalismo nas colônias, ilustrando, continuando e fortalecendo essa tradição à medida que a nova nação emergia¹⁶¹.

¹⁶⁰ Tradução livre do texto original em inglês: "We have thus found a conspicuous principle of American constitutionalism – we cannot say "beginning", but we can say manifesting itself and obtaining *concrete* expression. – in the religious movements and aspirations of the late sixteenth century and early seventeenth century; we have seen in the plantation covenants the theories of Browne carried out; and in a simple way this theories were made applicable to the civil state. I emphasize the word concrete, because, as I have said, I make no assertion that the church covenant or the philosophy of Separatism was the sole source of certain essential principles of profound significance; but the actual realization of certain theories, the finding of objective expression, takes the doctrines out of the rarefied air of philosophical speculation".

¹⁶¹ Tradução livre do texto original em inglês: "Though ignored by most historians of the Constitution, there is a tradition of federalism that pervaded the entire colonial era, developed in distinctive ways apart from European thinkers, and formed the background of experience upon which the leaders of the Revolution and the new nation relied as they shaped the institutions of what became the United States of America. When the Revolution for Independence was passed by the Continental Congress of June 7, 1776, it directed that a declaration be drawn up and that 'a plan of confederation be prepared and transmitted to the respective Colonies for their consideration and approbation. In continuation of the federal pattern, the Articles of Confederation for the United States of America were passed by Congress

A literatura especializada no tema aponta para um significativo impacto do modelo de organização colonial nos EUA em relação ao modelo constitucional desenvolvido naquele país, sugerindo que, ao contrário de alguns posicionamentos recorrentes, o surgimento do Constitucionalismo federal não ocorreu espontaneamente, nem foi devido apenas às doutrinas contratualistas da ocasião. Tal literatura aponta para o fato de que existe um aspecto ainda pouco explorado, que é o componente religioso presente em tal sistema, decorrente da herança deixada pela aplicação da teologia federal na organização eclesial (e, consequentemente, social) nos primeiros anos. Neste mesmo sentido, resume Fernando Martínez (2003, p. 27-28):

Em outras palavras, a tradição constitucional norte-americana é muito anterior à Constituição federal de 1787, e até mesmo à Declaração de 1776. A busca pelas origens dessa tradição nos leva às Constituições dos Estados, aos documentos coloniais de fundação (*Charters*) e aos textos anteriores nos quais esses documentos se baseavam — os pactos políticos escritos pelos colonos ingleses na América do Norte (*Compacts*), como os *Fundamental Orders of Connecticut* ou o *Pilgrim Code of Law* — e, ainda além, às proto-Constituições como o *Mayflower Compact*. Por fim, os *Compacts* nos remetem aos pactos ou alianças eclesiais escritos pelas seitas radicais protestantes (puritanas) no final do século XVI e início do século XVII (*Covenants*), cuja inspiração é a teologia judaica da aliança (*Covenant*) do Antigo Testamento. Em outras palavras, a fundação do constitucionalismo norte-americano recebeu sua estrutura e conteúdo, em grande medida, da tradição judaico-cristã, tal como foi reinterpretada pelas seitas dissidentes protestantes que, oriundas da Europa, se estabeleceram na América do Norte britânica. A teologia da aliança ou federal (isto é, da aliança ou do pacto) oferece uma chave de leitura para compreender o constitucionalismo norte-americano¹⁶².

on November 15, 1777, were ratified by all the colonies except Maryland, and became effective on March 1, 1781. During the Revolution and the time when the government was carried out under the Continental Congress and the Articles of Confederation, the colonies that had been governed by charters from the Crown wrote constitutions for themselves, now that they had become states. These new frames of government built also on the experience of the past and followed the long tradition of federalism in the colonies, and thus illustrated, continued, and strengthened that tradition as the new nation emerged”.

¹⁶² Tradução livre do texto original em espanhol: “En otras palabras, la tradición constitucional norteamericana es muy anterior a la Constitución federal de 1787, e incluso a la Declaración de 1776. La búsqueda de los orígenes de esta tradición nos conduce a las Constituciones de los Estados, a los documentos coloniales de fundación (*charters*) y a los textos anteriores sobre los que éstos se basaban, los pactos políticos escritos por los colonos ingleses en Norteamérica (*Compacts*), como las *Fundamental Orders of Connecticut* o el *Pilgrim Code of Law*, e incluso, más allá, a las proto-Constituciones como el *Mayflower Compact*. Por último, los *Compacts* nos remiten a los pactos o alianzas eclesiales escritos de las sectas radicales protestantes (puritanas) a finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII (*Covenants*), cuya inspiración es la teología judía de la alianza (*Covenant*) del Antigo Testamento. En otras palabras, la fundación del constitucionalismo norteamericano ha recibido

Por sua vez, Riemer (1980) traz um importante comparativo entre o *covenant* bíblico e o constitucionalismo. O autor inicia (Riemer, 1980, p. 138) destacando que, nos EUA, a declaração de independência já trazia elementos típicos do *covenant*, como a invocação de Deus e dos direitos inalienáveis que decorreriam de tal aliança. Em análise comparativa entre o *covenant* bíblico e a Constituição, anota Riemer (1980, p. 139) que o *covenant* não envolve uma obrigação coercitiva, mas uma escolha não baseada na coerção. De maneira similar, a Constituição seria construída com o acordo e consenso entre os Estados envolvidos. O *covenant* estabeleceria um povo, uma comunidade, no caso do *covenant*, uma comunidade baseada na religiosidade e valores comuns, no caso da Constituição dos EUA, a comunidade seria evocada com base em um passado comum e em uma experiência na “liberdade republicana”. O senso de obrigação é igualmente observável em ambos os casos, no *covenant*, uma vez aderindo à aliança, as partes obrigam-se a cumprir os mandamentos divinos e, na Constituição, os Estados igualmente obrigam-se a cumprir as regras dentro dos limites de poderes estabelecidos para cada uma das partes.

Seguindo nesta linha comparativa, Riemer (1980, p. 140) aponta que o *covenant* demanda exercício do poder de forma legítima e dentro de limites pré-estabelecidos, sendo que o mesmo raciocínio é válido para Constituição, que exige legitimidade no exercício do poder, regras e devidos processos para o exercício do poder. Enquanto o *covenant* impõe limites às pessoas que aderiram à aliança, para que elas não sejam tentadas às suas “inclinações naturais” ao mau, também a Constituição impõe uma série de limites (inclusive federais), para que a liderança não se degenere em tirania.

Em termos de democracia, pondera Riemer (1980, p. 140-141) que, em ambos os casos (*covenant* e Constituição), parte-se da premissa de que deve haver uma escolha livre por parte dos indivíduos, que ficariam, a partir de então, sob a liderança de uma “autoridade sábia”. Neste ponto, Riemer recorda que os *founding fathers* já apontavam para esse entendimento. Naturalmente, o termo democrático deve ser visto com grandes ressalvas, eis que o *covenant* antigo de Israel se referia

su estructura y contenido, en gran medida, de la tradición judeo-cristiana tal y como fue reinterpretada por las sectas desidentes protestantes que, procedentes de Europa, se establecieron en la norteamérica británica. La teología del Covenant o federal (es decir, de la alianza o del pacto) proporciona una clave de lectura para comprender el constitucionalismo norteamericano”.

apenas a um pequeno “povo escolhido” e a constituição dos EUA por sua vez, levou muito anos para atingir padrões mínimos, como o da igualdade racial, por exemplo.

Em termos de universalidade também se percebem intersecções entre a Constituição e o *covenant*, eis que o *covenant*, ainda que originalmente envolvesse apenas o povo de Israel, foi pensado para toda a humanidade, especialmente após a aliança do novo testamento. A Constituição, por sua vez, ainda que criada para um povo específico, foi pensada, pelos fundadores, com base em conceitos por eles tidos como universais, que serviriam como “luz para os demais países” (Riemer, 1980 p. 141). Tanto o *covenant* quanto a Constituição preveem laços de “amor e adoração”. Naturalmente, isso se ressalta de maneira muito mais evidente no *covenant*, porém, o constitucionalismo também prevê algumas demonstrações nesse sentido, especialmente nos laços de patriotismo, nos juramentos, e na demonstração de responsabilidade em relação aos demais conacionais (Riemer, 1980, p.141-142).

Tanto o *covenant* quanto a Constituição reconhecem a existência de graves conflitos na sociedade. “Se os homens fossem anjos, nenhum governo seria necessário”, dizia Madison (Riemer, 1980, p. 142). No *covenant*, os indivíduos procurariam superar as suas inclinações mais perversas em busca de uma acomodação pacífica, algo que o constitucionalismo também buscaria (Riemer, 1980 p.142).

Por fim, menciona-se que as tensões que existem na aliança (*covenant*) entre Deus e os Homens, tensões essas decorrentes da “tendência pecadora do homem ante a perfectibilidade de Deus” faz-se sentir também na tensão que existe entre os altos padrões constitucionais e as atitudes egoístas da vida comum (Riemer, 1980 p.143). Em suma, não são poucas as similitudes que se observam entre o conceito de *covenant* (organização social através da aliança) e o conceito de Constituição.

Enfim, desde o começo da ocupação do território norte americano pelo colonizador inglês, a tradição da organização do *covenant* encontra-se presente, tendo sido introduzida pelos imigrantes puritanos. O *covenant* escrito ainda a bordo do *Mayflower*, em novembro de 160, como anota Elazar (2020, p. 18), permanece como o documento pioneiro na tradição constitucionalista dos EUA:

Nós, cujos nomes estão abaixo assinados, leais súditos de nosso temido Soberano Senhor Rei Jaime, pela Graça de Deus, Rei da Grã-Bretanha, França e Irlanda, Defensor da Fé, etc.

Tendo nos empenhado, para a Glória de Deus e o avanço da Fé Cristã e para a Honra de nosso Rei e País, em uma viagem para estabelecer a Primeira Colônia nas partes do Norte da Virgínia, pelo presente documento, solenemente e mutuamente, na presença de Deus e uns dos outros, fazemos um Pacto e nos unimos em um Corpo Político Civil, para uma melhor organização, preservação e promoção dos fins acima mencionados; e, em virtude deste, para elaborar, constituir e criar as Leis, Ordenanças, Atos, Constituições e Cargos justos e iguais, de tempos em tempos, que sejam considerados mais apropriados e convenientes para o bem geral da Colônia, para a qual prometemos total submissão e obediência. Em testemunho do que, abaixo assinamos nossos nomes em Cabo Cod, no dia 11 de novembro, no ano de reinado de nosso Soberano Senhor Rei Jaime, da Inglaterra, França e Irlanda, o décimo oitavo, e da Escócia, o quinquagésimo quarto. Ano do Senhor 1620¹⁶³.

Nota-se que a estrutura do *covenant* segue as linhas já acima descritas: no texto, Deus é parte (ou, ao menos, testemunha) e, a intenção dos colonizadores era a de criar um documento que lhes permitisse a elaboração de uma estrutura organizacional que melhor conviesse à nova situação na qual eles se encontrariam. São pessoas que se colocam em igual situação e, sob a “proteção de Deus”, iniciam o processo de criação legislativa que daria início à tradição constitucionalista dos EUA. Ao invés de leis impostas verticalmente, a busca pelo consenso (até certa medida). E, como já destacado, não deixa de ser notável que as colônias inglesas na América do Norte já partiam de uma organização contratual (a partir do *covenant*) décadas antes de surgirem as principais teorias contratualistas, como de Hobbes e Locke (Elazar, 2020, p. 19). Esse modelo partindo do *covenant*, como anota Elazar (2020, p. 24) iria se estender para praticamente todas as colônias da Nova Inglaterra, sendo que, conseqüentemente, a forma de organização constitucional estadunidense é em grande medida derivada desse modelo do *covenant*.

Donald Lutz (1990, p. 19) comenta que a bordo do *Mayflower* não havia juristas, mas havia diversos ministros religiosos que estavam familiarizados com a

¹⁶³ Tradução livre do texto original em inglês: “We whose names are underwritten, the loyal subjects of our dread Sovereign Lord King James, by the Grace of God of Great Britain, France and Ireland, King, Defender of the Faith, etc. Having undertaken, for the Glory of God and advancement of the Christian Faith and Honor of our King and Country, a Voyage to plant the First Colony in the Northern Parts of Virginia, do by these presents solemnly and mutually in the presence of God and one of another, Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic, for our better ordering and preservation and furtherance of the ends aforesaid; and by virtue hereof to enact, constitute and frame such just and equal Laws, Ordinances, Acts, Constitutions and Offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the general good of the Colony, unto which we promise all due submission and obedience. In witness whereof we have hereunder subscribed our names at Cape Cod, the 11th of November, in the year of the reign of our Sovereign Lord King James, of England, France and Ireland the eighteenth, and of Scotland the fifty-fourth. Anno Domini 1620”.

ideia do *covenant* e com a linguagem deste tipo de documento. Conforme anota Lutz (1990, p. 19): “Eles literalmente adotaram a forma e a linguagem do *covenant* da igreja e substituíram ‘corpo político civil’ por ‘igreja’. Ao ler o Pacto do *Mayflower*, substitua ‘igreja’ e o documento se transforma mais uma vez em um pacto da igreja”¹⁶⁴.

Lutz prossegue explicando que a ideia de federalismo como um princípio de governo esteve presente desde o início da ocupação dos territórios da América do Norte:

É evidente que o federalismo como princípio de governo esteve presente desde o início do governo nos Estados Unidos. O Pacto do Mayflower foi um pacto e, portanto, um documento federal. A ideia de federalismo evoluiria posteriormente para a noção de união de comunidades em vez de indivíduos, mas, em ambos os casos, federalismo significa a mesma coisa – a criação de uma entidade nova e maior a partir de muitas entidades menores, de forma que, simultaneamente, torna a entidade maior indivisível, mas preserva a liberdade das unidades menores. No caso do Pacto do Mayflower, a entidade maior era o “corpo político civil”. As unidades menores eram os indivíduos que assinavam o pacto. Esses indivíduos não apenas criaram o governo por meio de seu próprio consentimento; eles continuaram a administrá-lo consentindo com seus oficiais (líderes), leis e constituições¹⁶⁵. (Lutz, 1990, p. 19)

A ideia de uma organização acordada entre as partes, ao invés de imposta, realiza-se em uma sociedade na qual, em certa medida, o lugar do indivíduo na comunidade se constrói a partir desses acordos e pactos, e não necessariamente pela posição conquistada pelo nascimento (pela hierarquia, ascendência). Nesta sociedade, as pessoas assumem algumas obrigações e, em troca, recebem certas liberdades (Elazar, 2020, p. 22). Essa estrutura mina a organização hierárquica oriunda da idade média.

¹⁶⁴ Tradução livre do texto original em inglês: ““They literally took the form and language of the church covenant and substituted ‘civil body politick’ for ‘church’. In reading the Mayflower Compact, substitute ‘church’ and the document turns once more into a church covenant”.

¹⁶⁵ Tradução livre do texto original em inglês: “It is clear that federalism as a principle of government was present from the very beginning of government in America. The Mayflower Compact was a covenant and therefore a federal document. The idea of federalism would later evolve into the notion of combining *communities* rather than of individuals, but in either case federalism means the same thing – the creation of a new, larger entity out of many smaller ones in a way that simultaneously makes the larger entity indivisible, yet preserves the freedom of the smaller units. In the case of the Mayflower Compact, the larger entity was the ‘civil body politick’. The smaller units were the individuals signing the covenant. These individuals not only created the government through their own consent; they continued to run the government by consenting to their officers (leaders), laws, and constitutions”.

É interessante observar, neste quesito, que o sistema desenvolvido pelos puritanos na Nova Inglaterra representou a utilização da doutrina do *covenant* não apenas no plano metafísico, como ocorria até então, mas de maneira aplicada na organização e na estrutura eclesial e social. Assim observa Stephen Strehle (1988, p. 348-349):

A aplicação mais incomum da doutrina da aliança encontra-se entre os congregacionalistas da Nova Inglaterra, que propuseram, além da aliança (*covenant*) invisível da graça, uma aliança (*covenant*) visível da igreja. Essa visão da aliança resultou em alguns artifícios teológicos bastante incomuns, visto que a participação nessas alianças nem sempre coincidia na prática. No entanto, tais problemas são, na verdade, indicativos do Calvinismo em geral, sendo uma mistura eclética de sistemas às vezes conflitantes¹⁶⁶.

A base contratual do *covenant* encontra-se não apenas, como já dito alhures, nas cláusulas jurídicas, mas no simbolismo religioso do instituto, que era encarado mais como um casamento do que como um contrato. A ideia de mútuas obrigações adquiridas sob o testemunho de Deus, de fato, indica o forte aspecto religioso sob o qual se constituíam essas sociedades. Nesta linha, conforme anotam MaCoy e Baker (1991, p. 12):

A especialização acadêmica separou o federalismo do *covenantal*. O pensamento político se apropriou do federalismo como aplicável a certos padrões políticos do mundo moderno. Os estudos bíblicos e a teologia mantiveram a palavra "pacto", entendendo-a como um conceito proeminente na Bíblia e um tópico na doutrina cristã da Reforma e pós-Reforma. O que foi esquecido à medida que as disciplinas acadêmicas tendiam a se isolar umas das outras é que a terminologia federal é usada por escritores teológicos e políticos, assim como a linguagem de aliança, pacto e contrato. Nos séculos XVI, XVII e XVIII, a era em que as instituições do mundo moderno estavam tomando forma, os teólogos federais lidaram com questões políticas e eclesiásticas, e os filósofos políticos preocupados com pactos sociais também lidaram com questões religiosas. Heinrich Bullinger e Samuel Rutherford¹⁶⁷ foram principalmente líderes

¹⁶⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "The most unusual application of the doctrine of covenant is to be found among the New England congregationalists, who proposed alongside the invisible covenant of grace a visible church covenant. This view of covenant resulted in some rather unusual theological contrivances, since the membership of those covenants did not always coincide in practice. However, such problems are really indicative of Calvinism in general, being an eclectic mélange of sometimes conflicting systems".

¹⁶⁷ Sobre o pensamento de Rutherford, pertinente o que anotam Raath e Freitas (2016, p. 8-9): "The Zürich idea of the *Respublica Christiana* and the structuring of the ecclesiastical and political offices in the Christian republic were of major importance for the Zürich Reformer Heinrich Bullinger. Peter Martyr Vermigli found the ideal of the Christian republic to be an appealing notion and postulated the double

religiosos, mas não hesitaram em explicitar as implicações políticas de seu federalismo teológico. Por outro lado, pensadores políticos como Johannes Althusius e Thomas Hobbes concentraram-se na ordem política, mas incluíram muito do que hoje seria considerado domínio da teologia. Todos os quatro estão profundamente imersos na tradição *covenantal* ou federal¹⁶⁸.

Conforme visto no texto acima que, de certa forma, reitera outras passagens da presente pesquisa, o federalismo entendido em seu conceito secular foi “moldado” em uma época na qual muitos dos seus pensadores e filósofos tratavam de questões políticas e religiosas de modo conjunto, sem uma separação compactada como normalmente ocorre nos tempos contemporâneos. Dessa forma, como já visto, a organização eclesial (inclusive na Nova Inglaterra) utilizava o termo “federal” para se referir às organizações de suas igrejas, ao passo que, algum tempo depois, o termo “federal” passou a ser utilizado para definir uma organização política de Estado.

Entende-se, por passagens como essa mencionada, a ligação umbilical entre a tradição bíblica do *covenant* e a tradição política do conceito “federal”. Como mencionado anteriormente neste trabalho, uma das preocupações dos imigrantes puritanos na Nova Inglaterra era a construção de uma organização federal para suas igrejas. Eles utilizavam tal conceito perpassando as noções de *covenant* e organização eclesial em alianças, como já visto. O conceito passou a ter conotação

covenant scheme as the basis for structuring the ideal Christian state. Rutherford utilised the insights of both Bullinger and Vermigli in structuring the ideal form of government in the Christian state. Bullinger's views on the duty of the Christian magistrate to maintain and protect the true religion found application in Rutherford's theological works on church government and the relationship between church and state. Vermigli's theologico-political theory of a double covenant, on which true Biblical government is founded, found useful applications in Rutherford's theologico-political work *Lex, Rex*. Although Bullinger's views on the Biblical covenant and its applications to church government may be regarded as pioneering work, Vermigli's development of the idea of the political covenant based on the divine covenant, not only carried the Reformed idea of covenant into the political arena, but proved to be of ongoing importance for structuring the ideal Christian state founded on Biblical principles. In this sense, Rutherford's *Lex, Rex*, (and his theological works on church government) was the culmination of Reformed ideas of enduring importance in post-Renaissance political theory”.

¹⁶⁸ Tradução livre do texto original em inglês: “Academic specialization has separated federal and covenantal. Political thought has appropriated federalism as applicable to certain political patterns of the modern world. Biblical studies and theology have kept the word ‘covenant’, understanding it as a concept prominent in the Bible and a topic in Reformation and post-Reformation Christian doctrine. What has been forgotten as academic disciplines have tended to isolate themselves from one another is that federal terminology is used by theological and political writers, as also is the language of covenant, compact and contract. In the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries, the era when the institutions of the modern world were taking shape, federal theologians dealt with political as well as ecclesiastical issues and political philosophers concerned with societal covenants dealt also with religious issues. Heinrich Bullinger and Samuel Rutherford were primarily religious Leaders but did not hesitate to spell out the political implications of their theological federalism. On the other hand, political thinkers like Johannes Althusius and Thomas Hobbes focused on the political order but included much that now would be regarded as in the domain of theology. All four are deeply immersed in the covenantal or federal tradition”.

também política nos tempos modernos e, como anotam McCoy e Baker (1991, p. 7-8), parece ser o caso de uma certa “amnésia” ou mesmo “miopia” o fato de tantos pesquisadores que se debruçam sobre a formação política dos *founding fathers* simplesmente ignorarem esse grande *background* religioso na formação de suas ideias políticas¹⁶⁹. Sobre a relação entre teologia federal e federalismo, Bradley Cooper (2008, p. 547) anota que:

A relação entre a teologia federal e o federalismo político é tão entrelaçada que estudiosos de ambos os campos “descobriram” a importância de um para o outro em suas respectivas áreas. No entanto, apesar dessa inter-relação — ou talvez justamente por causa dela —, muitas vezes é difícil determinar se o aspecto político da teologia da aliança estava influenciando a prática teológica, ou se era o contrário. Essa dificuldade não é um fenômeno novo. (...) Embora não caiba a este artigo identificar em cada caso a direção específica dessas influências, é necessário demonstrar a presença da teologia federal na América Colonial, seja na prática política, seja na retórica e nos ideais de uma nova nação¹⁷⁰.

Denota-se, também em tais trechos, que o federalismo, entendido em seu sentido político, foi impactado pela teologia federal, que permeou as organizações eclesiais no período colonial e que sempre se fizeram presente no pensamento jurídico e administrativo naquele território. Sob esta ótica, entende-se que o surgimento do federalismo contemporâneo tem ligações com a teologia federal e com a forma de organização federal empreendida quando da colonização dos territórios da América do Norte.

¹⁶⁹ Neste sentido, em obra didática sobre o ensino do federalismo, Gleen Moost anota o seguinte: “As a unique form of political conceptualization and expression, covenanting ideally promotes a particular kind of political culture, unique political institutions, and political behavior – all of which arguably enable or affect federalism’s success. Covenanting’s rich moral and theological tradition encourages reciprocal and relational outcomes that might bolster otherwise fragile federal arrangements (Elazar 1995, 20–21, 35–52). Furthermore, political covenants discourage thinking of political morality as simply obeying ‘the letter of the law’. As something more akin to a political or social world view, the moral obligations of covenants reconcile power and justice and thereby facilitate federal elements such as separation of powers. Covenanting’s strong moral sense may also enable federalism to cohere amidst otherwise factional national, ethnic, racial, linguistic or religious diversity. (...)” (Moots, 2023, p. 6)

¹⁷⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “The relationship between federal theology and political federalism is so intertwined that scholars from either discipline have ‘discovered’ the importance of the other to their own field. However, despite this interrelatedness, or perhaps because of it, it is often difficult to ascertain whether the political aspect of covenantal theology was influencing theological practice, or vice versa. This difficulty is not a new phenomenon. (...) While it is beyond the scope of this paper to pinpoint in which direction these specific influences were moving in every instance, it is necessary to demonstrate the presence of federal theology in Colonial America, be it in political practice or in the rhetoric and ideals of a new nation”.

6.3 DO COVENANT À CONSTITUIÇÃO

Conforme apontam McCoy e Baker (1991, p. 80-81), ao contrário do que o senso comum muitas vezes indica, a Constituição dos EUA não se trata de um documento surgido do trabalho de algumas mentes no período de pouco mais de três meses na Filadelfia de 1787. Ao contrário, trata-se da culminação de um desenvolvimento teológico e político de mais de um século maturado ao longo de toda a experiência colonial naquele território. Conforme prosseguem McCoy e Baker (1991, p. 81), a teologia federal havia permeado grande parte do pensamento reformista na Europa e, especificamente, na Inglaterra do século XVI. Grande parte dos imigrantes puritanos que chegaram ao novo mundo vieram imbuídos destas ideias, de modo que, ainda conforme referidos autores, os exemplos de formas embrionárias de federalismo que, posteriormente, seriam inseridas na Constituição eram inúmeros na experiência colonial.

Como já visto ao longo deste trabalho, os peregrinos puritanos, na viagem para a América do Norte, assinaram o *Mayflower Compact*, que tinha todos os elementos de um *covenant* religioso e era também permeado pelos elementos da teologia federal que havia influenciado definitivamente a teologia reformada na Europa. A partir desta base teológica, conforme observam McCoy e Baker (1991, p. 83), os puritanos se tornavam bastante realistas em seu ponto de vista: entendiam que ninguém poderia existir fora da rede de alianças (*covenants*) que era criada no seio da sociedade, ao mesmo tempo em que enxergavam tais redes de alianças como algo que precisava ser revisitado e renovado constantemente.

Por sua vez, Bradley Cooper (2008, p. 549) aponta que:

Embora o Mayflower Compact tenha sido o primeiro documento político a empregar a forma de aliança eclesiástica, não foi o último. “Tanto os governos locais quanto os coloniais frequentemente derivavam, em forma e substância, de alianças, que, por sua vez, baseavam-se no que hoje conhecemos como ‘teologia federal’.” Com o tempo, esses acordos foram secularizados em constituições de colônias e, mais tarde, de estados, mas ainda conservaram os elementos da aliança. Eventualmente, essas ideias foram incorporadas aos Artigos da Confederação e, depois, à Constituição. Assim, muitos dos princípios e instituições que prezamos — como a liberdade contratual, a educação pública e o direito de portar armas — estão diretamente ligados aos ideais da teologia federal. No entanto,

talvez ainda mais significativo do que reconhecer a teologia federal como fundamento da Constituição, seja reconhecer a influência mais direta que ela exerceu sobre a Declaração de Independência.¹⁷¹

O autor prossegue indicando que, mesmo não sendo possível individualizar o quanto da doutrina calvinista impregnou os *Founding Fathers*, é certo que as digitais da teologia federal estão inseridas na carta política estadunidense e no sistema federalista lá desenvolvido, inclusive na Declaração de Independência (Cooper, 2008, 551).

Winton Solberg (1958, p. 55), ao analisar os precedentes do constitucionalismo dos EUA, ressalta que os estadunidenses seriam, em grande medida, “produtos do calvinismo” e que seria possível traçar uma linha contínua e ininterrupta entre o contratualismo puritano (*covenant*) e o constitucionalismo estadunidense:

No pensamento colonial do século XVII, a lei divina — uma fusão da lei natural com o Antigo e o Novo Testamento — era geralmente considerada a lei fundamental. (O Pacto do Mayflower exemplificava tanto isso quanto a doutrina do pacto ou contrato.) O puritanismo, que exaltava particularmente o componente bíblico, baseava-se em certas passagens das Escrituras para formular uma visão teológica que continha uma concepção basicamente pessimista da natureza humana. Ainda assim, essas ideias estavam carregadas de possibilidades para a democracia. Essa doutrina, chamada de teologia do pacto ou teologia federal, era uma teoria contratual sobre a relação do homem com Deus e sobre a natureza da igreja e do Estado. O homem era considerado um pecador impotente até receber a graça divina; depois disso, tornava-se o material com o qual se edificavam as comunidades sagradas e civis. As igrejas eram “reunidas” quando os “santos” firmavam um pacto entre si e com Deus. Embora apenas os membros da igreja tivessem plenos poderes para nomear seus pastores, uma vez chamados, os ministros recebiam sua autoridade diretamente de Deus. O mesmo se aplicava aos magistrados, que eram essenciais para conter o mal no Estado civil — que surgira em consequência da Queda — e eram eleitos pelo povo (em Massachusetts, apenas por membros da igreja), mas recebiam o poder de Deus. Assim, o “Caminho da Nova Inglaterra” caracterizava-

¹⁷¹ Tradução livre do original em inglês: “While the Mayflower Compact was the first political document to employ the church covenant form, it was not the last. ‘Both town and colony governments were often derived in form and substance from covenants, which in turn were based upon what we now know as ‘federal theology.’ Over time, these agreements were secularized into colony/state constitutions, yet they still retained the elements of covenant. Eventually, these ideas were incorporated into the Articles of Confederation, and later the Constitution. Accordingly, many of our cherished principles and institutions, such as freedom to contract, public education, and the right to bear arms are directly linked to the ideals of federal theology. Yet perhaps even more significant than recognizing federal theology as a foundation for the Constitution, is the recognition of the more direct influence it had upon the Declaration of Independence”.

se por uma aristocracia que falava e uma democracia que silenciava. Mas, assim como Deus era limitado pela lei divina, também a autoridade numa sociedade puritana era limitada pela lei fundamental. Para as colônias da Nova Inglaterra, a Bíblia — e não o direito comum ou estatutário inglês, para desgosto de certos dissidentes — era a constituição escrita na qual se baseavam seus códigos legais. Estes não apenas restringiam o exercício do poder ao estabelecer seus limites, como também ofereciam uma salvaguarda adicional ao incorporar os direitos individuais considerados concedidos por Deus. Além disso, atos contrários à lei fundamental não eram considerados obrigatórios. O indivíduo livre, a associação voluntária e o consentimento eram postulados do puritanismo. Desde cedo, os clérigos da Nova Inglaterra discutiram todos os direitos que seriam posteriormente afirmados na Declaração de Independência, e esses ministros constituem a única linha de continuidade ininterrupta entre a filosofia política do século XVII e a assembleia constituinte de 1787¹⁷².

No momento da Declaração de Independência, Elazar (2020, p. 10) identifica dois grandes grupos na incipiente sociedade estadunidense: um deles diretamente ligados à velha tradição religiosa calvinista e de organização religiosa derivada do *covenant* em sua leitura reformada, e que desejava a criação de uma nação “sob a proteção de Deus”, e outro grupo diretamente derivado do iluminismo, especialmente aquele escocês, que buscavam a criação de uma república na América do Norte. Foi o entendimento destes dois grupos que permitiu a criação de uma base comum para o constitucionalismo estadunidense.

¹⁷² Tradução livre do texto original em inglês: “In seventeenth-century colonial thought divine law, a fusion of the law of nature and the Old and New Testaments, usually stood as fundamental law. (The Mayflower Compact exemplified both this and the doctrine of covenant or contract.) Puritanism, which particularly exalted the Biblical component, drew on certain Scriptural passages for a theological outlook which contained a basically pessimistic conception of human nature. Yet these ideas were nevertheless pregnant with possibilities for democracy. Called the covenant or federal theology, this was a theory of contract regarding man's relations with God and the nature of church and state. Man was deemed an impotent sinner until he received God's grace, and then he became the material out of which sacred and civil communities were built. Churches were 'gathered' when 'saints' covenanted among themselves and with God. Although members alone possessed full power to name their pastors, once called, ministers derived their authority immediately from God. Likewise magistrates, who were essential to curb evil in the civil state which arose as a result of the Fall, received election from the people (in Massachusetts only church members) but power from God. Thus the New England Way featured a speaking aristocracy and a silent democracy. But just as God was limited by divine law, so too was authority in a Puritan society limited by fundamental law. For early New England colonies the Bible rather than English common or statute law—much to the annoyance of certain dissidents—was the written constitution on which they patterned their legal codes. These not only restrained the exercise of power by stating its limits, but provided an additional safeguard by embodying the individual rights which were deemed God-given. Moreover, acts contrary to the fundamental law were not deemed binding. The free individual, voluntary association, and consent were postulates of Puritanism. New England clergymen early discussed all of the rights later asserted in the Declaration of Independence, and ad these ministers form the one unbroken line of descent between the political philosophy of the seventeenth century and the constituent assembly of 1787”.

No ambiente colonial norte americano era possível perceber diferenças entre as colônias e seus objetivos (religiosos, econômicos), assim como era possível identificar certa aversão dos próprios colonos em relação à formação de grandes estados (o que dificultava a criação da União). Conforme anota Katz (1991, p. 41), eram poucos os norte-americanos que acreditavam que um grande país continental pudesse preservar as liberdades individuais e de organização social. Havia claramente a ideia, talvez influenciada por Montesquieu, de que a verdadeira liberdade poderia ser alcançada apenas com pequenas organizações locais e com pequenos estados. De fato, percebe-se, desde os primeiros experimentos de união, que a preocupação em preservar as autonomias e poderes locais era grande.

Ainda no período colonial, os assentamentos da Nova Inglaterra organizavam-se paulatinamente em sistemas embrionários de federalismo (Elazar, 1991a, p. 304):

Como a primeira nova nação moderna, os Estados Unidos estavam, desde o momento de sua fundação, comprometidos com um caminho federal. A Nova Inglaterra foi o berço do federalismo americano, com assentamentos frequentemente organizados com princípios federais através das alianças (*covenants*, n.a.) locais. Connecticut e Rhode Island foram fundadas como federações de cidades, e eles, mais Plymouth e Massachusetts, se uniram na Confederação da Nova Inglaterra uma geração depois. À medida que as colônias americanas começaram a explorar as possibilidades de união no século XVIII, elas se voltaram para o federalismo como meio de alcançá-la¹⁷³.

A Declaração de Independência em conjunto com os Artigos da Confederação criou, pela primeira vez naquele território, a noção de uma organização baseada em um sistema duas de soberania, dividida entre territórios e o poder “central”. Apesar de não ter sido bem-sucedida, a Confederação de fato criou um poder nacional com uma gama de responsabilidades, sendo, o que se poderia definir como uma primeira tentativa de estabelecimento de um sistema federativo após a independência (Katz, 1991, p. 43). Conforme explica Touchard (1961, p. 354), a Declaração de Independência, em grande medida, buscava justificar as colônias americanas perante

¹⁷³ Tradução livre do texto em inglês: “As the first modern new nation, the United States was from the moment of its founding committed to a federal path. New England was the cradle of American federalism with settlement there more often than not organized on federal principles through local founding covenants. Connecticut and Rhode Island were founded as federations of towns, and they, plus Plymouth and Massachusetts, joined together in the New England Confederation a generation later. As the American colonies began to explore the possibilities for union in the eighteenth century, they turned to federalism as the means to achieve it.”

o restante do mundo, estabelecendo aquilo que entendia como Direitos naturais (vida, liberdade, busca da liberdade) e que, na visão do autor, já estaria colocado em Locke.

Na mesma ocasião, conforme pontua Ernst (2020, p. 99), os respectivos estados que compunham a Confederação passaram a redigir as suas respectivas constituições estaduais e, naquele momento, era possível perceber que os fundamentos do *covenant* utilizados nos tempos coloniais ainda se mantinham, porém, de forma secularizada (Ernst, 2020, p. 99-100):

Embora os redatores das novas constituições estaduais tenham adotado muitos dos elementos típicos dos pactos (ou alianças) religiosos, eles optaram deliberadamente por tornar os governos estaduais muito mais seculares, em contraste com as estruturas de governança amplamente teocráticas que predominavam em algumas colônias — notadamente na Colônia da Baía de Massachusetts em seus primeiros anos. Na época da Revolução, a população rejeitava a imposição estatal da religião. Os protestos coloniais contra o domínio britânico se deviam, em parte, ao estabelecimento oficial da Igreja da Inglaterra pelo governo da Grã-Bretanha, que a consolidava como religião em todo o reino e em seus domínios imperiais. A religião floresceu nas colônias, mas muitos se filiavam a ramos protestantes como o presbiterianismo e o metodismo. Desejando que o Estado não interferisse nas crenças religiosas e nas liberdades de fé das pessoas, os estados revogaram a maior parte das leis religiosas anteriormente inscritas em seus códigos. Assim, os fundadores rejeitaram a ideia de que os novos estados deveriam representar uma única religião à qual todos deveriam se submeter, e, em vez disso, abraçaram a acolhida à diversidade de crenças religiosas, práticas e visões de mundo dentro da nova nação¹⁷⁴.

A criação da Confederação, através dos Artigos da Confederação, porém, mostrou-se insuficiente para todos os interesses estratégicos envolvidos e, em pouco tempo, passou-se a defender a criação de um país propriamente, unido, no qual os Estados abdicassem da soberania em prol de um ente maior, a união. Foi naquele

¹⁷⁴ Tradução livre do original em inglês: “Though the drafters of the new state constitutions adopted many of the trappings of covenantal agreements, they deliberately chose to make the state governments much more secular, as opposed to the largely theocratic Governance structures that predominated in some colonies, notably the Massachusetts Bay Colony in its earlier years. At the time of the Revolution, the population rejected state-imposed religion. The colonial protests against British rule were in part due to the establishmentarianism embraced by the government of Great Britain ensconcing the Church of England throughout the realm and its imperial holdings. Religion flourished in the colonies, but many adhered to Protestant offshoots such as Presbyterianism and Methodism. Desiring that the state not infringe upon people’s religious beliefs and religious freedoms, the states repealed most of the religious laws that had previously been written into their statutes. Thus, the founders rejected the notion that the new states should represent one primary religion to which everyone is expected to adhere, but instead embraced welcoming a diversity of religious beliefs, practices, and worldviews within the new nation”.

momento que começaram a circular textos em jornais que viriam a compor uma das obras mais conhecidas das ciências políticas, *O Federalista*.

Seja nos textos que compõem a obra *O Federalista*¹⁷⁵, seja na própria Constituição que viria a ser escrita para os EUA, não se verifica em nenhum momento a perfeita definição ou individualização do que seria o sistema federalista. Ainda não havia terminologia suficiente para essa forma de organização de Estado que se estava adotando (Popelier, 2021, p. 16):

Deve-se ter em mente, no entanto, que os ‘Federalist Papers’ foram escritos para convencer o povo de Nova York a dar seu apoio à nova Constituição, que foi redigida como um compromisso entre confederalistas e unionistas. Hamilton, por exemplo, preferia a abolição dos Estados, e ao apresentar o novo modelo sua preocupação básica não era tanto a organização de um estado ‘federal’, mas sim a organização de um estado ‘livre’. O que surge dos Federalist Papers, então, é uma explicação e uma defesa do que era chamado de forma composta de governo – agora chamada de ‘federal’, mas com termos confusos nos Papers porque não havia terminologia suficiente para essa nova forma de estado. Foi um comentário de autoridade sobre o texto da nova Constituição federal dos EUA: não uma teoria do federalismo, mas a construção de uma forma muito particular de estado. Daí a abordagem institucional. Essas características, apresentadas para um novo estado americano, não foram pretendidas e não podem ser consideradas como propriedades qualificadoras para qualquer sistema federal¹⁷⁶.

Existe grande discussão doutrinal sobre os motivos que levaram os estadunidenses a desejarem superar os Artigos da Confederação em prol de um documento que criasse uma união mais fortalecida, ainda que mantendo as autonomias estaduais.

¹⁷⁵ Um panorama sobre as principais ideias de tais textos pode ser encontrado em: LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. *In*: WEFFORT, Francisco Correa. **Os clássicos da política**. 13. ed., São Paulo: Ática, 2006. v. 1.

¹⁷⁶ Tradução livre do texto em inglês: “It should be kept in mind, though, that the ‘Federalist Papers’ were written to convince the people of New York to give their support to the new Constitution, which was drafted as a compromise between confederalists and unionists. Hamilton, for one, preferred the abolition of the States, and in presenting the new model his basic concern was not so much the organization of a ‘federal’ state but, rather, the organization of a ‘free’ state. What arises from the Federalist Papers, then, is an explanation and a defense of what was called a compound form of government – now called ‘federal’, but with confusing terms in the Papers because there was insufficient terminology for this new form of state. It was an authoritative commentary on the text of the new, federal US Constitution: not a theory of federalism, but the construction of a very particular form of state. Hence the institutional approach. These features, presented for a new American state, were not intended and cannot be considered as qualifying properties for any federal system”.

Conforme resume Riker (2011, p. 193), as explicações para tal fato perpassam desde pontos de vista ideológicos até materialistas. As primeiras explicações seriam no sentido de que a criação da União seria mais adequada para que os EUA pudessem ‘cumprir o seu destino’ (Riker, 2011, p. 193). Outras tentativas de teorização sobre a mudança política, por sua vez, indicaram que tal medida levava em conta questões puramente financeiras: a adoção da Constituição e do modelo mais centralizado em uma União favoreceria aos proprietários e possuidores, ao passado que os menos favorecidos prefeririam o modelo dos Artigos da Confederação. Essa explicação, naturalmente, pode ser facilmente rechaçada pelo seu simplismo, como indica o próprio Riker (2011, p. 193).

Após essas premissas, Riker (2011, p. 194) apresenta o que poderia ser tido como a interpretação militar para o passo seguinte em direção à Constituição e à União:

Do fim da Guerra de 1812 até a fabricação de uma bomba atômica pela União Soviética, a maioria dos americanos se sentia segura da invasão europeia. Durante esse longo período (...), era difícil conceber a situação internacional dos estados americanos na década de 1780, quando a agressão europeia parecia iminente e inevitável (...). Mas nas décadas de 1950 e 1960 é novamente fácil simpatizar com os medos e cálculos dos políticos da era dos Artigos (da Confederação n.a.). Considere a situação internacional objetiva em que eles se encontravam. Os treze estados concluíram em 1783 uma paz muito desconfortável com o poder imperial, desconfortável porque políticos importantes na Grã-Bretanha lamentavam o resultado e esperavam reabrir a guerra, e desconfortável porque parecia provável que alguns dos estados lhes dariam ocasião para fazê-lo. Os britânicos ocuparam fortes no Território do Noroeste, fortes que eles foram obrigados a entregar sob os termos do Tratado de Paris, mas que só entregariam quando os estados pagassem os valores relativos às indenizações contantes do Tratado referente à propriedade Tory apreendida durante a guerra. A ameaça inglesa no Noroeste foi igualada pela ameaça espanhola no Sudoeste, onde Nova Orleans era uma base para expansão potencial nos vales de Ohio e Tennessee. Os Estados não tinham frota para impedir a invasão nem exército para repeli-la. Em tais circunstâncias, políticos sábios raramente podiam estar livres do medo da guerra e, de fato, não estavam. As principais críticas que eles fizeram ao federalismo periférico dos Artigos foi que o sistema como um todo, governo central e constituinte juntos, era inadequado para a guerra e a perspectiva de guerra¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “From the end of the War of 1812 until the manufacture of an atomic bomb by the Soviet Union, most Americans felt safe from European invasion. During that long period (...), it was difficult to conceive of the international situation of the American states in the 1780’s when European aggression seemed both imminent and inevitable. (...) But in the 1950’s and 1960’s it is again easy to sympathize with the fears and calculations of politicians of the era of the Articles.

Verifica-se que ainda é objeto de controvérsia os motivos reais que levaram os estadunidenses a desejarem a criação de uma união em substituição à Confederação. Os artigos federalistas de fato indicam razões diversas que poderiam ser consideradas, vantagens diversas que eles enxergavam em tal intento. E as razões econômicas e militares, de fato encontravam-se no topo.

Seguindo nos textos de *O Federalista*, encontram-se escritos de Madison que explicam, mais detalhadamente, o funcionamento de tal sistema, ainda que sem fazer expressa referência ao termo (não existia terminologia suficiente para tanto, como já mencionado). No texto de número 14 dos textos que compõem a obra *O Federalista*, resta definida a forma como seria organizado o país dentro de um sistema federal:

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que o governo geral não será encarregado de todo o poder de criar e administrar leis. Sua jurisdição está limitada a certos assuntos enumerados, que dizem respeito a todos os membros da república, mas que não podem ser alcançados pelas disposições isoladas de nenhum estado. Os governos subordinados, que podem cuidar de todos os outros assuntos que podem ser tratados separadamente, manterão sua devida autoridade e atividade. Se o plano da convenção tivesse proposto abolir os governos dos estados individuais, seus opositores teriam algum fundamento para sua objeção — embora não fosse difícil demonstrar que, se fossem abolidos, o governo geral seria forçado, por uma questão de autopreservação, a restaurá-los em sua devida jurisdição¹⁷⁸.

Consider the objective international situation they found themselves in. The thirteen states concluded in 1783 a very uneasy peace with the imperial power, uneasy because significant politicians in Britain regretted the outcome and hoped to reopen the war, and uneasy because it appeared likely that some of the states would give them occasion to do so. The British occupied forts in the Northwest Territory, forts which they were obligated to surrender under the terms of the Treaty of Paris but which they were obligated to surrender until the states paid the arrears in the treaty-obligated indemnity for Tory property seized during the war. The English threat in the Northwest was matched by the Spanish threat in the Southwest, where New Orleans was a base for potential expansion into the Ohio and Tennessee valleys. The States had neither fleet to forestall invasion nor army to repel it. In such circumstances wise politicians could seldom be free of the fear of war and in fact they were not. The chief criticisms they made of the peripheralized federalism of the Articles was that the system as a whole, central and constituent governments together, was inadequate for war and the prospect of war”.

¹⁷⁸ Tradução livre do texto original em inglês: “In the first place it is to be remembered, that the general government is not to be charged with the whole power of making and administering laws. Its jurisdiction is limited to certain enumerated objects, which concern all the members of the republic, but which are not to be attained by the separate provisions of any. The subordinate governments which can extend their care to all those other objects, which can be separately provided for, will retain their due authority and activity. Were it proposed by the plan of the convention to abolish the governments of the particular states, its adversaries would have some ground for their objection, though it would not be difficult to shew that if they were abolished, the general government would be compelled by the principle of self-preservation, to reinstate them in their proper jurisdiction”

O trecho acima é o que melhor descreve a forma como se organizaria o sistema federalista dentro do constitucionalismo estadunidense. Com efeito, nota-se a criação do federalismo a partir de Estados independentes que, em grande medida, manteriam a sua autonomia, delegando a União (ao governo central) apenas alguns específicos poderes, com a finalidade de criar uma união mais forte do que a confederação foi capaz de criar, pelos motivos já expostos ao longo desta pesquisa.

Em sua obra clássica, *Democracia na América*, Alexis de Tocqueville descreve também a relação dos Estados com a União. Ele aponta (Tocqueville, 1835) que os Estados que, até o referido ponto da obra, vinham sendo tratados com entidades independentes, na realidade, deveriam se submeter a uma autoridade maior, em determinados casos. Também por este ângulo observa-se o cenário em que foi adotado o sistema federalista nos EUA. Os Estados eram dotados de enorme autonomia, sendo que apenas determinados assuntos competiriam à União. O poder centralizador da União aumentaria com o passar dos anos, porém, mantendo ainda um grau de autonomia bastante relevante para os Estados.

Tocqueville (1835) prossegue afirmando que o sistema federal observado nos EUA trazia a oportunidade de conjugar a “grandeza” que apenas as nações de certa extensão e população poderiam almejar e, de outro, manteria a possibilidade de “felicidade” que apenas os pequenos estados poderiam proporcionar às respectivas populações. Segundo o autor, haveria algumas complicações neste sistema, principalmente por envolver confronto de soberanias (na realidade, no sistema federal a soberania permanece com a União, ao passo que os respectivos estados desfrutam de autonomia, dentro das delimitações constitucionais). De todo modo, ainda segundo o referido autor, as competências da União seriam perfeitamente delimitadas e pré-estabelecidas, ao passo que as competências dos Estados seriam altamente complexas, pois envolveriam todo o restante dos assuntos.

O que se verifica, com efeito, é que coube a Madison a tarefa de dar concretude prática e política para a ideia já secularizada de organização social por pactos (ou contratos, na tradição contratualista dos pensadores já mencionados). Ele, com efeito, desenvolveu a lógica de um sistema que seria adotado na Constituição dos EUA. Ainda na questão terminológica, mesmo que não se observe, na referida constituição, qualquer menção expressa ao sistema federalista, é possível observar que o princípio federalista informa todos os artigos, eis que toda a Constituição é

escrita de modo a delimitar os poderes de cada ente, especialmente os da União, preservando os poderes locais (dos Estados).

Com já delimitado anteriormente neste trabalho, o termo federalismo perpassou diversas mudanças significativas ao longo da história, mas em todas elas observa-se algo em comum: desde o conceito teológico, até o conceito político completamente secularizado, o federalismo tem em sua base um conceito de pactos e alianças. De mais a mais, não parece coincidência que praticamente todos os *founding fathers* dos EUA trabalhassem e raciocinassem a partir de uma base calvinista bastante sólida (Dafferns, 1991, p. 68). Ainda neste sentido, a pesquisa desenvolvida por Holmes (2006) indica que praticamente todos os *founding fathers* eram oriundos de famílias educadas na tradição calvinista estadunidense.

De maneira muito direta e resumida, Elazar apresenta da seguinte forma o conceito bíblico de federalismo (Elazar, 1991b, p. xv):

Os princípios federais dizem respeito à combinação de autogoverno e governo compartilhado. No sentido mais amplo, o federalismo envolve a ligação de indivíduos, grupos e políticas em união duradoura, mas limitada, de modo a prover a busca enérgica de fins comuns, mantendo as respectivas integridades de todas as partes.

(...)

Como muitos filósofos, teólogos e teóricos políticos no mundo ocidental notaram, a ideia federal tem suas raízes na Bíblia. De fato, o primeiro uso do termo foi para fins teológicos, para definir a parceria entre o homem e Deus descrita na Bíblia que, por sua vez, deu forma à ideia de um relacionamento de aliança (ou federal) entre indivíduos levando à formação de um corpo político, e entre corpos políticos levando à criação de políticas compostas. As aplicações políticas do uso teológico deram origem à transformação do termo “federal” em um conceito explicitamente político.

O termo “federal” é derivado do latim *foedus* que, como o termo hebraico *brit*, significa aliança. Em essência, um arranjo federal é um de parceria, estabelecido e regulado por um pacto, cujos relacionamentos internos refletem o tipo especial de compartilhamento que deve prevalecer entre os parceiros, ou seja, um que reconheça a integridade de cada parceiro e busque promover um tipo especial de unidade entre eles. Significativamente, *shalom*, o termo hebraico para paz, é um cognato de *brit*, tendo a ver com a criação da totalidade do pacto que é a verdadeira paz¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Tradução livre do texto original em inglês: “Federal principles are concerned with the combination of self-rule and shared rule. In the broadest sense, federalism involves the linkage of individuals, groups and polities in lasting but limited union, in such a way as to provide for the energetic pursuit of common ends while maintaining the respective integrities of all parties. (...) As many philosophers, theologians, and political theorists in the Western world have noted, the federal idea has its roots in the Bible. Indeed, the first usage of the term was for theological purposes, to define the partnership between man and God described in the Bible which, in turn, gave form to the idea of a covenantal (or federal) relationship between individuals leading to the formation of a body politic, and between bodies politic leading to the

Ainda neste sentido, o federalismo estaria fortemente ligado à ideia de “liberdade federal”, que seria, em certa medida, o contraposto da ideia de “liberdade natural”. Na liberdade federal, o indivíduo renunciaria a parte da sua própria liberdade em prol do acordo (do *covenant*) que formaria a sua própria comunidade. E, dentro deste arranjo, teria as próprias liberdades concomitantemente as obrigações voluntariamente adquiridas.

Durante os debates constitucionalistas estadunidenses, mais especificamente nas assembleias no Estado da Pensilvânia para a ratificação da Constituição, James Wilson, considerado um *founding father* dos EUA, assim se pronunciou, traduzindo para aquele momento a ideia de liberdade federal:

Observamos que o governo civil é necessário para a perfeição da sociedade. Agora observamos que a liberdade civil é necessária para a perfeição do governo civil. A liberdade civil é a própria liberdade natural, apenas despojada daquela parte que, ao ser colocada no governo, produz mais bem-estar e felicidade para a comunidade do que se tivesse permanecido no indivíduo. Daí se segue que a liberdade civil, enquanto renuncia uma parte da liberdade natural, retém o exercício livre e generoso de todas as faculdades humanas, na medida em que seja compatível com o bem-estar público. Ao considerar e desenvolver a natureza e o objetivo do sistema que temos diante de nós, é necessário mencionar outro tipo de liberdade, que até onde sei, ainda não recebeu um nome. Eu a distinguirei pela denominação de "liberdade federal". Quando um único governo é instituído, os indivíduos dos quais ele é composto, lhe entregam uma parte de sua independência natural, que antes desfrutavam como homens. Quando uma república confederada é instituída, as comunidades, das quais ela é composta, entregam-lhe uma parte de sua independência política, que antes desfrutavam como estados. Os princípios que orientaram, no caso anterior, qual parte da liberdade natural do homem deveria ser renunciada e qual parte deveria ser retida, darão direções semelhantes no caso posterior. Os estados devem ceder, ao governo nacional, aquela parte, e somente aquela parte, de sua liberdade política, que, ao ser colocada naquele governo, produzirá maior bem para o todo do que se tivesse permanecido nos vários estados. Enquanto renunciam a essa parte de sua liberdade

creation of compound polities. The political applications of the theological usage gave rise to the transformation of the term “federal” into an explicitly political concept. The term “federal” is derived from the Latin *foedus* which, like the Hebrew term *brit*, means covenant. In essence, a federal arrangement is one of partnership, established and regulated by a covenant, whose internal relationships reflect the special kind of sharing which must prevail among the partners, namely one that both recognizes the integrity of each partner and seeks to foster a special kind of unity among them. Significantly, *shalom*, the Hebrew term for peace, is a cognate of *brit*, having to do with the creation of the covenantal wholeness that is true peace”.

política, os estados retêm o exercício livre e generoso de todas as suas outras faculdades como estados, na medida em que seja compatível com o bem-estar da confederação geral e supervisora.

Uma vez que os estados, assim como os cidadãos, estão representados na Constituição que temos diante de nós, e formam os objetos sobre os quais essa Constituição se propõe a operar, era necessário observar e definir tanto a liberdade federal quanto a liberdade civil.

Essas reflexões gerais foram feitas com o intuito de introduzir, de maneira mais apropriada e vantajosa, uma ilustração prática do objetivo que se propõe a ser alcançado pela recente Convenção¹⁸⁰. (Wilson, 1787)

Nota-se de maneira muito clara, no discurso acima, o processo de secularização do conceito de liberdade federal. No discurso religioso das comunidades puritanas, a liberdade federal estava ligada ao *covenant* com Deus e com os demais homens¹⁸¹. Tratava-se de uma liberdade para agir em conformidade com o que havia sido pactuado (seja com o divino, seja com os demais membros das comunidades). Ou seja, era uma situação na qual o homem abdicava de parte de sua liberdade, para a construção do *covenant* e, consequentemente, do bem maior. Já no

¹⁸⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “We have remarked, that civil government is necessary to the perfection of society. We now remark that civil liberty is necessary to the perfection of civil government. Civil liberty is natural liberty itself, divested only of that part, which, placed in the government, produces more good and happiness to the community than if it had remained in the individual. Hence it follows, that civil liberty, while it resigns a part of natural liberty, retains the free and generous exercise of all the human faculties, so far as it is compatible with the public welfare. In considering and developing the nature and end of the system before us, it is necessary to mention another kind of liberty, which has not yet, as far as I know, received a name. I shall distinguish it by the appellation of “federal liberty.” When a single government is instituted, the individuals, of which it is composed, surrender to it a part of their natural independence, which they before enjoyed as men. When a confederate republic is instituted, the communities, of which it is composed, surrender to it a part of their political independence, which they before enjoyed as states. The principles, which directed, in the former case, what part of the natural liberty of the man ought to be given up and what part ought to be retained, will give similar directions in the latter case. The states should resign, to the national government, that part, and that part only, of their political liberty, which placed in that government will produce more good to the whole than if it had remained in the several states. While they resign this part of their political liberty, they retain the free and generous exercise of all their other faculties as states, so far as it is compatible with the welfare of the general and superintending confederacy. Since states as well as citizens are represented in the Constitution before us, and form the objects on which that Constitution is proposed to operate, it was necessary to notice and define federal as well as civil liberty. These general reflections have been made in order to introduce, with more propriety and advantage, a practical illustration of the end proposed to be accomplished by the late Convention”.

¹⁸¹ Apesar de o sistema baseado no *covenant* ser bastante vinculado à experiência puritana na América do Norte, é importante registrar que outros grupos também formaram organizações com base neste instituto: “Although the New England Puritans remained the most eloquent articulators of the covenant idea, they were not the only ones to bring it to America. The Scotch-Irish of the mountains and piedmont from Pennsylvania to Georgia; the Dutch of New York; the Scottish Presbyterians; and to a lesser extent, the Quakers and German Sectarians of Pennsylvania and the Middle States; and the Huguenots of South Carolina were all nurtured in churches constructed on the covenant principle. The first ministers of the Gospel in Virginia – the colony usually cited as the antithesis of New England – were also Puritans. Indeed, the tradition became so widespread that by 1776 over half of the new nation’s church congregations were based on covenant principles”. (Elazar, 2020, p. 29)

discurso político secularizado, o conceito de liberdade federal decorre da cessão de parte de liberdades civis em favor de um governo, para a construção de um bem maior, remanescendo, porém, todas as outras liberdades não abdicadas.

Nesta linha, os pesquisadores anotam que a ideia do federalismo, tanto em suas conexões políticas, quanto religiosas, não se trata somente de uma forma de organização de estado, mas de um princípio que informa todos os demais princípios (Elazar, 2020, p. 29-30), no sentido de que a liberdade do indivíduo deve ser preservada, cabendo a ele, dentro do sistema de pactos construído, transferir parte desta liberdade para o Estado. Esse princípio, como dito, informa todos os demais que regem o constitucionalismo estadunidense.

Estabelecidas tais premissas, pode-se verificar que o sistema constitucional federalista dos EUA evoluiu dos primeiros pactos (*covenants*) até os instrumentos políticos contemporâneos secularizados. Dentre os pesquisadores que abordaram o tema, Donald Lutz (1998, p. XX) destacava que a organização governamental local no período colonial Americano foi a “semente” do constitucionalismo estadunidense, apesar de tal fato corriqueiramente ser ignorado nos estados de ciências políticas. Ainda segundo Lutz (1998, p. XXI) é possível identificar duas “tradições constitucionais” em paralelo na história estadunidense, sendo a primeira derivada das normativas oriundas da Inglaterra para as colônias, e, a segunda, desenvolvida na própria colônia, pelos imigrantes. Ainda conforme o mencionado autor, os imigrantes puritanos, que buscavam a necessária liberdade religiosa para construir a sua sociedade eclesial, encontraram-se distantes da Inglaterra, ao passo que era necessário (e possível) escrever as próprias leis. E assim eles o fizeram, criando as regras de vida em comum, principalmente do ponto de vista da organização religiosa, que era o ponto central de preocupação. Conforme o mesmo autor, seria um trajeto não muito longo o salto destes documentos coloniais de organização social para o constitucionalismo propriamente dito.

Julia Ernst (2020, p. 106-107), ao analisar o referido momento histórico dos EUA, consignou que os constitucionalistas não tinham parâmetros na Europa que eles pudessem utilizar como base para criação de um Estado nacional de considerável extensão territorial (ainda que muito menor do que atualmente se conhece como EUA) e de base democrática (ainda que a ideia de democracia fosse limitada naquele momento histórico) e, por conta disso, os constitucionalistas buscaram

fundamentação, dentre outros, na experiência colonial e nos *covenants* desenvolvidos naquele período (Ernst, 2020, p. 112):

O Pacto do Mayflower é reconhecido como um precursor significativo da Constituição dos Estados Unidos. Sob esse pacto, firmado 167 anos antes, os colonos concordaram em “nos unirmos e nos associarmos em um Corpo Político Civil, para nossa melhor organização e preservação”. De forma semelhante, ao criar a nova Constituição, os redatores reuniram os membros dos diversos estados em uma única nação, numa tentativa de criar um novo *ethos* nacional. Seu objetivo era promover um novo patriotismo e lealdade ao singular “Estados Unidos” (os Estados Unidos é...), em vez da união de estados independentes que se haviam associado para fins limitados sob o nome plural de “Estados Unidos” (os Estados Unidos são...). Além disso, os redatores da Constituição estavam cumprindo a visão dos Peregrinos, que haviam acordado em “promulgar, constituir e elaborar Leis, Portarias, Atos, Constituições e Cargos justos e equitativos, de tempos em tempos, conforme fossem considerados mais apropriados e convenientes para o bem geral da Colônia”. Durante o período revolucionário, os colonos consideraram “apropriado e conveniente” criar uma nova constituição, estabelecer novos cargos e, posteriormente, promulgar novas leis federais “para o bem geral” do novo país independente em formação. Adicionalmente, os “Santos” e os “Estranhos”, ao assinarem o Pacto do Mayflower, prometeram “toda a devida submissão e obediência” às “leis, portarias, atos, constituições e cargos” justos e equitativos — assim como a nova Constituição dos EUA incorporou em sua estrutura o princípio do consentimento dos governados¹⁸².

A revisão da literatura especializada reiteradamente aponta para a organização colonial estadunidense como precursora do constitucionalismo e da organização federal por lá desenvolvida¹⁸³. Donald Lutz, um dos mais proeminentes

¹⁸² Tradução livre do texto original em inglês: “The Mayflower Compact has been recognized as a significant precursor to the U.S. Constitution. Under the Mayflower Compact 167 years earlier, the colonists had agreed to ‘Covenant and Combine ourselves together into a Civil Body Politic, for our better ordering and preservation.’ Similarly, in creating the new Constitution, the framers brought together into one nation the members of the disparate states in an attempt to create a new national ethos. Their goal was to effectuate a new patriotism and loyalty to the singular ‘United States’ (the United States is . . .) instead of the amalgamation of independent states that had combined for limited purposes under the plural moniker of the United States (the United States are . . .). Moreover, the constitutional drafters were fulfilling the foresight of the Pilgrims, who had agreed to ‘enact, constitute and frame such just and equal Laws, Ordinances, Acts, Constitutions and Offices, from time to time, as shall be thought most meet and convenient for the general good of the Colony.’ During the revolutionary period, the colonists ‘thought it . . . meet and convenient’ to create a new constitution, establish new offices, and subsequently to enact new federal laws ‘for the general good’ of the fledgling independent country. Additionally, the Saints and Strangers, in signing the Mayflower Compact, pledged ‘all due submission and obedience’ to the ‘just and [equal] [laws], ordinances, acts, constitutions and offices,’ just as the new U.S. Constitution transplanted the principle of the consent of the governed into its framework”.

¹⁸³ De forma recorrente, observam-se referências ao período em questão inclusive quando se trata da própria secularização posteriormente observada, afinal, a secularização decorria, eminentemente, da busca pela liberdade religiosa, uma das principais reivindicações dos imigrantes puritanos:

estudiosos da tradição constitucional estadunidense a partir dos documentos coloniais, aponta o trajeto percorrido até se chegar propriamente à Constituição. Começa-se pelos elementos básicos identificados nos documentos coloniais para que eles possam ser denominados “documentos fundadores”: (1) a criação de um povo, (2) a criação de um governo, (3) a definição de valores e objetivos em comum de modo que o povo criado possa se perpetuar por gerações, (4) a especificação da forma de governo através da criação de instituições para a tomada de decisões coletivas (Lutz, 1998, p. XXIII).

Aprofundando nos termos, Lutz (1998, p. XXIV) explica que a criação de povo se refere ao surgimento de um novo corpo social comum, não apenas a criação de uma nova sociedade, mas a identificação de um grupo de pessoas com objetivos, valores e sentido de vida em comum, que são celebrados e evidenciados no documento fundador. Em uma metáfora, o autor compara a formação de uma sociedade com a reunião de pessoas que criam uma muralha para se defender. Já a criação de um povo seria a edificação de uma igreja para adorar o deus local dentro das referidas muralhas (Lutz, 1998, p. XXIV).

Neste sentido, Donald Lutz (1990, p. 21) aponta que o primeiro dos pactos na Nova Inglaterra, o Mayflower Compact, estavam delimitados os valores fundamentais do povo que iria se formar:

O Pacto do Mayflower estabeleceu os valores e compromissos fundamentais de um povo. Os peregrinos eram um povo religioso. Eram um povo livre que baseava suas decisões em seu próprio consentimento. Acreditavam na justiça e na igualdade (pelo menos para homens brancos proprietários), eram cumpridores da lei e tinham um forte compromisso com a comunidade. O individualismo ainda não havia suplantado a comunidade como ética motivadora. Sua declaração de valores evoluiu para as declarações de direitos contidas nas primeiras constituições estaduais, encontradas em outras partes deste volume. Há uma linhagem clara e direta entre as declarações de valores dos primeiros pactos e convenções políticas coloniais e as declarações de direitos posteriores¹⁸⁴.

“Notwithstanding these modern ideas, the tradition of the English common law was upheld. New England Puritanism played a considerable role in shaping the guidelines to secular behavior in America. The colonists identified themselves with heroes of liberty. Inspirations were drawn from the governmental experiences in England, especially from those in which freedom and justice were achieved or at least attempted. Whatever theory and history of others contributed to the views of the revolutionary colonists, they themselves concocted a new concept therefrom. American political philosophy of this time was a creation of its own”. (Zuleeg, 1997, p. 518)

¹⁸⁴ Tradução livre do texto original em inglês: “The Mayflower Compact laid out the fundamental values and commitments of a people. The Pilgrims were a religious people. They were a free people who based things on their own consent. They believed in justice and equality (at least for propertied white males),

Já a criação de um governo seria a etapa seguinte, onde as pessoas reunidas se identificariam como um povo e passariam a tomar decisões em conjunto pelo consenso da maioria. Apesar de tal conceito ser bastante lockeano, aponta Lutz (1998, p. XXIV), é necessário lembrar que os documentos coloniais puritanos neste sentido foram escritos quase 50 anos antes de o Segundo Tratado sobre o Governo¹⁸⁵ ser publicado.

Em relação ao terceiro elemento, Lutz aponta que alguns documentos continham informações mais detalhadas sobre o povo que está sendo “criado”, trazendo maiores especificações sobre direitos e deveres, algo que se tornaria intrínseco ao constitucionalismo americano (especialmente na *Bill of Rights*). Por fim, em relação ao quarto elemento, nota-se que ele aparecia pouco dos primeiros documentos, mas ganhou cada vez mais espaço nos anos vindouros, tornando-se um dos principais elementos fundadores. Dali surgiram institutos constitucionais consagrados, como o bicameralismo, eleições, separação de poderes etc (Lutz, 1998, p. XXV).

Feitas essas definições, para se compreender o percurso entre os documentos coloniais e a os documentos constitucionais, é necessária uma definição precisa dos termos. *Contract*, constantemente utilizado, conforme explica Lutz, refere-se a um acordo bilateral entre partes, normalmente utilizado para questões mais específicas e com um grupo menor de pessoas. O *compact*, por sua vez, é um documento bastante similar a uma lei, muitas vezes com força de lei, que compromete uma inteira comunidade ou, ainda, estabelece relações entre diferentes comunidades. O autor esclarece que o *compact* tem grande semelhança estrutural com o *covenant*, sendo que o *covenant* possui, como diferencial, ou agregador, o fato de que é chancelado pela autoridade suprema e vinculado por um juramento. Se o *covenant* for civil, a chancela seria por parte da realeza, se o *covenant* for religioso, a chancela viria através da invocação divina contida do próprio documento (Lutz, 1998, p. XXVII). De

were law-abiding, and had a strong commitment to the community. Individualism had not yet supplanted community as a motivating ethic. Their statement of values evolved into the bills of rights contained in early state constitutions found elsewhere in this volume. There is a clear, direct lineage between the value statements in the early colonial political compacts and covenants and later bills of rights”.

¹⁸⁵ Como já mencionado, trata-se da obra clássica de John Locke publicada em 1689, que lançou alguns alicerces das ciências políticas, especialmente no que se refere a formação de uma sociedade e de um governo a partir de uma tradição contratualista.

qualquer modo, o consentimento mútuo e o acordo entre as partes seria o elemento fundante do arranjo (Lutz, 1998, p. XXIX):

O consentimento se torna o instrumento para estabelecer autoridade na comunidade e para expressar a soberania de Deus. Deus transmite sua soberania ao povo por meio da aliança (*covenant*) mais ampla, e eles, por sua vez, transmitem sua soberania aos governantes com base na aliança (*covenant*) específica que cria a comunidade civil. O consentimento do povo é o instrumento para vincular Deus àqueles que detêm autoridade temporal, cuja autoridade é então vista como sancionada por Deus. Como essa autoridade temporal vem por meio do povo, no entanto, as regras são devidas a Deus por meio do povo e, portanto, são imediatamente responsáveis por ele. Esta, a base original da soberania popular, foi desenvolvida independentemente por pensadores protestantes e católicos durante os séculos XVI e XVII¹⁸⁶.

Com base em todas essas premissas, e análise de documentos políticos e de organização social produzidos ao longo da era colonial, Donald Lutz (1998, p. XXXV-XXXVII) coloca da seguinte forma o percurso que levou os primeiros *covenants* até a Constituição:

1. As alianças (*covenants*) políticas foram derivados em forma e conteúdo das alianças (*covenants*) religiosas usados para fundar comunidades religiosas.
2. Uma aliança (*covenant*) política completa tinha os seguintes elementos: (a) um juramento invocando Deus como testemunha ou sócio; (b) a criação de um povo cujos membros são identificados por aqueles que assinaram a aliança (*covenant*); (c) a criação de um corpo político civil ou de governo; (d) a especificação dos objetivos e valores compartilhados, um significado compartilhado, que definiu (autodefiniu) a base para as pessoas viverem juntas, e; (e) a criação e descrição de instituições para a tomada de decisões coletivas.
3. A forma de aliança (*covenant*) política evoluiu rapidamente para a forma de pacto (*compact*) político. Um pacto político é idêntico a uma aliança (*covenant*) política, exceto pela ausência de um juramento em um pacto. A eliminação do juramento fez com que a força do documento e, portanto, a base da obrigação política, permanecesse inteiramente no consentimento daqueles que o assinavam. A mudança

¹⁸⁶ Tradução livre do texto original em inglês: "Consent becomes the instrument for establishing authority in the community and for expressing the sovereignty of God. God transmits his sovereignty to the people through the broader covenant, and they in turn convey his sovereignty to the rulers on the basis of the specific covenant creating the civil community. The people's consents is the instrument for linking God with those holding temporal authority, whose authority then is viewed as sanctioned by God. Because this temporal authority comes through the people, however, the rules are beholden to God through the people and thus are immediately responsible to them. This, the original basis of popular sovereignty, had been independently developed by both Protestant and Catholic thinkers during the sixteenth and seventeenth centuries".

de aliança (*covenant*) política para pacto (*compact*) político é, portanto, uma mudança para a soberania popular de fato.

4. O pacto (*compact*) político evoluiu para o que hoje reconhecemos como a forma americana de constitucionalismo. Nessa evolução, os dois primeiros elementos pactuais – a criação de um povo e de um governo – tornam-se parte do preâmbulo da Constituição Americana ou das primeiras disposições da Declaração de Direitos; o elemento de autodefinição evolui para uma declaração de direitos, embora partes da autodefinição sejam frequentemente encontradas também em um preâmbulo ou introdução; e a descrição das instituições para tomada de decisões coletivas cresce até o corpo da constituição propriamente dita, que se torna a maior parte do pacto (*compact*) político. As primeiras constituições estaduais, que continham todos esses elementos fundamentais, descreviam-se internamente como “pactos” (*compacts*).

5. O juramento não deixou de ser politicamente relevante, mas tornou-se a base para a criação e identificação de cidadãos fora dos documentos formais de fundação e, às vezes, no lugar deles (...). Durante a era colonial, não era incomum que um juramento fosse usado como documento de fundação completo. Qualquer pessoa que fizesse o juramento estaria efetivamente realizando o mesmo ato de assinar o fim de um pacto ou aliança política.

6. Durante a era colonial, os termos “acordo” (*agreement*) e “combinação” (*combination*) eram usados alternadamente com “aliança” (*covenant*) e “pacto” (*compact*), tanto internamente quanto nos títulos de documentos, para descrever o que eram de fato pactos ou alianças políticas.

7. Com poucas exceções, quando o formato de aliança (*covenant*) ou pacto (*compact*) eram usados, eram as pessoas que agiam.

8. Durante a era colonial, quando o legislativo atuava com capacidade de fundação ou emenda de fundação, os documentos resultantes eram denominados alternadamente de “ordenança”, “ato” ou “código”.

9. Com poucas exceções, o conteúdo do formato da ordenança (*ordinance*) foi limitado a um ou ambos os dois últimos elementos fundamentais.

10. Durante as eras colonial e nacional inicial, os termos “enquadramento”, “plano” e “constituição” eram usados indistintamente para descrever a parte de um pacto político que criava as instituições de tomada de decisão.

11. Em aproximadamente dois terços dos documentos de fundação colonial, os dois últimos elementos fundadores são separados (...). Em aproximadamente um terço dos documentos esses elementos são encontrados juntos no mesmo documento. (...) (*n.a. vide item “2” acima*)

12. Os colonizadores estavam dispostos a deixar que as legislaturas falassem por eles em questões de autodefinição e criação de instituições governamentais, mas não quando se tratava de formar um povo ou fundar um governo. (...).¹⁸⁷

¹⁸⁷ Tradução livre do texto original em inglês: “1. Political covenants were derived in form and content from religious covenants used to found religious communities. 2. A complete political covenant had the following elements: (a) an oath calling on God as a witness or partner; (b) the creation of a people whose members are identified by those who signed the covenant; (c) the creation of a civil body politic, or government; (d) the specification of the shared goals and values, a shared meaning, that defined (self-defined) the basis for the people living together, and; (e) the creation and description of institutions for

Verifica-se, portanto, que o constitucionalismo estadunidense emerge da longa tradição colonial no referido território, na qual os documentos de organização política, ainda que para fins civis, tinham grande conteúdo religioso e baseavam-se nas Escrituras e tinham Deus por testemunha. Ainda, verifica-se desta trajetória que os documentos, como apontado anteriormente, tinham origem na Coroa Britânica (cartas, ordenanças etc.) e outros eram oriundos do próprio acordo entre os colonizadores. Estes últimos eram os documentos que, efetivamente, constituíam o conceito de povo e os elementos de governo.

Refletindo sobre essas passagens, assim resume Fernando Martínez (2003, p. 92):

Em consequência, o processo evolutivo do constitucionalismo norte-americano, entre as primeiras décadas do século XVII e 1787, pode ser resumido, em linhas gerais, da seguinte maneira:

1. Os Covenants religiosos se secularizaram e se transformaram em Compacts políticos.
2. Os primeiros elementos do Covenant-Compact — ou seja, a criação de um povo, de um sistema de governo e a exposição dos valores

collective decision making. 3. The political covenant form evolved rather quickly into the political compact form. A political compact is identical to a political covenant except for the absence of an oath in a compact. The elimination of the oath resulted in the force of the document, and therefore the basis of political obligation, resting entirely on the consent of those signing it. The move from political covenant to political compact is thus a shift to de facto popular sovereignty. 4. The political compact eventually evolved into what we now recognize as the American form of constitutionalism. In this evolution, the first two compact elements — the creation of a people and of a government — become part of the American Constitution's preamble or the first few provisions in the Bill of Rights; the self-definition element evolves into a bill of rights, although parts of the self definition are often found as well in a preamble or introduction; and the description of institutions for collective decision making grows into the body of the constitution proper, which becomes the major part of the total political compact's length. The early state constitutions, which contained all of these foundation elements, described themselves internally as "compacts". 5. The oath did not cease to be politically relevant but became the basis for creating and identifying citizens outside of the formal documents of foundation and sometimes in place of them (...). During the colonial era it was not unusual for an oath to be used as the entire founding document. Anyone taking the oath was effectively performing the same act as signing the end of a political covenant or compact. 6. During the colonial era, the terms "agreement" and "combination" were used interchangeably with "covenant" and "compact", both internally and in the titles of documents, to describe what were in fact either political covenants or political compacts. 7. With few exceptions, when the covenant or compact forms were used it was the people who were acting. 8. During the colonial era, when the legislature acted in a founding or foundation amending capacity, the resulting documents were interchangeably termed and "ordinance", an "act", or a "code". 9. With few exceptions, the content of the ordinance form was limited to one or both of the last two foundation elements. 10. During the colonial and early national eras, the terms "frame", "plan", and "constitution" were used interchangeably to describe that part of a political compact that created the institutions of decision making. 11. In approximately two-thirds of the colonial foundation documents the last two founding elements are separated (...). In approximately one-third of the documents these elements are found together in the same document. (...) 12. The colonists were willing to let the legislatures speak for them in matters of self-definition and the creation of governmental institutions but not when it came to forming themselves into a people or founding a government. (...)"

fundamentais — foram incorporados no preâmbulo e na Bill of Rights das Constituições.

3. A segunda parte dos Compacts, a constituição do frame of government (estrutura de governo), se mistura com os elementos das Charters, que possuem natureza de contrato entre o povo e o governo criado pelo Compact (uma vez que o povo substituiu o monarca como soberano)¹⁸⁸.

Da evolução no uso dos termos, denota-se que o conceito de “constituição” foi o que prevaleceu ao longo do tempo, especialmente após a Revolução Americana, sendo que o referido termo brotou diretamente da tradição do *covenant* em sua acepção na era colonial (Elazar, 2020, p. 40).

Os primeiros documentos da era colonial estadunidense, em que pese serem opressivos aos olhos contemporâneos, traziam em seu bojo o conceito de liberdade federal, diretamente derivada do *covenant*, ou seja, da interpretação reformista para a aliança descrita na Bíblia de Deus com os homens, na qual Deus estabeleceu liberdade aos homens para seguir, ou não, os desígnios divinos. E, assim sendo, tendo recebido liberdade do próprio Criador, tais indivíduos não toleravam ser submetidos à autoridade arbitrária de outras pessoas, a menos que essa autoridade fosse constituída no núcleo da sociedade, para fins de organização e para manter o estilo piedoso de vida. Esses conceitos eram chave para as comunidades puritanas nos EUA, na sua forma de organização social.

A partir de 1690, verificou-se um declínio geral do movimento puritano, seja na Europa ou nas colônias na América do Norte, conseqüentemente, o termo *covenant* foi, de modo mais acelerado, substituído por outros termos mais seculares. Esse movimento de secularização resultou em alguma tensão entre o comunitarismo eclesial existente no território e o individualismo expressado nos novos documentos políticos (Elazar, 2020, p. 48). Tal fato observa-se, como aponta Elazar (2020, p. 48), na Declaração de Independência, que é apresentado em características seculares, porém, é de base e fundamento claramente derivada da tradição do *covenant*, no qual

¹⁸⁸ Tradução livre do texto original em espanhol: “En consecuencia, el proceso evolutivo del constitucionalismo norteamericano entre las primeras décadas del siglo XVII y 1787 podría resumirse, a grandes rasgos, del siguiente modo: 1. Los Covenants religiosos se secularizaron y se convierten en Compacts políticos. 2. Los primeros elementos del Covenant-Compact, es decir, la creación de un pueblo y de un sistema de gobierno y la exposición de los valores fundamentales, se incorporaron en el preámbulo y en el Bill of Rights de las Constituciones. 3. La segunda parte de los Compacts, la constitución del frame of government, se mezcla con los elementos de las Charters, que tienen naturaleza de contrato entre el pueblo y el gobierno creados por el Compact (una vez que el pueblo sustituyó al monarca como soberano)”.

se estabelecem as premissas para que as colônias separadas pudessem enxergar a si mesmas como um mesmo povo. Elazar (2020, p. 50), fazendo um paralelo com o Decálogo¹⁸⁹, explica que a Declaração, em si, não é uma Constituição, pois não define um governo. Ela, ao contrário, estabelece as premissas para que um “povo” fosse criado (ou se autodefinisse) e, na sequência, estabelecesse um governo.

E a forma de organização de Estado construída, muitas vezes encarada como uma pequena anomalia, ou derivada de circunstâncias muito específicas, pode encontrar explicações mais “enraizadas”, como explica, novamente, Elazar (2020, p. 75-76):

Não deveria ser surpreendente, portanto, que os americanos tenham estabelecido um sistema federal de governo com soberania dividida e compartilhada entre os estados e o governo nacional. O federalismo americano é frequentemente tratado como uma anomalia ou como um produto de circunstâncias únicas. No entanto, o resultado governamental da Revolução poderia ter sido muito diferente. Os estados poderiam ter se separado como nações independentes. Eles poderiam ter sido unidos em um todo unitário ou em segmentos através da conquista. Os americanos poderiam ter erigido uma monarquia. De fato, dadas as experiências passadas com a governança de grandes territórios, esses eram resultados muito mais prováveis do que aquele que resultou ao final.

Em vez disso, os americanos, dentro de seus estados, enviaram representantes para uma convenção, ostensivamente para melhorar os Artigos da Confederação, e então acabaram ratificando, sob condições pacíficas, uma constituição totalmente nova que empregava princípios federais para criar a primeira república continental na história mundial. Enquanto, historicamente, grandes territórios (assim como a maioria dos pequenos) eram invariavelmente governados por um centro imperial, os Estados Unidos passaram a ser governados por um sistema de maiorias democráticas dispersas, juntamente com a representação nacional de indivíduos e estados constituintes.

Embora seja impossível determinar definitivamente as influências sobre as mentes dos redatores da Constituição que inventaram o sistema federal americano único, a fonte de ideias mais negligenciada, mas talvez a mais importante, é a tradição da aliança que encontrou sua primeira expressão política na federação de tribos do antigo Israel. Um dos poucos cientistas políticos a reconhecer essa possibilidade foi William C. Morey, no final do século XIX. Morey viu as fontes do federalismo americano no “reaparecimento de instituições democráticas e federais nas colônias puritanas”. Embora não tenha mencionado a teologia federal, ele considerou o sistema federativo da Nova Inglaterra como o modelo de federalismo. Afinal, não havia

¹⁸⁹ Conforme tradição bíblica, refere-se aos Dez Mandamentos que Moises recebeu no Monte Sinai, estabelecendo as normas e princípios da aliança de Deus com os homens.

modelos existentes para os redatores da Constituição dos EUA, exceto a Nova Inglaterra¹⁹⁰.

Prosseguindo, Elazar (2020, p. 77-78) pontua que em 1789, quando o primeiro governo tomou assento nos EUA, os presbiterianos organizaram a sua primeira assembleia nacional e que, no sistema presbiteriano, as congregações locais foram um presbitério, diversos presbitérios formam um sínodo e, então, chega-se à assembleia nacional. O sistema de governo estadunidense era vulgarmente denominado como algo “presbiteriano” organizado de maneira mais ampla, para incluir toda a sociedade civil.

De fato, nos documentos políticos compreendidos entre a chamada Era Revolucionária e os períodos constitucionais, a Bíblia era a referência mais constantemente citada, muito mais citada do que qualquer filósofo contratualista do período. De mais a mais, as influências dos contratualistas (Hobbes e Locke, principalmente), deve ser vista com cautela com relação aos EUA, explica Elazar (2020, p. 78), eis que, como dito alhures nesta pesquisa, no continente Norte Americano a organização contratual através do *covenant* desenvolvia-se anos antes dos referidos escritos surgirem e, seria possível afirmar, com base em toda a doutrina revisada neste trabalho, tiveram muito mais influência da organização política do que os escritos contratualistas (que, ademais, voltavam-se para uma realidade completamente diferente, de pequenos Estados europeus).

¹⁹⁰ Tradução livre do texto original em inglês: “It should not be surprising, therefore, that the Americans established a federal system of government with sovereignty divided and shared between the states and the nationwide government. American federalism is often treated as an anomaly or as a product of unique circumstances. Yet the governmental outcome of the Revolution could have been very different. The states could have separated as independent nations. They could have been united in one unitary whole or in sections by conquest. The Americans could have erected a monarchy. Indeed, given past experiences with the governance of large territories, these were much more likely outcomes than the actual one. Instead, the Americans, within their states, sent representatives to a convention, ostensibly to improve the Articles of Confederation, and then ended up ratifying, under pacific conditions, a wholly new constitution that employed federal principles to create the first continental republic in world history. Whereas, historically, large territories (as well as most small ones) were invariably ruled by an imperial center, the United States became governed through a system of dispersed democratic majorities coupled with nationwide representation of both individuals and constituent states. Although it is impossible to determine definitively the influences upon the minds of the framers of the Constitution who invented the unique American federal system, the most overlooked, yet perhaps most important, source of ideas is the covenant tradition that found its first political expression in the federation of tribes of ancient Israel. One of the few political scientists to recognize this possibility was William C. Morey, in the late nineteenth century. Morey saw the sources of American federalism in “the reappearance of democratic and federal institutions in the Puritan colonies. Although he did not mention federal theology, he regarded the federative system of New England as the model of federalism. After all, there were no extant models for the framers of the U.S. Constitution except New England”.

6.4 OS IMPACTOS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO PURITANA/CALVINISTA DO MOVIMENTO REFORMISTA EM RELAÇÃO AO SURGIMENTO DO FEDERALISMO

Conforme apontado no início da pesquisa, adota-se a metodologia que analisa o fenômeno jurídico a partir de teorias próprias da ciência da religião, compreendendo que, grande parte dos conceitos e sistema jurídicos da atualidade são diretamente impactados por conceitos religiosos em seu surgimento. E, da mesma forma como o calvinismo representou a institucionalização do movimento reformista na Europa (a institucionalização do “sagrado selvagem”), também o puritanismo promoveu a institucionalização dos diversos conceitos religiosos trazidos à tona pela reforma, com consequências na Inglaterra, criando, a partir desta institucionalização, uma organização eclesial e, conseqüentemente (naqueles anos), social e jurídica para as colônias na América do Norte.

O puritanismo, como visto, não se organizou como uma religião propriamente. Foi, na realidade, um movimento de repúdio às atitudes da igreja oficial da Inglaterra que, aos olhos dos denominados puritanos, estaria muito próxima das práticas do papado, com sua hierarquia episcopal e pompa litúrgica. Puritanos foi a denominação criada para se referir a essas pessoas que aspiravam por uma religião centrada exclusivamente nas Escrituras, sem as estruturas anglicanas. Para sistematizar essa leitura religiosa, os puritanos voltaram-se para a doutrina calvinista (sua principal base teológica) e de lá resgataram, a partir de releituras próprias, a doutrina da teologia federal, a ideia segundo a qual existiam alianças entre Deus e os homens, e entre os homens, e que a adesão voluntária a essas alianças seria a forma mais perfeita de organização social e eclesial. Seria o caminho para construir uma comunidade piedosa, a “cidade sobre a colina”, que poderia espalhar seu exemplo para o resto do mundo, organizando-se a sociedade por meio de alianças, em uma incipiente organização federal. Essa organização também seria uma resposta para o entendimento puritano (tributário do calvinismo) segundo o qual a humanidade seria “intrinsecamente má”, com tendências ao erro e ao pecado. A organização social pelas alianças, pela livre adesão a um verdadeiro contrato, com regras pré-estabelecidas para a convivência entre os pares e para o culto divino, parecia, aos olhos dos puritanos, a forma mais adequada para convivência humana e para honrar a Deus em

meio a uma humanidade com tais tendências. Seria também uma evidência de se encontrar no grupo dos predestinados à salvação.

Soma-se a todos esses fatores, o fato de que os puritanos, influenciados pelo calvinismo, entendiam que havia um “chamado” (*calling*) que todos deveriam atender, uma predestinação divina que determinaria o destino de todos. Imbuídos destas ideias, e cientes de que nada disso poderia ser realizado na Inglaterra monárquica e anglicana, os puritanos partiram para as Américas. Autodenominavam-se peregrinos, e enxergavam a sua sorte de forma muito parecida com a sorte do povo da Israel bíblico, em busca da Terra Prometida. No novo continente, encontraram as condições propícias para o desenvolvimento de sua teologia e forma de vida.

Como mencionado ao longo do trabalho, não existem evidências de que a doutrina de Althusius tenha sido lido pelos “peregrinos” puritanos. Todavia, a forma de organização por ele prevista (também tributária da doutrina calvinista da teologia federal) foi aplicada na Nova Inglaterra, na leitura puritana da teologia federal, e no entendimento que eles possuíam sobre a construção de comunidades por meio de alianças. Isso fez com que essas comunidades construíssem organizações sociais e jurídicas de base contratualistas, décadas antes de os primeiros contratualistas clássicos escreverem seus tratados, como visto anteriormente.

Observou-se, com base na revisão bibliográfica realizada, que houve certa “cisão” nos estudos acadêmicos em torno do federalismo. Algumas teorias enxergam o federalismo apenas sob o prisma das teorias políticas modernas, negligenciando o fato de que a organização de base federal era observada desde os primórdios do tempos coloniais na Nova Inglaterra, e que essa base, derivada da teologia federal, era princípio que informava todos os demais no que diz respeito à organização social. Organização essa que começava pelas igrejas e espraiava-se para todo o corpo político local, no interno das colônias e nas relações das colônias entre si.

Nota-se um claro impacto dos primeiros documentos de organização social, desde os *covenants*, as alianças com forte conteúdo religioso que organizavam a vida das colônias puritanas, perpassando os demais documentos constituintes, na Constituição dos EUA. Os *covenants* evoluíram para os *compacts* (secularizados) e, dali, chegou-se às Constituições estaduais e à Constituição dos EUA. O termo federalismo não veio estampado na Constituição dos EUA. Era princípio implícito de organização estatal. Toda a Constituição baseava-se na ideia de ampla autonomia

para os Estados, e poderes específicos para a União, o que se irradiava em todas as determinações ali contidas¹⁹¹.

É certo que o surgimento de um sistema de tal magnitude não poderia ter causa única. Uma confluência de fatores levou ao desfecho observado em 1787, fatores esses que, certamente, perpassam não só as teorias políticas vigentes na ocasião, mas também todo o cabedal teológico eminentemente católico já existente¹⁹², assim como as situações fáticas que os constituintes enfrentavam. De todo modo, dentre os fatos que levaram a tal desfecho, como já mencionado, costuma ser negligenciada a base da teologia federal observada naquele território desde os tempos coloniais. Essa base organizou as comunidades de forma que, como visto nos autores acima mencionados, existe uma continuidade entre os primeiros *covenants* firmados nas colônias e a Constituição promulgada em 1787. Esse fator não pode ser negligenciado.

E, destacada essa premissa, retoma-se a metodologia indicada para concluir, em resposta ao problema de pesquisa (e confirmando a hipótese aventada), que o federalismo pode ser compreendido a partir de um componente religioso, qual seja, a institucionalização promovida pelos imigrantes puritanos/calvinistas que, imbuídos da doutrina calvinista, especialmente da teologia federal, passaram a sistematizar um modo de organização social na qual o “sagrado selvagem” oriundo da reforma protestante na Europa pudesse ser regulamentado, institucionalizado, e aplicado como modo de vida. A organização social a partir do *covenant* representou, para os puritanos, a institucionalização de todo o arcabouço da reforma protestante, uma forma de separar o “sagrado do profano” que, no caso deles, significava separar a “verdadeira religião” daquela que vinha sendo praticada pela Igreja Anglicana (que estaria corrompida, na visão puritana, pela hierarquia episcopal e pelas pompas tipicamente papais). O último passo seria a institucionalização deste movimento, o que pôde ocorrer nas colônias puritanas na América do Norte, onde os puritanos se

¹⁹¹ Naturalmente, com o passar dos anos, esse arranjo organizacional foi revisto, de modo que se passou a observar certa concentração de poderes na União, contração essa que cresceu a partir da Guerra Civil e que, até os dias contemporâneos, ainda passa por decisivas transformações.

¹⁹² O presente trabalho trata dos impactos da teologia surgida da reforma protestante no desenvolvimento do federalismo estadunidense. Todavia, a Igreja Católica também apresentou estruturas descentralizadas de organização ao longo de sua história, cujo modelo trouxe impactos para organizações civis. A título de exemplo poderiam ser citados os primeiros concílios da Igreja, ou mesmo os capítulos das abadias beneditinas. Vide: ROPS, Daniel. **A Igreja dos apóstolos e dos mártires**. História da Igreja de Cristo. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988. v. 1. e ROPS, Daniel. **A Igreja dos tempos bárbaros**. História da Igreja de Cristo. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991. v. 2.

encontraram suficientemente distantes da Coroa britânica para poderem constituir núcleos e sociedade a partir de uma organização de alianças, de pactos. Tais alianças, inicialmente informadas por conteúdo religioso, com o passar do tempo, foram secularizadas em pactos políticos, sendo presente, no federalismo estadunidense, conteúdo religioso derivado da doutrina calvinista que institucionalizou as primeiras colônias puritanas.

Neste sentido, e sempre seguindo na metodologia proposta, entende-se que o calvinismo representou a institucionalização, em Genebra, da reforma protestante, momento no qual surgiu uma nova forma de organização social, que substituiu o modelo até então na maior parte da Europa, na qual havia um equilíbrio (ou uma disputa) entre o poder temporal dos príncipes e o poder espiritual da Igreja em Roma. Essa nova forma de organização elencava os elementos doutrinários a partir das muitas rupturas da reforma protestante (momento identificado na metodologia como a separação do sagrado do profano) e, após essa separação, organizava-se a sociedade a partir dos novos elementos considerados sagrados, no caso de Genebra, uma sociedade organizada a partir de um prisma fortemente religioso, e uma ideia de administração que não envolvia príncipes ou o papado, mas magistrados, anciãos em uma nova estrutura (ainda que, especialmente nos primeiros tempos, tenha sido uma sociedades totalitária em diversos sentidos).

O movimento no sentido de institucionalização do “sagrado selvagem” surgido do movimento reformista, continuou frutificando mesmo depois da morte de João Calvino. Neste sentido, aplicando a metodologia proposta, enxerga-se na obra de Althusius uma contenção do “sagrado selvagem” a partir da ideia de organização social pactuada. Essa ideia representou uma inovação na corrente calvinista, eis que apresentava uma proposta um tanto diferente daquela contida na obra do próprio João Calvino a respeito da administração civil. E essa organização social pactuada, prevista na obra de Althusius, seria quase que plenamente desenvolvida pelos puritanos na Nova Inglaterra. O puritanismo, como visto na revisão bibliográfica realizada, não se caracterizava pelo desenvolvimento de uma forte corrente doutrinária própria, mas construía o seu entendimento doutrinal principalmente a partir daquela desenvolvida pelo calvinismo desde a eclosão da reforma. Não é possível afirmar com segurança que os puritanos que emigraram tenham estudado os escritos de Althusius, porém, a organização social por eles aplicada, em grande medida, era aquela pensada por

Althusius. Tratava-se do desenvolvimento orgânico do entendimento e aplicação prática do conceito de teologia federal.

Assim, repisa-se, na linha metodológica aplicada ao presente tema, que se observa em um momento o movimento de João Calvino institucionalizando o “sagrado selvagem” surgido da reforma na Europa, a partir da experiência em Genebra, ao passo que os puritanos também realizaram esse movimento de institucionalização, por sua vez, no continente americano, no qual encontraram um ambiente favorável para o desenvolvimento de uma nova prática de organização social, longe da estrutura hierarquizada da Inglaterra. Ali, institucionalizaram o “sagrado selvagem” surgido a partir da rejeição das estruturas da Igreja Anglicana, no caso, através da uma aplicação prática da teologia federal. Surgia, assim, uma sociedade organizada por pactos e contratos sociais, anos antes de os principais contratualistas europeus publicarem suas obras.

Como visto, o constitucionalismo dos EUA também pode ser compreendido, especialmente no que tange ao federalismo, sob o prisma deste elemento religioso. De fato, a organização contratual puritana (através dos *covenants*) influenciou a estrutura política que se desenvolveria nos EUA até o momento da Constituição e, como visto, inclusive, naqueles primeiros anos da Constituição, entendia-se o sistema de organização de Estado dos EUA como “presbiteriano” fazendo-se referência ao modelo de organização das igrejas de denominação calvinista. A organização federal das colônias, como observou Boorstin (2010, p. 31), era das principais preocupações dos imigrantes puritanos e a teologia federal que ordenava essa organização, refletiu no modelo político adotado pelos EUA. Ainda, como observado nas leituras acima, em algum momento observou-se uma “cisão” no mundo acadêmico, pela qual houve certo “esquecimento” no que diz respeito ao fato de que a organização de base federal era observada desde o início da ocupação daquele território pelos puritanos, e que tal organização era derivada da teologia federal (o princípio que informava todos os demais princípios).

A pesquisa realizada aponta para uma relevante contribuição do calvinismo a partir da releitura puritana (especialmente da teologia federal) dentre as correntes necessárias para o surgimento do federalismo como conhecido modernamente, especialmente a partir da institucionalização do rompante reformista europeu levada adiante pelos puritanos, plenamente realizada nas colônias na América do Norte, a partir da teologia federal. Nesse sentido, é basilar a definição de Boorstin (2010, p.

17), segundo a qual a referida teologia federal era a “ponta do iceberg” de uma densa doutrina, no âmago da qual se encontraria nada menos que toda a anatomia do protestantismo. Em outras palavras, a teologia federal (o *covenant*) foi a institucionalização visível e (colocada em) prática de todo o arcabouço reformista protestante, sendo que essa institucionalização contribuiu para o surgimento de uma organização federalista, base para o sistema federalista como conhecido contemporaneamente.

Como se viu acima, existem diversas pesquisas que buscam demonstrar uma linha de continuidade entre a teologia federal e o sistema federalista propriamente dito. Como já destacado, não é este o foco do presente trabalho, em que pese tais pesquisas serem premissas importantes. O foco desta pesquisa é refletir sobre a possibilidade de o federalismo ser compreendido dentro do grande prisma de institucionalização observado no movimento posterior ao rompante reformista. Neste aspecto, ao passo que, por um lado, tenta-se demonstrar que o federalismo é também uma consequência de um movimento de secularização de cartas e pactos de conteúdo religiosos desenvolvidos durante o período colonial, na presente pesquisa, o que se demonstra é que, aplicando-se a metodologia proposta, o federalismo pode ser compreendido como consequência da institucionalização do “sagrado selvagem” surgido do período reformista.

7 CONCLUSÃO

As leituras e o aprofundamento sobre o tema relativo ao surgimento do federalismo, desde o início, indicaram que ele estaria de alguma forma relacionado à influência calvinista nos EUA, desde os tempos coloniais. A intersecção entre direito e religião é um dos aspectos da historiografia jurídica que, após muitos anos negligenciado, ressurgiu e mostra uma gama de possibilidades para compreensão do fenômeno jurídico. Para o estudo proposto na presente pesquisa, essas intersecções mostraram-se verdadeira chave de leitura para compreensão e investigações mais profundas, mais reveladoras do âmbito em que muitas concepções jurídicas são formadas.

Para estudar adequadamente o tema proposto, como já mencionado, partiu-se da metodologia que estuda os fenômenos jurídicos a partir do cabedal teórico religioso, mais especificamente, sobre as consequências jurídicas da institucionalização da reforma protestante, neste caso, levadas adiante por João Calvino. Ao longo deste trabalho, ficou bastante evidenciada a profunda transformação ocorrida a partir da passagem do período medieval para o período moderno, sendo referida época marcada pela retomada do direito positivo, época na qual Paolo Grossi apontava como de surgimento de muitas das “mitologias jurídicas” que permeiam o imaginário jurídico até os dias contemporâneos. Referido período, para a finalidade desta pesquisa, também se reveste de importância capital, pois é ali que se observa uma ruptura que acarretará consequências para o objeto da pesquisa, especificamente no âmbito da chamada teologia federal.

Aplicando-se referida metodologia no presente caso, verificou-se a necessidade de se partir da patrística para, mais adiante, entender a ruptura causada pela reforma protestante no tecido eclesial, social e jurídico da Europa. Encontrou-se, sob a forte influência da Agostinho de Hipona, durante o período conhecido como patrística, uma visão de direito que se poderia descrever como negativa, basicamente uma contingência ante a “degradação humana” oriunda do “pecado original”. Além disso, o direito era visto como assunto secundário, e cujo conteúdo deveria ser extraído basicamente das Escrituras. A escolástica, que teve como nome maior o de Tomás de Aquino, representou uma sensível modificação nestes conceitos. Partindo de conceitos que envolvem “essências”, “universais” e a investigação de um Direito Natural, Tomás de Aquino desenvolveu doutrina que enxergava o direito não apenas

em seu aspecto negativo, mas em um aspecto positivo de consecução pelo bem comum, um ordenamento da razão voltado para o bem comum, como ele resumia na *Suma Teológica*.

A mudança paradigmática viria com a reforma protestante que, na esteira da influência nominalista, rejeitava a escolástica de Tomás de Aquino e a ideia dos universais. Buscava-se um retorno ao que supostamente seria o cristianismo original e, neste aspecto, rejeitando a obra de Tomás de Aquino (que pretendia conciliar a razão aristotélica com o catolicismo), passaram a enxergar a potestade divina como inalcançável à razão humana e ao direito, não como um ordenamento de razão, mas como o direito positivo, aquele emanado pela autoridade. Neste aspecto, João Calvino, dentre os reformadores, teve papel proeminente no sentido de institucionalizar os principais marcos do movimento, e ao realizar essa obra, trouxe diversos aspectos sobre organização social e sobre o direito. A doutrina calvinista influenciaria definitivamente muitas denominações posteriores, inclusive os puritanos, que emigrariam para os EUA, levando para lá o ideal de organização social a partir da teologia federal (a teologia do *covenant*, da aliança), a partir das releituras por eles realizadas da doutrina calvinista. Outro aspecto interessante da doutrina calvinista foi um movimento de retorno (ou pretense retorno) às fontes patrísticas, principalmente de Agostinho de Hipona. Nota-se em obras como *As Institutas* que Calvino frequentemente tentava demonstrar o alinhamento de sua doutrina com o pensamento de Agostinho.

Na esteira da doutrina calvinista, emergiria a teologia federal (do *covenant*), posteriormente desenvolvida por seus seguidores. Johannes Althusius, teólogo calvinista e jurista, seria o primeiro a sistematizar os princípios federalistas a partir do *covenant*, em sua obra *Política*. Mas quem estendeu a prática de tal teologia para todos os aspectos da vida seriam os puritanos. Com efeito, essa denominação, com sua leitura da teologia do *covenant*, aplicou seus preceitos para toda a organização social e eclesial, desenvolvendo, em solo americano, um sistema que se tornaria o que alguns doutrinadores denominaram de um grande experimento de teologia aplicada.

Assim, verificou-se, no decorrer da presente pesquisa, o surgimento de conceitos teológicos com consequências jurídicas a partir do movimento de institucionalização da reforma protestante. Ora, após um primeiro momento de ruptura, causado pela eclosão da reforma, seguiu-se um momento de estabelecimento

de marcos doutrinários para, por fim, surgir a institucionalização propriamente dita, com grande destaque para os escritos de João Calvino, neste sentido, tornando-se um dos mais influentes doutrinadores, como visto precedentemente, sendo até chamado de “pai dos EUA”, por alguns autores, como também visto.

Assim, percebeu-se, na pesquisa realizada, que os puritanos no continente americano construíram uma sociedade “contratualista” antes mesmo de os mais notórios filósofos contratualistas redigirem suas obras, e percebeu-se também certa continuidade entre a teologia federal (a teologia do *covenant*) e o federalismo colocado em prática pela Constituição dos EUA. E com essa base, é possível voltar à pergunta que norteou a presente pesquisa: qual o impacto da teologia calvinista, promovida pelas primeiras comunidades puritanas inglesas no território que viria a formar os EUA, na criação do sistema federalista expresso na Constituição estadunidense?

Neste aspecto, a conclusão da pesquisa, alcançada com a aplicação da metodologia acima indicada, é no sentido de que a institucionalização promovida por Calvino em relação à ruptura causada pela reforma protestante acarretou no desenvolvimento (principalmente por parte de seus seguidores) da chamada teologia federal, que seria posteriormente aplicada pelos puritanos no continente americano e, referida teologia, que trazia em seu bojo (na visão puritana) a ideia de que a sociedade deveria ser construída a partir de alianças entre os homens, aliada à ojeriza puritana em relação à hierarquia eclesial anglicana, criou o ambiente adequado para o surgimento de um sistema de organização federalista, muito parecida com aquela teorizada pelo teólogo calvinista Johannes Althusius.

Com efeito, a reforma protestante representou o momento da ruptura, do “sagrado selvagem” que, após uma fase de “depuração”, ou seja, de separação daquilo que seria considerado sagrado daquilo que seria considerado profano dentro do novo movimento, seguiu para um momento de institucionalização, principalmente a partir da obra de João Calvino, que estabeleceu as bases doutrinárias reformistas. Dentre as muitas consequências desta institucionalização, está, especificamente para a denominação puritana, a nova organização social construída a partir da teologia da aliança. Essa teologia, aplicada de maneira muito prática no cotidiano das colônias puritanas em continente americano, influenciaria o cenário político posterior, refletindo na Constituição dos EUA e no arranjo de organização de Estado ali esboçada, que viria a ser conhecido como sistema federalista.

Naturalmente, como já acenado anteriormente, seria ingênuo pensar que a organização de um Estado a partir da ótica federal, como ocorreu nos EUA, teria uma explicação única. Existem outros fatores envolvidos cujas contribuições para tanto são reiteradamente citadas, por exemplo, as ideias contratualistas ou mesmo a situação particular das colônias inglesas em solo americano na ocasião. De todo modo, a pesquisa demonstrou que o federalismo deve ser estudado e compreendido também pelos componentes religiosos protestantes, no caso, a teologia aplicada pelas comunidades puritanas. Esses fatos representaram, na sua época, a institucionalização da reforma da qual os puritanos eram herdeiros e, na prática, representaram a construção de uma comunidade sob a ótica da teologia federal, trazendo para o continente americano aspectos do calvinismo que ecoaram inclusive na Constituição dos EUA e no formato de federalismo ali desenvolvido. Tal fator, parcialmente negligenciado pela historiografia jurídica, pode fornecer relevantes chaves de leitura sobre esse sistema, que é amplamente utilizado na era contemporânea.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

AGOSTINHO. **A Predestinação dos Santos**. Tradução de Souza Campos. Joinville: Clube dos Autores, 2018.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2.

AGOSTINHO. **O livre arbítrio**. Tradução de Souza Campos. Joinville: Clube dos Autores, 2018.

ALTHUSIUS, Johannes. **Política**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ANDERSON, Clifford. Protestantism and Democracy. In: TIMOTHY, Demy J.; SHAW, Jeffrey M. **Religion and contemporary politics**: a global encyclopedia. Dublin: Bloomsbury Publishing, 2019. v. 2.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2010. v. 4, 1ª seção, 2ª parte.

ARGYLE, Nolan J. Administrative thought in colonial America. **Southeastern Political Review**, v. 21, n. 3, p. 511-530, set. 1993.

ARONEY, Nicholas. Federalism: a legal, political, and religious archeology. In: ARONEY, Nicholas; LEIGH, Ian (org.). **Christianity and Constitutionalism**. New York: Oxford University Press, 2022.

ARONEY, Nicholas. The Federal Condition. In: LEV, Amnon (org.) **The Federal Idea**: public law between governance and political life. Oxford, Oregon: Hart Publishing, 2017.

BARBOSA, Rui. Discurso "Organização das finanças republicanas". In.: SANTI, Eurico Marcos Diniz, de. **Curso de Direito Tributário e Finanças Públicas**, p. 158-172, São Paulo: Saraiva, 2008.

BARBOSA, Rui. **República**: teoria e prática. Petrópolis: Vozes; Brasília: Câmara dos Deputados, 1978.

BARNABE, Gabriel Ribeiro. Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 15, p. 27-48, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82606>. Acesso em: 28 set. 2023.

BARROSO, Margarida. ALTHUSIUS, Johannes. In. ROUGEMONT, Denis de; SAINT-OUEN, François. **Dictionnaire international du fédéralisme**. Bruxelles: Bruylant, 1994.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. Tradução de Dorothée de Brichard. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

BELLAH, Robert N. **The broken covenant**: American civil religion in time of trial. New York: The Seabury Press, 1975.

BERMAN, Harold J. **Law and Revolution**: The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983. v. 1.

BERMAN, Harold J. **Law and Revolution**: the impact of the protestant reformations on the Western legal tradition. Cambridge: Harvard University Press, 2003. v. 2.

BEZA, Theodoro de. **A vida e a morte de João Calvino**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. Campinas: LPC, 2006.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 8. reimp. São Paulo: Paulus, 2012.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BONAZZI, Tiziano. **Il sacro esperimento**: teologia e politica nell'America puritana. Bolonha: Il Mulino, 1970.

BONIFÁCIO VIII, Papa. **Unam Sanctam** (bula). Roma, 1302.

BOORSTIN, Daniel Joseph. **The Americans**: the colonial experience. New York: Vintage Books, 2010.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. **New England Confederation**. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/New-England-Confederation>. Acesso em: 23 jul. 2025.

BRUCE, Steve. **Secularization**: in defence of an unfashionable theory. New York: Oxford University Press, 2011.

BURKE, Peter. Cultures of translation in early modern Europe. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia. **Cultural translation in early modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CALVINO, João. **As institutas**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006a. v. 1.

CALVINO, João. **As institutas**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006b. v. 2.

CALVINO, João. **As institutas**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006c. v. 3.

CALVINO, João. **As institutas**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006d. v. 4.

CAPEROCHUPI, José A. Alvarez. **Reforma protestante y Estado moderno**. Madrid: Editorial Civitas, 1986.

CARBONNIER-BURKARD, Marianne. **Jean Calvin**: une vie. Paris: Desclée de Brouwer, 2009.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**: teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Ultimato, 2002.

CEDRONI, Lorella. L'idea federale nella storia del pensiero politico (XVII – XIX séc.). In. CARUSO, Barbara; CEDRONI, Lorella (org.). **Federalismo**: antologia critica. Roma: Presidenza del consiglio dei ministri / Scuola superiore della pubblica amministrazione, 1995.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Cap. V. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18/10/2023.

COOPER, Bradley Aron. Defending liberty and defeating tyrants: the reemergence of federal theology in the rhetoric of the Bush doctrine. **University of Detroit Mercy Law Review**, Detroit, v. 85, n. 4, p. 521-560, 2008.

CORRÊA, Caetano Dias. As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. **Revista Sequência**, Florianópolis, n. 75, p. 189-218, abr. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2017v38n75p189>. Acesso em: 18/10/2023.

CORTINA, Adela. **Aliança e contrato**: política, ética e religião. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2008.

COTTIN, John. **God's promise to his plantation**. London: Printed by William Jones, 1630.

DAFFERNS, Thomas Clough. Towards the semantic history of the federal idea. In. BOSCO, Andrea (org.). **The federal idea**: the history of federalism from enlightenment to 1945. London/New York: Lothian Foundation Press, 1991. v. 1.

DAL RI JUNIOR, Arno. **História do Direito Internacional**: Comércio e moeda. Cidadania e nacionalidade. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

DAVIS, S. Rufus. **The federal principle**: a journey through time in quest of a meaning. Los Angeles: University of California Press, 1978.

DAWSON, Christopher. **O julgamento das nações**. Tradução de Marcia Paiva Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2018.

DE BONI, Luis Alberto. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

DECOCK, Wim. **Theologians and Contract Law**: The Moral Transformation of the *Ius Commune* (ca. 1500-1650). Legal History Library: Studies in the History of Private Law. Leiden/Boston: Martinus Nijhoff, 2013. v. 9.

DUNN, Richard S. John Winthrop: american colonial governor. In. **Britannica**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/John-Winthrop-American-colonial-governor>. Acesso em: 26 nov. 2024.

DURANT, Will. **A Reforma**. Tradução de Mamede de Souza Freitas. 2. ed., Rio de Janeiro: Record, [1957].

DUVE, Thomas. Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches. In.: **Global Perspectives on Legal History, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication**. Frankfurt am Main, 2014. Disponível em: https://www.rg.mpg.de/1009830/gplh_1_duve.pdf. Acesso em: 24 jul. 2025.

EIDSMOE, John. **Christianity and the Constitution**: the faith of our founding fathers. Grand rapids: Baker Books, 2003.

ELAZAR, Daniel Judah. **Covenant and constitutionalism**: the great frontier and the matrix of federal democracy. The covenant tradition in politics. Columbia: Routledge, 2020. v. 3.

ELAZAR, Daniel Judah. **Exploring federalism**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1991a.

ELAZAR, Daniel Judah. (org). **Federal systems of the world**: a handbook of federal, Confederal and autonomy arrangements. Essex: Longman Current Affairs, 1991b.

ELDERS, Leo J. **The philosophical theology of St. Thomas Aquinas**. Leiden: EJ Brill, 1990.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ERNST, Julia L. The Mayflower Compact: Celebrating Four Hundred Years of Influence on U.S. Democracy. **North Dakota Law Review**, Grand Forks, v. 95, n. 1, p. 1-136, 2020.

EUA. United States Government Publishing Office (GPO). **Articles of Confederation**. 2020a. Disponível em: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/SMAN-107/pdf/SMAN-107-pg935.pdf>. Acesso em 24 jul. 2025.

EUA. United States Senate. **Constitution of the United States**. 2020b. Disponível em: https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm. Acesso em 24 jul. 2025.

EVERETT, William Johnson. Contract and Covenant in Human Community. **Emory Law Journal**, Atlanta, v. 36, n. 2, p. 557-568, 1987.

FASSO, Guido. **Historia de la filosofía del derecho**. V. 2. La edad moderna. Tradução de José F. Lorca Navarrete. 3. ed. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982.

FEELEY, Malcolm M.; RUBIN, Edward. **Federalism**: political identity and tragic compromise. Michigan: The University of Michigan Press, 2008.

FLEINER, Thomas; SCHMITT, Nicolas. États-Unis. In. ROUGEMONT, Denis de; SAINT-OUEN, François. **Dictionnaire international du fédéralisme**. Bruxelles: Bruylant, 1994.

FOLJANTY, Lena. Legal transfers as processes of cultural translation: on the consequences of a metaphor. **Research Paper Series**: Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt, n. 9, p. 1-18, 2015. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3538102_code2139335.pdf?abstractid=2682465&mirid=1. Acesso em: 07 set. 2025.

GARDNER, Edward Clinton. Justice in the Puritan Covenantal Tradition. **Journal of Law and Religion**, Cambridge, v. 6, n. 1, p. 39-60, 1988.

GATGOUNIS, George J. **The puritan view of substantive biblical law**. Eugene: Wipf & Stock, 2022.

GILSON, Étienne. **El tomismo**: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Tradução de Fernando Múgica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1978.

GOODWIN, John Abbot. **The pilgrim republic**. Boston: Houghton, Mifflin, 1895.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Tradução de Arno Dal Ri Jr. 2. ed., Florianópolis: Boiteux, 2007.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. v. 1.

GUSSEN, Benjamin Franklen. Australian Constitutionalism between Subsidiarity and Federalism. **Monash University Law Review**, Monash, v. 42, n. 2, p. 383-418, 2016.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Tradução de Alfred Keller. Aparecida: Ideias e letras, 2007.

HALL, David W. **Calvin in the public square**: liberal democracies, rights, and civil liberties. New Jersey: P&R Publishing, 2009.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **The Federalist**. Edited with historical and literary annotations and introduction by J. R. Pole. Indianapolis/EUA: Hackett Publishing Company, 2005.

HAMMER, Dean C. The Puritans as Founders: The Quest for Identity in Early Whig Rhetoric. **Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, Berkeley, v. 6, n. 2, p. 161-194, 1996.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milênio. Nem Martins: Publicações Europa-América, 2003.

HILL, Christopher. **Society and puritanism in pre-revolutionary England**. New York: St. Martin's Press, 1997.

HOLMES, David L. **The faiths of the founding fathers**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HUEGLIN, Thomas. Johannes Althusius: medieval constitutionalist or modern federalist? KINCAID, John (org.). **Federalism**. Historical and theoretical foundations of federalism. London: Sage Publications, 2011. v. 1.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago ed., 2001.

KATZ, Ellis. The development of american federalism. In. BOSCO, Andrea (org). **The federal idea**: the history of federalism from enlightenment to 1945. London/New York: Lothian Foundation Press, 1991. v. 1.

KAYAYAN, Eric. De Calvin à Althusius: l'importance du modèle ecclésiologique réformé pour la pensée fédérale. **Koers** (Online), Pretoria, v. 82, n. 2, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.19108/KOERS.82.2.2355>. Acesso em: 08 jul. 2025.

KINCAID, John (org.). **Federalism**. Historical and theoretical foundations of federalism. London: Sage Publications, 2011. v. 1.

LaCROIX, Alison L. **The ideological origins of American Federalism**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

LIMONGI, Fernando Papaterra. “O Federalista”: remédios republicanos para males republicanos. In: WEFFORT, Francisco Correa. **Os clássicos da política**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2006. v. 1.

LLOYD-JONES, David Martyn. **Os puritanos**: suas origens e seus sucessores. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: PES, 1993.

LYNCH, Christian Edward Cyril. **Da monarquia à oligarquia**: história institucional e pensamento político brasileiro (1822 – 1930). São Paulo: Alameda, 2014.

LUTERO, Martinho. Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses. Tradução de Arno F. Steltzer. In: BONI, Luis Alberto de (org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000a.

LUTERO, Martinho. Sobre a liberdade cristã. Tradução de Arno F. Steltzer. In: BONI, Luis Alberto de (org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000b.

LUTZ, Donald (org). **Colonial origins of the American Constitution**. Indianopolis: Liberty Fund, 1998.

LUTZ, Donald. The Mayflower Compact. SCHECHTER, Stephen. **Roots of the Republic**: American founding documents interpreted. Madison: Madison House, 1990.

MAISSEN, Thomas. **Histoire de la Suisse**. Tradução de Yvan Mudry, Jean Steinauer e Christian Viredaz. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2019.

MALAN, Koos J. Johannes Althusius’ Grand Federalism, the Role of the Ephors and Post-Statist Constitutionalism. **Potchefstroom Electronic Law Journal**, Potchefstroom, v. 20, p. 1–34, 2017. Disponível em: <https://perjournal.co.za/article/view/4167>. Acesso em: 5 set. 2025.

MARTIN, David. **On secularization**: towards a revised general theory. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

MARTÍNEZ, Fernando Rey. **La ética protestante y el espíritu del constitucionalismo**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003.

McCOY, Charles S.; BAKER, J. Wayne. **Fountainhead of federalism**: Heinrich Bullinger and the covenantal tradition. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

McGINN, Bernard. **Thomas Aquinas’s Summa theologiae**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

McLAUGHLIN, Andrew C. **The foundations of american constitutionalism**. New York: The New York University Press, 1932.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 29–46, 2004. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10022>. Acesso em: 5 set. 2025.

MILLER, Perry. **The orthodoxy in Massachusetts**: 1630-1650. Gloucester: Peter Smith, 1965.

MILLER, Perry. **The New England mind**: the seventeenth century. New York: The MacMillan Company, 1939.

MILLER, Perry; JOHNSON, Thomas H. **The Puritans**: a sourcebook of their writings. Mineola: Dover Publications, 2001.

MOOTS, Gleen A. Theories of covenant and federalism: deep roots with multiple shots. KINCAID, John; LECKRONE, Wesley. **Teaching Federalism**: Multidimensional Approaches. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2023.

MORESCHINI, Claudio. **Storia della filosofia patristica**. 2. Ed. Brescia: Morcelliana, 2005.

MORGAN, Edmond. **Puritan political ideas**. New York: Bobbs-Merril, 1965.

NOVAK, David. **Covenantal rights**: a study in jewish political theory. Princeton: Princeton University Press, 2000.

OTTO, Rudolf. **Lo Santo**: lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Tradução de Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

PERRY, Ralph Barton. **Puritanism and democracy**. New York: Vanguard Press, 1944.

PETROSILLO, Lorenzo; SMEDILE, Elio. The Origins of Modern Federalism: the “Covenant” in American History. **The Federalist: a political review**, ano XXXVIII, n. 3, 1996. Disponível em: <http://www.thefederalist.eu/site/index.php/en/essays/1931-the-origins-of-modern-federalism-the-qcovenantq-in-american-history>. Acesso em: 24 jul. 2025.

PIEROTH, Bodo. An Essay on an Export from the United States: Constitutional Doctrine and Ideas. **Saint Louis University Public Law Review**, Saint Louis, v. 9, n. 1, p. 311-322, 1990.

POPELIER, Patricia. **Dynamic federalism**: a new theory for cohesion and regional autonomy. London, New York: Routledge, 2021.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAATH, Andries; FREITAS, Schaun de. Covenant and the consolidated Christian community: The covenantal roots of theologico-political federalism in Samuel

Rutherford's Respublica Christiana. In **die Skriflig**, Pretoria, v. 50, n. 1, p. 1-9, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i1.1948>. Acesso em: 09 jul. 2025.

RIEMER, Neal. Covenant and the Federal Constitution. **Publius**, Oxford, v. 10, n. 4, p. 135-148, 1980.

RIKER, William H. The origin and purposes of federalism. In. KINCAID, John (org.). **Federalism**. Historical and theoretical foundations of federalism. London: Sage Publications, 2011. v. 1.

ROMANO, Santi. **O ordenamento jurídico**. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

ROPS, Daniel. **A Igreja dos apóstolos e dos mártires**. História da Igreja de Cristo. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988. v. 1.

ROPS, Daniel. **A Igreja dos tempos bárbaros**. História da Igreja de Cristo. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991. v. 2.

ROTHMAN, Rozann. The impact of Covenant and contract theories on conceptions of the US Constitution. **Publius**, Oxford, v. 10, n. 4, p. 149-163, 1980.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **Introduzione a Tommaso D'Aquino**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1981.

SABETTI, Filippo. Teoria e pratica del federalismo nord-americano. In. **DOTTRINE** Politiche e istituzioni del federalismo (America e Europa). Milano: Euroedizone, 1993.

SABINE, George H. **Historia de la teoria politica**. 2 ed. Tradução de Vicente Herrero. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

SAMUL, Colin M. Calvinism. In. SEELYE, James; SELBY, Shawn (org.). **Shaping North America**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2018. v. 1.

SAXENA, Rekha. **Situating federalism**: mechanisms of Intergovernmental relations in Canada and India. Delhi: Manohar, 2006.

SCHAFF, Philip. **Creeds of Christendom, with a History and Critical notes**: The History of Creeds. Michigan: CCEL, 2009. v. 1. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds1.html>. Acesso em: 24 jul. 2025.

SCHAFF, Philip. **History of the christian church**: Modern Christianity – the swiss reformation. Michigan: CCEL, 2002. v. 8. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc8.html>. Acesso em: 24 jul. 2025.

SCHECHTER, Stephen L. The founding of American local communities: a study of covenantal and other forms of association. **Publius**, Oxford, v. 10, n. 4, p. 165-185, 1980.

SCHMITT, Carl. **O *nomos* da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum***. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá [et al.]. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOLBERG, Winton U. **Federal Convention and the Formation of the Union of the American States**. New York: Liberal Arts Press, 1958.

STOLLEIS, Michael. **Escrever história do Direito: reconstrução, narrativa ou ficção?** Tradução de Gustavo César Machado Cabral. São Paulo: Contracorrente, 2020.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

STREHLE, Stephen. **Calvinism, federalism, and scholasticism: a study of the reformed doctrine of covenant**. Bern/Suíça: Peter Lang, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. Trad. Henry Reeve. London: Saunders and Otley, 1835. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/09021576/>. Acesso em: 20 jul. 2025.

TODESCAN, Franco. **Le radici teologiche del giusnaturalismo laico**. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio. Milano: Giuffrè Editore, 1983. v. 1.

TOUCHARD, Jean. **Historia de las ideias politicas**. Tradução de J. Pradera. Madrid: Editorial Tecnos, 1961.

TUININGA, Matthew J. **Calvin's political theology and the public engagement of the church: Christ's two kingdoms**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 2. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. Reimpressão, 2020.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WILSON, James. **James Wilson Speech: Pennsylvania Ratifying Convention**. Pennsylvania, 24 nov. 1787. Disponível em: <https://archive.csac.history.wisc.edu/James_Wilson_Speech.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2025.

WINTHROP, John. A modell of christian charity. **The American Puritans**. Garden City, NY: Doubleday, 1956.

WITTE JR., John. Blest Be the Ties that Bind: Covenant and Community in Puritan Thought. **Emory Law Journal**, Atlanta, v. 36, p. 579-601, 1987.

WITTE JR., John. Calvinist Contributions to Freedom in Early Modern Europe. In. HERTZKE, Allen D.; SHAH, Timothy S. (orgs.). **Christianity and Freedom: Historical Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. v. 1.

WITTE JR., John. How to govern a City on a Hill: puritan contributions to American Constitutional law and liberty. In. WITTE JR., John (org.). **God's Joust, God's Justice: Law and religion in the western tradition**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2006.

WITTE JR., John. **Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito no Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

ZAFIROVSKI, Milan. The protestant ethic and the spirit of democracy: what is the democratic effect of Calvinism? **International Journal of Sociology and Social Policy**, Leeds, v. 34, n. 9/10, p. 634-653, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1108/IJSSP-05-2013-0055>. Acesso em: 14 jul. 2025.

ZULEEG, Manfred. What holds a nation together: cohesion and democracy in the United States of America and in the European Union. **American Journal of Comparative Law**, Oxford, v. 45, n. 3, p. 505-526, 1997.