

Ideias *versus* redes sociais

Ativismo à distância na Inglaterra do século XVIII

Peter Stamatov

Tradução de Otacílio Nunes

Por que e como as pessoas se preocupam com o destino de estrangeiros distantes? Quais são as origens históricas desse interesse e mobilização por temas distantes? Estudiosos notaram a emergência de tais movimentos e organizações no passado recente no contexto da crescente interligação global (cf. Giugni e Passy, 2001; Rucht, 2000). O fenômeno, evidentemente, não é novo. Em outro texto argumentei sobre a importância das organizações e da retórica religiosas, especialmente no contexto imperial, na configuração de nossas práticas atuais de engajamento em questões distantes pelo menos desde a Idade Média tardia (cf. Stamatov, 2010). Dentro dessa história extraordinariamente longa, no entanto, o fim do século XVIII foi um período formativo crucial. Foi nessa época que surgiram as primeiras organizações não governamentais duradouras que influenciariam desenvolvimentos: o movimento contra o tráfico de escravos colonial (cf. Charnovitz, 1997).

O que havia de tão distintivo nesse período que tornou possível o surgimento de uma mobilização sustentada na questão distante do tráfico de escravos? Qualquer ativismo à distância, orientado para desconhecidos, é baseado em um modelo cultural que destaca a relevância moral dessas pessoas e impele a ações específicas. Muitos historiadores apontaram para a nova disponibilidade de tais modelos culturais no século XVIII como um pré-requisito importante para o surgimento do envolvimento humanitário moderno. Como resumiu Halttunen, uma nova cultura de sensibilidade

[...] ampliava regularmente a arena na qual o sentimento humanitário era encorajado a operar, estendendo a compaixão aos animais e a tipos de pessoas anteriormente desprezados, entre elas escravos, criminosos e loucos, e gerando uma crítica reformista de modos de crueldade que antes não eram questionados (Halttunen, 1995).

Essa linha de pesquisa foi particularmente produtiva em localizar as origens dessas ideias na produção cultural de intelectuais de elite. Szneider (2001), por exemplo, traça o surgimento da sensibilidade humanitária moderna desde a linhagem intelectual do latitudinarismo inglês e dos filósofos iluministas escoceses, enquanto Boltanski (1999) credita a Voltaire o pioneirismo de formas distintamente modernas de engajamento no sofrimento de desconhecidos.

Talvez não seja por coincidência que o antiescravismo britânico tenha assinalado o início do humanitarismo moderno de longa distância exatamente naquele momento, em um clima cultural de expansão das sensibilidades humanitárias. No entanto, quão válida é a afirmação causal de que foi primariamente a circulação [*currency*] e a disponibilidade desses idiomas culturais de sensibilidade que forneceram os fundamentos para modos de pensamento e de instituição social humanitários? Quão poderosas, em outras palavras, foram as ideias que serviram de base para o humanitarismo institucionalizado?

Creio que a bem documentada difusão de ideias de empatia e compaixão humanas não explica, por si só, sua incorporação institucional concreta em práticas e instituições. Só quando amplificadas por estruturas sociais e padrões organizacionais concretos essas ideias têm o poder de influenciar o pensamento e a ação de indivíduos (cf. Tarrow, 1992).

No século XVIII, foram as redes religiosas de mobilização popular que propiciaram a fundação social para a institucionalização de noções humanitárias em estruturas organizacionais duradouras. Seu poder de mobilização e sua eficiência revelam-se particularmente claros quando contrastados com a tentativa malsucedida de um líder intelectual e político da época, Edmund Burke, de mobilizar apoio para suas ideias esclarecidas de preocupação moral através de distâncias geográficas e culturais.

Ao iniciar, em 1785, o *impeachment* parlamentar do ex-governador-geral da Companhia Britânica das Índias Orientais, Burke lançou uma campanha que era substancialmente semelhante ao antiescravismo e a outras iniciativas religiosas coetâneas sobre questões distantes. Burke e os humanitários religiosos chamaram atenção em suas respectivas campanhas para a relevância

moral dos desconhecidos distantes e procuraram obter o apoio tanto do público como do Estado britânico para uma visão moral universalista que, nas palavras eloquentes de Burke, transcendesse as restrições geográficas de “longitudes e latitudes”. No entanto, apesar da considerável estatura de Burke na vida política e apesar de suas melhores intenções, sua campanha não obteve nenhum apoio público importante e mudou pouca coisa nas políticas imperiais britânicas. Campanhas antiescravistas e outras lançadas pelas redes religiosas organizacionalmente maduras do período, por outro lado, conseguiram mobilizar o público e obter mudanças importantes em instituições e políticas.

A mobilização pública contra o tráfico de escravos

O movimento contra o tráfico de escravos surgiu dos esforços do professor quaker da Pensilvânia Anthony Benezet, que pelo menos desde a década de 1760 iniciou uma busca direcionada de aliados políticos nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha e na França. Na década de 1780, um grupo crescente de abolicionistas comprometidos cristalizou-se em Londres, quando Benezet e seus contatos quaker conseguiram recrutar aliados não quaker. Dois desses aliados foram particularmente importantes. Primeiro, Thomas Clarkson, um jovem graduado de Cambridge, desistiu de seus planos de trabalhar como ministro da Igreja da Inglaterra e, treinado por seus conhecidos quaker, tornou-se talvez o primeiro organizador em tempo integral na história de um movimento social. Além disso, um grupo de evangélicos particularmente devotos da Igreja da Inglaterra, interessado na evangelização de escravos nas colônias, aderiu ao movimento emergente. De suas fileiras veio o segundo aliado importante: o jovem membro da Câmara dos Comuns William Wilberforce, que conseguiu dar início a discussões parlamentares sobre a abolição do tráfico de escravos (cf. Brown, 2006; Jackson, 2009; Wilson, 1989).

Quando, em 1787, Wilberforce expressou seu compromisso com a abolição, os abolicionistas quaker e Clarkson traçaram imediatamente planos para uma campanha política de apoio à moção apresentada por Wilberforce no Parlamento, e uma Sociedade para a Abolição do Tráfico de Escravos foi constituída. As repetidas moções de Wilberforce não resultaram em abolição definitiva até 1806. No entanto, nesse meio-tempo, duas amplas campanhas de mobilização popular ocorreram, em 1788 e 1792. Pela primeira vez na história, essas campanhas foram capazes de criar um grupo de apoiadores

amplo e duradouro para uma questão humanitária distante e de introduzir um conjunto de novas práticas de engajamento político popular (cf. Jennings, 1997).

Depois de assegurar que um membro comprometido apresentasse ao Parlamento a questão da abolição, a London Abolition Society precisava recolher provas e identificar testemunhas para o inquérito parlamentar sobre o tráfico de escravos britânico, bem como gerar petições como uma expressão de apoio popular para as moções de Wilberforce. Thomas Clarkson se oferecera para realizar uma jornada de investigação nos portos britânicos, e em suas viagens ele ajudou a nomear ajudantes locais da Sociedade. Em todas as províncias, as redes muitas vezes sobrepostas de dissidentes protestantes, que estavam fora da Igreja da Inglaterra, e de homens interessados na reforma política abraçaram entusiasticamente a ideia de enviar petições ao Parlamento.

Em maio de 1788, mais de mil petições haviam sido produzidas e apresentadas. Outra campanha, preparada com maior cuidado ainda, apoiou a moção pela abolição apresentada por Wilberforce em 1792. À medida que um grande número de pessoas comuns se envolveu em uma questão distante, a longa tradição de engajamento político em relação ao destino de desconhecidos distantes no interior do mesmo império adquiriu uma nova escala (cf. Stamatov, 2010). Novas técnicas de mobilização e novas formas de expressão de apoio popular deram vida própria a uma campanha que inicialmente era apenas um subsídio a uma moção parlamentar. Assim, por exemplo, sociedades locais recorreram à prática relativamente nova de exercer pressão direta sobre seus membros no Parlamento (*lobby*), para que votassem pela abolição. Outra prática que se disseminou no decorrer da segunda campanha pela abolição, em 1791-1792, foi o boicote ao consumo de produtos coloniais produzidos por meio do trabalho escravo. A abolição também entrou na vida cotidiana das classes médias respeitáveis através de representações distintivas em meios de comunicação visual e outros (cf. Oldfield, 1995).

O ataque de Edmund Burke à "moralidade geográfica"

Dois anos antes da formação da London Abolition Society, Edmund Burke lançara sua própria campanha em torno de uma questão imperial distante: os abusos da Companhia das Índias Orientais, que, na metade do século, emergira como um instrumento de dominação territorial e política

britânica na Índia. Durante todo o período, a Companhia havia estendido e consolidado seu controle sobre recursos econômicos e políticos indianos. Ao mesmo tempo, o governo de Londres aumentou seu controle sobre o Conselho de Diretores da Companhia (cf. Fisher, 1984; Sutherland, 1952).

Esses processos puramente políticos tinham também importantes implicações morais porque, para públicos na metrópole, eles suscitavam a questão não só da eficácia administrativa do governo colonial, mas também de sua ética. A Companhia das Índias Orientais, como qualquer empresa que abrangesse grandes distâncias, era atormentada pelo problema do agente principal, exemplificado pela frequente incapacidade dos diretores em Londres de impor suas políticas na Índia (cf. Adams, 1996; Bowen, 1991; Lawson, 1993). Eles não conseguiam estabelecer uma jurisdição eficiente sobre as ações dos homens da Companhia na Índia. Por sua vez, essa incapacidade de monitorar de forma eficaz as atividades no campo resultou no desenvolvimento de um regime de dupla moral: os “servidores” da Companhia envolviam-se em práticas de autoenriquecimento eticamente suspeitas que eram consideradas inadmissíveis na Grã-Bretanha. Como no caso da instituição da escravidão colonial – uma prática impensável em território britânico –, a Companhia das Índias Orientais recorria a padrões morais duplos que permitiam atividades de exploração e a implacável obtenção de lucro em territórios distantes, mas não “em casa”.

Os problemas gerados pelas atividades da Companhia das Índias Orientais produziram dois conjuntos de reações na Grã-Bretanha: um padrão de intervenções e regulamentações governamentais crescente e um mal-estar público geral em relação aos motivos e às políticas da Companhia. Um grupo de comerciantes descontentes ressentia-se do monopólio privilegiado da Companhia. Havia também um mal-estar do público em geral, para além das fileiras dos interesses comerciais. Se as vitórias militares e a expansão imperial no período eram uma fonte de orgulho patriótico entre as classes médias, a corrupção e as irregularidades do domínio britânico na Índia, que foram reveladas em uma série de livros e artigos de jornais e no curso de investigações parlamentares, produziram uma preocupação paralela com os fundamentos morais da expansão comercial e política britânica. Durante a década de 1760, quando relatórios das práticas antiéticas de funcionários da Companhia em Bengala alcançaram um público mais amplo na Grã-Bretanha, a Companhia das Índias Orientais passou a ser vista por muitos cada vez mais como “um agente ativo e incontrolável de corrupção e de repressão dentro do império” (Bowen, 1991, p. 19; cf. Osborn, 2002).

Foi nesse contexto de expansão do poder político e comercial britânico na Índia e de um mal-estar em relação aos aspectos morais desse poder que Edmund Burke fez o esforço ambicioso, mas malsucedido, de angariar apoio público para padrões morais mais elevados na administração imperial. Embora lembrado hoje principalmente por suas contribuições à filosofia política e à estética, Burke também se engajou ativamente na política eleitoral como membro do Parlamento. Lá, junto com sua facção *whig*, ele apoiou a Companhia das Índias Orientais, uma das instituições da sociedade civil de livre comércio que devia ser protegida do controle estatal excessivo. Gradativamente, porém, sua posição mudou, ao procurar fundamentar as atividades da Companhia em bases legislativas que garantissem o bem-estar da população indiana sujeitada.

Em 1781, Burke foi nomeado chefe do Comitê Especial de Assuntos Indianos [Select Committee on East Indian Affairs] que investigou as acusações de suborno contra o governador-geral da Companhia, Warren Hastings. O Comitê publicou, em 1782 e 1783, uma série de onze relatórios extremamente críticos da administração da Companhia e do papel de Hastings. Burke também foi muito ativo na elaboração de um projeto de lei, que acabou por não ser aprovado, que visava a reestruturação da Companhia das Índias Orientais e sua sujeição ao controle parlamentar. Em 1785, principalmente como resultado dos esforços obstinados de Burke, a Câmara dos Comuns propôs o *impeachment* a Hastings por crimes e contravenções e a Câmara dos Lordes iniciou o procedimento (cf. Cannon, 1969; O'Brien, 1992).

Paralelos retóricos

Há vários paralelos entre a iniciativa de *impeachment* de Burke e a mobilização pública contra o tráfico de escravos, que ganhava ímpeto na mesma época. Em primeiro lugar, ambos os empreendimentos contestavam a aplicação convencional de diferentes padrões morais “em casa” e “no exterior”. Em segundo lugar, os abolicionistas e Burke usavam idiomas culturais de moralidade e religião correntes para o enquadramento interpretativo de suas reivindicações. E, finalmente, ambas as iniciativas tinham por objetivo incitar a opinião pública contra práticas imorais.

Nos quase dez anos de duração do *impeachment*, o ataque de Burke às práticas corruptas da Companhia das Índias Orientais resultou em uma enorme quantidade de declarações escritas, que incluíam os relatórios do Comitê Especial (redigidos, aparentemente, pelo próprio Burke) e os dis-

ursos no processo de *impeachment*, distribuídas por nada menos que três volumes da edição mais recente de suas obras (cf. Marshall, 1980, 1991, 2000). Ele levou, por exemplo, quatro dias para fazer o discurso de abertura do julgamento, em que detalhava as acusações contra Hastings. Esse e os outros discursos de Burke e dos três diretores do processo de *impeachment* detalharam as graves transgressões morais perpetradas pela Companhia das Índias Orientais sob a gestão de Hastings: violações de propriedade, destruição de costumes e de instituições locais, e desonra de mulheres.

Produzidas por um pensador talentoso e sofisticado como Burke, todas essas declarações continham uma rica variedade de argumentos e estratégias retóricas. No entanto, o teor geral de seu ataque à Companhia era substancialmente semelhante à retórica que animava as campanhas de base religiosa sobre questões distantes naquele período. Em ambos os casos, a essência do argumento era a necessidade de “homogeneizar” eticamente o espaço geográfico, de aplicar “no exterior” os mesmos padrões morais típicos usados “em casa”.

As campanhas contra o tráfico de escravos eram um ataque ao regime de dupla moral sobre o qual se assentava a instituição da escravidão colonial: a escravização legítima de seres humanos nas colônias, que apresentava um contraste extremo com a inadmissibilidade dessa escravidão nos territórios das metrópoles imperiais europeias. Warren Hastings, o alvo da acusação de Burke, evocou um argumento similar de relativismo moral quando sua defesa argumentou que suas ações na Índia não estavam sujeitas a uma ação legal na Grã-Bretanha porque se conformavam a costumes e normas indianos. Em seu discurso na abertura do processo de *impeachment*, Burke “protestou contra” e negou “decididamente” a validade dessa estratégia. Dizer que “as mesmas ações não têm as mesmas qualidades na Ásia e na Europa” equivalia, de acordo com Burke, a

[...] um plano de moralidade geográfica, pela qual os deveres dos homens, em situações públicas e privadas, não devem ser governados por sua relação com o Grande Governante do Universo, ou pela relação deles com os homens, mas por climas, graus de longitude e latitude, paralelos não de vida, mas de latitudes. Como se, depois que se cruzou a linha equinocial, todas as virtudes morressem, como dizem que alguns animais morrem quando cruzam a linha, como se houvesse uma espécie de batismo, como o praticado por marinheiros, pelo qual eles se desbatizam de tudo o que aprenderam na Europa, e iniciam uma nova ordem e sistema de coisas (*apud* Marshall, 1991, p. 346).

Em vez disso, argumentou Burke,

[...] as leis da moralidade são as mesmas em todos os lugares, e [...] não há nenhuma ação que pudesse passar por uma ação de extorsão, de peculato, de corrupção e de opressão na Inglaterra que não seja um ato de extorsão, de peculato, de suborno e de opressão na Europa, na Ásia, na África e em todo o mundo (*Idem, ibidem*).

Cinco anos depois, um abolicionista, o quaker George Harrison, repetirá esses temas em um panfleto publicado anonimamente. Nele, um escravo se dirige à mesma audiência à qual Burke se dirigira antes, a Câmara dos Lordes, e pede a esses “doutos ministros da lei” que “digam se os princípios de justiça, as distinções de certo e errado, combinam realmente com a latitude dos países em que são reconhecidos” (Harrison, 1792, p. 14).

Um importante artifício da retórica antiescravagista foi a invocação da empatia com o sofrimento de seres humanos escravizados. De forma semelhante, Burke tentava suscitar sentimentos de solidariedade para com as vítimas do domínio britânico na Índia. Em seus discursos de *impeachment*, ele descreveu uma sociedade orgânica e idílica destruída por uma onda de invasores, dos quais os britânicos eram os últimos. A fim de invocar a empatia e a compaixão do público britânico, ele chegou até a atribuir aos bretões um ato antiético perpetrado por indianos. Burke também apontou as implicações éticas do consumo de produtos coloniais, uma estratégia que o movimento antiescravista usaria ao promover o boicote do consumo de açúcar produzido com mão de obra escrava, ao observar que os agentes da Companhia das Índias Orientais

[...] esmagaram e mutilaram aquelas mãos laboriosas pobres e honestas que nunca tinham sido erguidas para suas próprias bocas senão com o suprimento escasso do produto de seu próprio trabalho. Essas mãos que assim são tratadas por quinze anos forneceram o investimento para a China do qual Suas Senhorias e todo este auditório e todo este país, todos os dias, durante esses quinze anos, fizeram a refeição exuberante [o desjejum inglês] com a qual todos nós iniciamos o dia (*apud* Marshall, 1991, p. 419)¹.

1. Os “investimentos para a China” eram o ópio produzido na Índia, que era a fonte de comércio lucrativo para a Companhia das Índias Orientais.

Em um dos primeiros panfletos antiescravistas, publicado quatro anos antes, em 1784, o quaker Joseph Woods havia descrito a escravidão colonial e o tráfico de escravos em termos semelhantes, como

[...] um exemplo flagrante [...] em que multidões de nossos infelizes e inocentes semelhantes são expostas a sofrimentos que fazem estremecer a humanidade, e em que o alívio é contido, embora em nosso poder, porque o cenário de opressão é distante, e os corações daqueles que estão imediatamente engajados nele estão endurecidos pela influência poderosa da avareza e do hábito, e porque esses próprios sofrimentos são a fonte de receita pública e de riqueza privada (Woods, 1784, pp. 6-7).

“A receita do governo, os lucros dos comerciantes e o luxo das pessoas”, Woods concluía, “envolveram toda a nação como *participes criminis*” na manutenção da escravidão colonial (*Idem*, pp. 22-23).

As bases organizacionais e a ressonância pública das ideias humanitárias

O projeto de Burke era semelhante ao abolicionismo não só na substância das suas reivindicações, mas também nos objetivos explícitos de sua ação: a mobilização de empatia pública para com as vítimas distantes da injustiça. “Acredito”, disse ele no quarto dia de seu discurso de abertura do *impeachment*,

[...] que o Sol, em sua progressão benéfica em volta do mundo, não contempla uma visão mais gloriosa que a de homens, separados de um povo remoto pelos limites materiais e pelas barreiras da Natureza, unidos pelo vínculo de uma comunidade social e moral – todo o povo [*Commons*] da Inglaterra se ressentindo, como suas próprias, das indignidades e crueldades que são oferecidas a todo o povo da Índia (*apud* Marshall, 1991, pp. 457-458).

Embora a iniciativa de Burke fosse um procedimento legal, ele fez um esforço extremo para moldar o *impeachment* como uma expressão de indignação moral popular com as atrocidades cometidas pelos britânicos e seus agentes locais na Índia. Para isso, ele e seu aliado Richard Sheridan usaram efeitos teatrais calculados durante o pronunciamento dos discursos de *impeachment*, a fim de dramatizar as acusações e provocar a empatia pública (cf. Ahmed, 2002; O’Brien, 1992; Samet, 2001).

Também como o abolicionismo, a campanha de Burke contra a má administração da Índia britânica recorreu à “política da informação” (Keck e Sikkink, 1999) em seu esforço para mobilizar a opinião pública. Organizações abolicionistas distribuíam panfletos que documentavam a desumanidade da escravidão e do tráfico de escravos. De forma semelhante,

Burke não só aproveitava seus discursos no Parlamento para dramatizar o sofrimento infligido aos indianos pelos agentes corruptos da Companhia das Índias Orientais, como usava a imprensa e a indústria editorial para divulgar sua causa. Como membro mais ativo e influente do Comitê Parlamentar Especial, nomeado em 1781 para investigar a Companhia, Burke assegurou que o 11º relatório da Comissão, que documentava a corrupção de Hastings, fosse posto publicamente à venda e que cópias fossem distribuídas aos membros da Câmara dos Lordes, em um esforço bem cronometrado de preparar a opinião pública e a oficial para a aprovação do, afinal malsucedido, “Fox’s East India Bill” [Projeto das Índias Orientais de Fox], que legislava em favor do controle parlamentar dos assuntos da Companhia. Durante o julgamento, os discursos de Burke e dos outros condutores do *impeachment* foram amplamente divulgados na imprensa (cf. O’Brien, 1992).

Contudo, apesar de todas as semelhanças substanciais, as trajetórias dessas duas campanhas foram notavelmente diferentes. Ao passo que a campanha antiescravista desfrutou de amplo apoio público por décadas, o interesse público na campanha indiana de Burke e no *impeachment* de Warren Hastings foi bastante variável e de curta duração. Enquanto o prolongado esforço antiescravista resultou em mudanças concretas, na legislação e nas políticas, os efeitos práticos da campanha de Burke foram insignificantes.

O caso Hastings era um tema candente em clubes e cafés desde 1786, quando membros elegantes da sociedade se aglomeravam na galeria – onde só se podia ficar de pé – do Westminster Hall para assistir à abertura do processo de *impeachment*. Mas o interesse público definhou à medida que o processo de *impeachment* se arrastava por anos. Um surto momentâneo de preocupação durante o pronunciamento do veredito, em 1795, não ajudou muito a reanimar o interesse, e a absolvição de Hastings pelos lordes foi uma derrota esmagadora para a campanha de Burke. A reação pública ao desempenho de Burke durante todo o processo foi, na melhor das hipóteses, ambivalente (cf. Samet, 2001). O relato em primeira mão da abertura do *impeachment* pela escritora Frances Burney é frequentemente citado como ilustração da proeza retórica de Burke. Embora solidária a Hastings, Burney admite que o “turbilhão de eloquência [de Burke] quase [a] atraiu para seu vórtice”, e afirma repetidamente que as histórias de atrocidades contra os indianos a “dominaram”. No entanto, ela também menciona o alheamento de outros membros da audiência, que foram, ao contrário, desdenhosos do desempenho superacalorado de Burke no julgamento (cf. Barrett, 1842, p. 96). Edmond Malone comentou as reportagens nada elogiosas dos jornais

sobre o discurso de Burke quando escreveu em uma carta que “todos os jornais transformaram em coisas tristes seus toques mais delicados” (*apud* Furber, 1965, p. 379). Em 1788, o entusiasmo de Richard Sheridan, um dos condutores do *impeachment*, autor de outro eficaz discurso de quatro dias de duração, havia evaporado a ponto de ele ter supostamente dito à duquesa de Devonshire que desejava que “Hastings fosse embora, e Burke atrás dele” (*Idem*, p. 457).

Por que o eminente político e intelectual fracassou enquanto ativistas antiescravistas foram capazes de suscitar apoio popular contínuo e mudar instituições duradouras? Com certeza, existiam diferenças profundas na maneira como as questões específicas foram enquadradas interpretativamente por antiescravistas e por Burke em sua campanha da Índia. O antiescravismo atacou a instituição da escravidão humana, ao passo que o principal alvo de Burke era um administrador imperial concreto que ele descrevia, de forma um tanto simplista, como a personificação de todos os problemas éticos do domínio britânico na Índia. Embora claramente envolvido em práticas antiéticas, Hastings era uma figura complexa, que patrocinava o estudo da cultura indiana e iniciara um conjunto de reformas destinadas a acabar com os abusos de funcionários da Companhia. Além disso, ele havia adquirido um capital político significativo ao manter e ampliar o domínio britânico na Índia contra os interesses franceses justamente no momento em que a Grã-Bretanha perdeu seu império atlântico. Um servidor público esclarecido que “salvou” o império dificilmente se adequava a servir como a personificação da imoralidade da Companhia das Índias Orientais (cf. Brockington, 1989; Samet, 2001; Speer, 1971).

Contudo, mesmo um alvo mais apropriado não teria ajudado Burke sem uma campanha de informação persuasiva e contínua como a que o abolicionismo lançou para sensibilizar o público em geral sobre os males da escravidão colonial. Mais importante do que a diferença de suas respectivas metas foi a diferença na maneira pela qual a atividade de mobilização da opinião pública foi conduzida pelas duas campanhas. Embora tivessem objetivos e táticas semelhantes, elas foram construídas em bases organizacionais completamente diferentes. Ao recorrer a redes religiosas de mobilização que produziram organizações antiescravistas locais, os ativistas antiescravistas conseguiram ir “mais fundo” e explorar um apoio popular mais amplo do que o *impeachment* de Hastings promovido por Burke. Em 1792, enquanto ativistas antiescravistas preparavam a opinião pública para um projeto de lei que proibia o tráfico de escravos, o próprio Burke reconheceu em uma

carta a eficiência dessa propaganda, no curso da qual “uma vasta coleção de materiais” tinha sido “laboriosamente coletada e compilada com grande juízo”, enquanto “o espírito” tinha sido “excitado nas ruas” com “muita perseverança” (*apud* Marshall e Woods, 1968, p. 125).

Considere-se também o contraste entre a limitada ressonância popular do *impeachment* e os efeitos das campanhas de abstenção do consumo de açúcar desenvolvidas pelos ativistas antiescravistas. Já observei aqui que tanto Burke como os antiescravistas sublinhavam a ligação entre práticas antiéticas “no exterior” e o consumismo e a riqueza britânicos. Mas, diferentemente da “alta política” cerimonial dos procedimentos parlamentares de Burke, a política do antiescravismo em meio aos consumidores “invadia” o cotidiano dos contemporâneos. Ao orquestrar essas atividades práticas, as campanhas antiescravistas obtiveram mais sucesso do que Burke em disseminar um despertar do público para a conexão entre prosperidade doméstica e sofrimento de seres humanos distantes.

Se o antiescravismo foi um empreendimento verdadeiramente coletivo, Burke foi um empreendedor privado que investiu seu próprio capital político para despertar a opinião pública, a qual ele esperava que respondesse entusiasticamente à sua produção retórica no Parlamento e em seus escritos. No entanto, o esforço de Burke foi derrubado por seu isolamento organizacional, já que lhe faltava a ampla base organizacional de redes associativas religiosas disciplinadas e politicamente eficientes.

Um limiar importante no desabrochar da campanha popular contra a escravidão ocorreu quando uma minoria relativamente pequena de abolicionistas quaker comprometidos estendeu a mão e juntou forças com as redes associativas de outras igrejas. O estabelecimento dessa conexão organizacional entre quaker e evangélicos afins forneceu a massa crítica de aderentes que converteu o antiescravismo em uma campanha influente em escala verdadeiramente nacional. As visões políticas de Burke e seu crescente afastamento dos líderes dos dissidentes protestantes, ao contrário, isolaram-no das emergentes redes religiosas populares de mobilização e impediram uma conexão organizacional similar, que lhe teria permitido apropriar-se dos recursos organizacionais dessas redes.

Tal aliança entre Burke e os religiosos não estaria, em princípio, fora de alcance. Embora encarasse com certa cautela a perspectiva de abolição imediata do tráfico de escravos, Burke tinha se interessado pela causa antiescravista desde que o primeiro abolicionista quaker, Anthony Benezet, entrara em contato com ele, em 1772. No Parlamento, ele apoiou consis-

tentemente projetos abolicionistas (cf. Anstey, 1975, pp. 108, 241). Além disso, embora fosse membro da Igreja da Inglaterra, Burke tinha emergido, na década de 1770, como um porta-voz público e parlamentar dos direitos dos dissidentes protestantes e dos católicos, e de sua integração política (cf. Henriques, 1961; Ravitch, 1995). Portanto, Burke tinha profundas ligações com indivíduos de importância central nas redes religiosas.

Mas sua atitude amigável mudou por volta da metade da década de 1780, em resposta à hostilidade dos dissidentes protestantes dirigida a Charles James Fox, o líder da facção *whig* de Burke no Parlamento. A desconfiança de Burke em relação a esses dissidentes protestantes só foi intensificada por sua inquietação quase paranoica no curso da Revolução Francesa, da qual dão testemunho suas famosas *Reflections on the Revolution in France*. Burke suspeitava profundamente do ativismo político deles, que agora via como equivalente à hostilidade revolucionária contra a Igreja católica na França. Na ideologia política conservadora da época, da qual Burke, é claro, era um propositor influente, qualquer tentativa de infringir os privilégios existentes da Igreja da Inglaterra era um ataque malévolo à ordem constitucional e social da Grã-Bretanha e às suas principais instituições: a Monarquia, o Parlamento e a Igreja (cf. Dickinson, 1995; Schofield, 1986). Burke exortou os dissidentes protestantes a “deixar de *alarmar* a instituição da Igreja”, ligada “a muitas *outras* instituições que fazem parte de nossa constituição” (*apud* Cobban e Smith, 1967, p. 104).

Aqui, a meta imediata da forte desaprovação de Burke era, ironicamente, a campanha pela revogação do “Test and Corporation Act”, uma causa com a qual havia se comprometido fortemente antes. Como o antiescravismo, essa campanha vinha ganhando impulso a partir das redes associativas religiosas emergentes, à medida que, como os deputados, dissidentes protestantes começaram, em 1789, a construir ramos locais e organizar atividades políticas em todo o país (cf. Bradley, 2005; Stamatov, 2011). Guiado por suas fortes convicções sobre a relação adequada entre atividades religiosa e política, Burke, no entanto, não estava disposto a unir forças com essas redes emergentes. A ressonância popular e os sucessos políticos finais do antiescravismo, o movimento pela revogação e outras campanhas religiosas sugerem que a busca de Burke por justiça na Índia estava fadada ao fracasso, e seu *impeachment* de Warren Hastings, a tornar-se seu “maior fracasso” (Samet, 2001), precisamente por causa do isolamento autoimposto, que o impedia de tirar proveito do potencial mobilizador do associativismo religioso.

O crescimento das campanhas religiosas sobre questões indianas

Burke, no entanto, estava determinado a fazer as coisas à sua maneira. Ele previa que as associações políticas dos dissidentes religiosos enfrentariam “oposição decidida” no Parlamento e “sempre seriam consideradas muito *fracas* quando submetessem sua causa a uma *prova de força*” (Cobban e Smith, 1967). Mas ele estava errado. Ao longo de todo o século XIX as redes religiosas revelaram-se muito mais bem-sucedidas do que ele na mobilização de apoio maciço para uma série de campanhas.

Também foi esse o caso quando atores religiosos iniciaram suas próprias campanhas que, como o *impeachment* de Hastings por Burke, tinham como alvo a Companhia das Índias Orientais e visavam à “homogeneização” do espaço moral dentro do Império Britânico. Essas iniciativas surgiram de preocupações religiosas com a evangelização das populações imperiais. Tradicionalmente, a Companhia das Índias Orientais tinha mostrado uma atitude pragmática circunscrita em relação à religião na Índia. Tomando o cuidado de evitar o ressentimento da população local, o que poderia perturbar as atividades comerciais, a Companhia não interferia nas religiões não cristãs indianas e tolerava – e até apoiava, em certa medida – os cultos de católicos indianos e europeus. Essa tolerância em relação à religião tinha seus limites, é claro. Um direito concedido por carta patente de 1693 autorizava a Companhia a regular o acesso de pessoas aos seus territórios. Ela exercia esse direito não apenas para impedir a entrada de europeus que poderiam interferir em seu monopólio comercial e perturbar o *status quo* existente, mas também para expulsar, por exemplo, padres católicos suspeitos por suas atividades políticas.

Esse controle do acesso imposto pela Companhia das Índias Orientais tornou-se um problema sério para as novas sociedades missionárias que surgiram na última década do século XVIII. Ciente de que muito provavelmente seria recusada a autorização oficial do Conselho de Diretores da Companhia, necessária à entrada dos missionários, a Sociedade Missionária da Igreja da Inglaterra suspendeu seus planos de atividades na Índia. As sociedades missionárias de dissidentes protestantes, no entanto, decidiram ignorar totalmente o processo de concessão de licença e enviaram seus missionários inicialmente para pequenos territórios não britânicos na Índia: a Sociedade Missionária Batista, para a Serampore, pertencente à Dinamarca, e a Sociedade Missionária de Londres, para Chinsurah, da Holanda.

A reação da Companhia das Índias Orientais a essa presença missionária semioficial em seu território foi com frequência contraditória. Em-

bora não fosse abertamente hostil às missões, ela não se comprometeu a apoiar ativamente suas iniciativas. Preocupada em preservar a paz em seu domínio, a Companhia era especialmente cautelosa quando se tratava de proselitismo entre não cristãos. Era certo que a Companhia poucas vezes usava sua autoridade para desencorajar ativamente missionários protestantes recusando-lhes acesso a territórios indianos, mas não lhes oferecia apoio irrestrito (cf. Ballhatchet, 1993; Carson, 1990, 1995; Jeyaraj, 2000; Kitzan, 1971; Potts, 1967).

Para os evangélicos na Grã-Bretanha, porém, o fato de o Estado colonial não incentivar a busca ativa de cristianização dos indianos equivalia a uma discriminação oficial que suscitava questões de tolerância religiosa. A posição da Companhia das Índias Orientais de “neutralidade religiosa” e não disposição de promover ativamente as iniciativas de missionários foi interpretada por eles como o estabelecimento de fato do não cristianismo na Índia e a restrição da livre expressão religiosa. Essa interpretação apontava as incoerências entre os enquadramentos jurídicos e políticos nos quais a religião operava na Grã-Bretanha e na Índia, respectivamente. Ao passo que o Estado britânico permitia a diversidade religiosa e a tolerância dentro do cristianismo, as políticas da Companhia das Índias Orientais eram discriminatórias contra a livre expressão do protestantismo (cf. Carson, 2001).

Os evangélicos reagiram ao que percebiam como um estado problemático dos assuntos religiosos na Índia por meio de esforços para mudar as políticas existentes. Já em 1787 as primeiras tentativas de *lobby* foram feitas, com a intenção de pressionar a Companhia das Índias Orientais a abrir seus territórios aos missionários protestantes e apoiá-los. Uma mobilização em grande escala surgiu em 1813, quando da discussão da renovação da carta patente da Companhia pelo Parlamento. Uma forte campanha foi organizada por diversos órgãos religiosos e incluía representações ao governo, impressão e distribuição direcionada de panfletos, bem como comícios [*meetings*] que produziram 908 petições ao Parlamento, com quase meio milhão de assinaturas, exigindo que a Companhia abrisse a Índia aos missionários. O Parlamento cedeu à pressão e, pela primeira vez, incluiu na carta patente uma “causa piedosa” que garantia o apoio da Companhia a atividades missionárias (cf. Chancey, 1998; Hole, 1896; Kitzan, 1971; Pratt e Pratt, 1855, pp. 73-82; Stanley, 1990).

O que contribuiu para a amplitude e o sucesso legislativo dessa campanha foi o fato de pela primeira vez a Sociedade da Igreja Missionária, a organização missionária voluntária dos evangélicos da Igreja da Inglaterra, ter

mobilizado adeptos para uma ação política de massa. Sociedades missionárias dissidentes e outras organizações tinham construído, desde sua fundação, sociedades auxiliares locais, na segunda metade do século XVIII (cf. Stanley, 1992, pp. 15-20). Contando com o apoio desses ramos locais em todo o país, até aquele momento eles já haviam iniciado uma série de campanhas semelhantes. Para a Sociedade da Igreja Missionária, porém, a mobilização de 1813 em torno da carta patente da Companhia das Índias Orientais coincidiu com a primeira tentativa sistemática – e bem-sucedida – de seus líderes de organizar o apoio popular por meio da fundação de organizações auxiliares locais em toda a Inglaterra.

Entre 1813 e 1829, outra campanha evangélica defendeu a intervenção do Estado na abolição do costume do *sati*, ou imolação da viúva, na Índia. Depois de 1827, a campanha foi coordenada pela Sociedade para a Abolição de Sacrifícios Humanos na Índia, criada em Coventry pelo batista James Pegg. A Sociedade distribuía panfletos e organizava reuniões públicas e petições, das quais 107 foram apresentadas à Câmara dos Comuns entre 1823 e 1830. A campanha contra o *sati* resultou na aprovação, em 1829, do Regulamento do *Sati* de Bengala, que tornou punível nos tribunais criminais a autoimolação de viúvas, e na abolição legislativa similar do *sati* em Madras e Bombaim, no ano seguinte (cf. Glucklich, 1986; Midgley, 2007; Potts, 1967).

No entanto, outra campanha relacionada, iniciada em 1811 por Charles Buchanan, um capelão anglicano na Índia, teve como alvo o uso pelo governo da Índia britânica de impostos arrecadados de templos hindus. Essa campanha concentrou-se na impropriedade da coleta pela Companhia das Índias Orientais de receita entre peregrinos engajados em rituais religiosos desumanos praticados nesses templos, como a autotortura e a morte de fiéis nos rituais anuais em Jagganath. Tudo isso, aos olhos dos evangélicos, significava um endosso oficial implícito à idolatria e à crueldade. A pressão pública resultou no abandono gradativo dos impostos sobre peregrinos pelo governo colonial britânico entre 1833 e 1856 (cf. Potts, 1967).

O poder cultural das redes associativas religiosas

Inicialmente, as campanhas religiosas estavam preocupadas estritamente em garantir o acesso dos missionários à Índia. No entanto, como duas campanhas sucessivas se ramificaram em questões relacionadas, a da imolação de viúvas e a dos impostos em templos, elas se tornaram cada vez mais

orientadas – como a campanha anterior de Burke – à homogeneização do espaço religioso e moral dentro do império.

Importantes limitações etnocêntricas toldaram essas campanhas evangélicas, como ocorrera com o *impeachment* de Warren Hastings por Burke. Apesar de todas as condenações à imoralidade do domínio da Companhia na Índia, Burke não ia longe o bastante para sugerir alguma forma de representação direta dos indianos em Londres, embora sua eloquente crítica ao tratamento oficial dado às queixas dos colonos norte-americanos o qualificasse como um destacado defensor de direitos políticos dos súditos imperiais (cf. O'Brien, 1992; Whelan, 1996). Analogamente, os evangélicos apegavam-se firmemente à sua crença na superioridade do cristianismo em relação a outras religiões. Eles não foram tão longe a ponto de sugerir que o hinduísmo e o islamismo merecessem o mesmo reconhecimento que exigiam para o cristianismo.

No entanto, apesar dessas limitações etnocêntricas, um fio que permeava tanto os esforços de Burke como as campanhas dos evangélicos era o esforço para homogeneizar o espaço moral a despeito da distância. Se a lógica econômica e política da expansão imperial representada pelas políticas da Companhia das Índias Orientais dependia da heterogeneidade moral de duplos padrões éticos, as iniciativas de Burke e dos evangélicos, no âmbito da sociedade civil, defendiam que os mesmos princípios morais deveriam aplicar-se “em casa” e no “exterior” imperial.

Mais uma vez, a despeito das substanciais semelhanças, os dois tipos de campanha foram extremamente diferentes em suas trajetórias e resultados. Onde Burke havia fracassado, os evangélicos tiveram sucesso. Como a contínua mobilização antiescravista, as campanhas evangélicas relativas à Índia conseguiram valer-se de amplo apoio popular para petições e outras práticas de reivindicação política. Que a opinião pública se organizasse e agisse por si mesma foi o que Burke imaginara quando planejou e levou adiante o *impeachment* do governador-geral da Companhia das Índias Orientais. Contudo, em comparação com a campanha contemporânea contra o tráfico de escravos e outras campanhas evangélicas, o efeito de Burke sobre a opinião pública foi insignificante, porque não foi capaz de contar com uma rede disciplinada de ativistas e apoiadores para orquestrar uma ação pública expressiva.

Os estilos diferentes, as trajetórias diferentes e os resultados diferentes desses dois tipos organizacionais distintos de campanhas centradas em questões substantivamente semelhantes trazem à luz a importância dos padrões

específicos de organização que serviram de base para a disseminação e a institucionalização de ideias humanitárias no século XVIII. A fraca ressonância pública do *impeachment* de Hastings, comparada à participação popular sustentada na campanha religiosa contra a escravidão e em torno de outras questões distantes, aponta as limitações de abordagens que negligenciam a questão das bases organizacionais e concentram-se principalmente no poder das ideias. Os idiomas culturais de humanitarismo e sensibilidade eram populares, instigadores e importantes. Os intelectuais que articularam esses idiomas foram influentes. No entanto, em si mesmos, esses idiomas culturais e os intelectuais que os articularam careceram de ressonância popular e influência quando não foram apoiados por redes de mobilização que organizaram os apoiadores de modo a que tomassem uma posição pública eficaz. As fundações institucionais distintamente modernas das mobilizações em torno de questões distantes como as conhecemos hoje não se originaram no mundo rarefeito das ideias puras, mas no universo muito mais prosaico das preocupações organizacionais eclesiásticas, no qual especialistas religiosos elaboraram estruturas institucionais que foram capazes de levar a cabo a institucionalização bem-sucedida de iniciativas ligadas a questões distantes.

Referências Bibliográficas

- ADAMS, Julia. (1996), "Principals and agents, colonialists and company men: the decay of colonial control in the Dutch East Indies". *American Sociological Review*, 61 (1): 12-28.
- AHMED, Siraj. (2002), "The theater of the civilized self: Edmund Burke and the East India Trials". *Representations*, 78 (78): 28-55.
- ANSTEY, Roger. (1975), *The Atlantic slave trade and British abolition, 1760-1810*. Londres, Macmillan.
- BALLHATCHET, Kenneth. (1993), "The East India Company and Roman catholic missionaries". *Journal of Ecclesiastical History*, 44 (2): 273-288.
- BARRETT, Charlotte (org.). (1842), *Diary and letters of Madame d'Arblay*. Londres, H. Colburn, vol. IV.
- BOLTANSKI, Luc. (1999), *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOWEN, H. V. (1991), *Revenue and reform: the Indian problem in British politics, 1757-1773*. Nova York, Cambridge University Press.
- BRADLEY, James E. (2005), "The public, parliament and the protestant dissenting deputies, 1732-1740". *Parliamentary History*, 24 (1): 71-90.

- BROCKINGTON, J. L. (1989), "Warren Hastings and orientalism". In: CARNELL, Geoffrey & NICHOLSON, Colin (orgs.). *The impeachment of Warren Hastings: papers from a Bicentenary Commemoration*. Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 91-108.
- BROWN, Christopher Leslie. (2006), *Moral capital: foundations of British abolitionism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- CANNON, John. (1969), *The Fox-North coalition: crisis of the constitution, 1782-1784*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARSON, Penelope. (1990), "An imperial dilemma: the propagation of christianity in early Colonial India". *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 18 (2): 169-190.
- . (1995), "The company and the cross". *Indo-British Review*, 21 (2): 72-83.
- CARSON, Penny. (2001), "The British Raj and the Awakening of the evangelical conscience: the ambiguities of religious establishment and toleration, 1698-1833". In: STANLEY, Brian (org.). *Christian missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, pp. 45-70.
- CHANCEY, Karen. (1998), "The star in the East: the controversy over christian missions to India". *Historian*, 60 (3): 507-522.
- CHARNOVITZ, Steve. (1997), "Two Centuries of participation: NGOs and international governance". *Michigan Journal of International Law*, 18: 183-286.
- COBBAN, Alfred & SMITH, Robert A. (orgs.). (1967), *The correspondence of Edmund Burke*. Vol. VI: *July 1789-December 1791*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DICKINSON, H. T. (1995), *The politics of the people in Eighteenth-Century Britain*. Londres, Macmillan.
- FISHER, Michael H. (1984), "Indirect rule in the British Empire: the foundations of the residency system in India (1764-1858)". *Modern Asian Studies*, 18 (3): 393-428.
- FURBER, Holden (org.). (1965), *The correspondence of Edmund Burke*. Vol. V: *July 1782-June 1789*. Cambridge, University of Cambridge Press.
- GIUGNI, Marco & PASSY, Florence (orgs.). (2001), *Political altruism? Solidarity movements in international perspective*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- GLUCKLICH, Ariel. (1986), "Conservative Hindu response to social legislation in Nineteenth Century India". *Journal of Asian History*, 20 (1): 33-53.
- HALTUNEN, Karen. (1995), "Humanitarianism and the pornography of Pain in Anglo-American culture". *American Historical Review*, 100 (2): 303-334.
- HARRISON, George. (1792), *An address to the right reverend the prelates of England and Wales on the subject of the Slave Trade*. Londres, J. Parsons.
- HENRIQUES, Ursula. (1961), *Religious toleration in England, 1787-1833*. Toronto, University of Toronto Press.
- HOLE, Charles. (1896), *The early history of the Church missionary society for Africa and the East, to the End of A.D. 1814*. Londres, Church Missionary Society.

- JACKSON, Maurice. (2009), *Let this voice be heard: Anthony Benezet, father of Atlantic abolitionism*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- JENNINGS, Judi. (1997), *The business of abolishing the British Slave Trade, 1783-1807*. Londres, F. Cass.
- JEYARAJ, Daniel. (2000), "Halle-Danish (Tranquebar) Mission and Western protestant missionary tradition". *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 84 (1): 3-28.
- KECK, Margaret E. & SIKKINK, Kathryn. (1999), "Transnational advocacy networks in international and regional politics". *International Social Science Journal*, 51 (159): 89-101.
- KITZAN, Laurence. (1971), "The London Missionary Society and the problem of authority in India, 1798-1833". *Church History*, 40: 457-73.
- LAWSON, Philip. (1993), *The East India Company: a history*. Londres, Longman.
- MARSHALL, P. J. (org.). (1980), *The writings and speeches of Edmund Burke*. Vol. v: *India: Madras and Bengal, 1774-1785*. Oxford, Clarendon Press.
- (org.). (1991), *The writings and speeches of Edmund Burke*. Vol. vi: *India: the launching of the Hastings impeachment, 1786-1788*. Oxford, Clarendon Press.
- (org.). (2000), *The writings and speeches of Edmund Burke*. Vol. vii: *India: the Hastings trial, 1789-1794*. Oxford, Clarendon Press.
- MARSHALL, P. J. & WOODS, John A. (orgs.). (1968), *The correspondence of Edmund Burke*. Vol. vii: *January 1792-August 1794*. Cambridge, University of Cambridge Press.
- MIDGLEY, Clare. (2007), *Feminism and empire: women activists in Imperial Britain, 1790-1865*. Londres, Routledge.
- O'BRIEN, Conor Cruise. (1992), *The great melody: a thematic biography and commented anthology of Edmund Burke*. Chicago, University of Chicago Press.
- OLDFIELD, J. R. (1995), *Popular politics and British anti-slavery: the mobilisation of public opinion against the Slave Trade, 1787-1807*. Manchester, Manchester University Press.
- OSBORN, Jeremy. (2002), "India and the East India Company in the public sphere of Eighteenth-Century Britain". In: BOWEN, H. V. et al. (orgs.). *The worlds of the East India Company*. Rochester, NY, Boydell Press, pp. 201-221.
- POTTS, E. Daniel. (1967), *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837: the history of Serampore and its missions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PRATT, Josiah & PRATT, John Henry. (1855), *Memoir of the Rev. Josiah Pratt, Late Vicar of St. Stephen's, Coleman St., and for Twenty-One Years Secretary of the Church Missionary Society*. Nova York, Protestant Episcopal Society for the Promotion of Evangelical Knowledge.
- RAVITCH, Norman. (1995), "Far short of bigotry: Edmund Burke on Church establishments and confessional States". *Journal of Church and State*, 37 (2): 365-383.

- RUCHT, Dieter. (2000), "Distant issue movements in Germany: empirical description and theoretical reflections". In: GUIDRY, John A. *et al.* (orgs.). *Globalizations and social movements: culture, power, and the transnational public sphere*. Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 76-105.
- SAMET, Elizabeth D. (2001), "A prosecutor and a gentleman: Edmund Burke's idiom of impeachment". *ELH*, 68 (2): 397-418.
- SCHOFIELD, Thomas Philip. (1986), "Conservative political thought in Britain in response to the French Revolution". *Historical Journal*, 29 (3): 601-622.
- SPEER, Richard. (1971), "The rhetoric of Burke's Select Committee Reports". *Quarterly Journal of Speech*, 57 (3): 306-315.
- STAMATOV, Peter. (2010), "Activist religion, empire, and the emergence of modern long-distance advocacy networks". *American Sociological Review*, 75 (4): 607-628.
- . (2011), "The religious field and the path-dependent transformation of popular politics in the Anglo-American World, 1770-1840". *Theory and Society*, 40: 437-473.
- STANLEY, Brian. (1990), *The Bible and the flag: protestant missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leicester, Apollos.
- . (1992), *The history of the Baptist Missionary Society, 1792-1992*. Edimburgo, T&T Clark.
- SUTHERLAND, Lucy. (1952), *East India Company in Eighteenth-Century Politics*. Oxford, Clarendon Press.
- SZNAIDER, Natan. (2001), *The compassionate temperament: care and cruelty in modern society*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- TARROW, Sidney. (1992), "Mentalities, political culture, and collective action frames: constructing meanings through action". In: MORRIS, Aldon D. & MUELLER, Carol McClurg (orgs.). *Frontiers in social movement theory*. New Haven, Yale University Press, pp. 174-202.
- WHELAN, Frederick G. (1996), *Edmund Burke and India: political morality and empire*. Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press.
- WILSON, Ellen Gibson. (1989). *Thomas Clarkson: a biography*. Basingstoke, Macmillan.
- WOODS, Joseph. (1784), *Thoughts on the slavery of the negroes*. Londres, James Phillips.

Resumo

Ideias versus redes sociais: ativismo à distância na Inglaterra do século XVIII

Quais são as fontes históricas das mobilizações em torno de questões distantes – uma característica típica da modernidade? Este artigo examina a dinâmica social que produziu os primeiros casos de campanhas sustentadas em torno de questões distantes

na Grã-Bretanha do século XVIII. O surgimento dessas campanhas é muitas vezes entendido como determinado pela ascensão nesse período de novas ideologias de compaixão humanitária. Para testar o papel dessas ideologias, comparo dois conjuntos de campanhas: o *impeachment* de Warrant Hastings por Edmund Burke e a série de mobilizações religiosas iniciada com o movimento contra o tráfico de escravos colonial. Embora ambos os conjuntos fossem impulsionados por idiomas culturais de preocupação humanitária semelhantes, a iniciativa de Burke falhou em produzir engajamento popular e as campanhas religiosas foram capazes de mobilizar amplas audiências de apoiadores. Essa diferença surpreendente destaca a importância das redes associativas religiosas para o surgimento dos primeiros casos modernos de mobilização em torno de questões distantes.

Palavras-chave: Redes associativas; Ativismo à distância; Abolicionismo.

Abstract

Ideas versus social networks: long-distance activism in eighteenth-century England

What are the historical sources for mobilizations around distant issues – one of the characteristic features of modernity? This article examines the social dynamics that led to the first sustained campaigns on distant issues in late eighteenth-century Britain. Their emergence is often understood to have been determined by the rise of new ideologies of humanitarian compassion during the period. To test the role of these ideologies, I compare two sets of campaigns: Edmund Burke's impeachment of Warrant Hastings and the series of religious mobilizations initiated with the movement against the colonial slave trade. While both campaigns were driven by similar cultural idioms of humanitarian concern, Burke's initiative failed to produce popular engagement, while the religious campaigns were able to mobilize wide groups of public supporters. This striking difference highlights the importance of religious associational networks for the emergence of the first modern instances of mobilization on distant issues.

Keywords: Associative networks; Distance activism; Abolitionism.

Texto recebido em 1/8/2012 e
aprovado em 6/8/2012.

Peter Stamatov é professor da
Yale University e da Universidad
Carlos III de Madri. E-mail: peter.
stamatov@yale.edu. E-mail: <pe-
ter.stamatov@yale.edu>.