

Profecia para o tempo do fim

Três restauracionismos norte-americanos: Santos dos Últimos Dias, Testemunhas de Jeová e Adventistas do Sétimo Dia

Sílvio Murilo M. de Azevedo

2016

Resumo

Nesta obra faço um estudo comparativo entre os dons proféticos de três organizações que são classificadas como independentes: Igreja de Jesus Cristo dos Santos Dias, Testemunhas de Jeová e Adventistas do Sétimo Dia; assim classificadas por sua natureza mais elementar de se apresentarem como portadoras do dom profético bíblico. Meu objetivo é apologético. Mas, como devem saber, apologética sem um modelo com que serem comparadas as afirmações, é impossível. Neste caso é exatamente isto que ocorre. A maior parte do inovacionismo religioso relacionado questiona a Bíblia e a substitui por uma Escritura peculiar, que, por óbvio, ratifica suas próprias doutrinas. A apologética fica, assim, numa situação de impasse. Este trabalho tenta solucionar o problema propondo em vez de uma abordagem direta, uma indireta, pela qual não comparamos os ensinamentos dos ‘profetas’, mas o *modus operandi* de seu ministério e sua relação com a matriz ideológica de seu tempo. Nossa hipótese fundamental é não-conformista, pois assim se comportaram os profetas do AT em relação ao seu tempo e Jesus Cristo em relação aos seus dias. De sorte que, quanto maior a divergência entre a mensagem do profeta e a matriz ideológica que o circunda, maior a probabilidade de ele ser enviado por Deus. Como pode-se perceber pelo método proposto, que é mais descritivo e menos argumentativo, esta discussão ocorrerá mais no campo da sociologia da religião, a qual nos servirá para interpretar o pano de fundo destas mensagens proféticas. Julgamos ser desta comparação que irradiará a luz para iluminar a controvertida situação profética do século XIX nos Estados Unidos.

PRÓLOGO

Esta obra nasceu, como a maioria dos livros, da experiência de um leitor. Primeiro na juventude, sendo instruído pelos erros alheios, mas principalmente pelos meus próprios, acabei tendo necessidade de uma orientação espiritual. Caiu-me nas mãos um livro que fez de mim primeiro um cristão e algum tempo depois um leitor confiado de sua inspirada proveniência. E isto tem me acompanhado por várias décadas, nas quais, do ponto de vista intelectual, tenho experimentado de tudo: dos filósofos mais céticos e desinteressados nas coisas espirituais aos mais blasfemos e inamistosos à causa do evangelho. Nenhuma de suas palavras e arrazoados impediu-me de confirmar a claridade daquela luz que em meus anos juvenis serviram para afeiçoar meus olhos à verdade. Na maturidade, depois de haver lido diversas obras sobre o tema (não menos instrutivas e cuja leitura me foi muito proveitosa), pude perceber que nenhuma delas atingia o âmago da questão sobre o dom profético nos dias atuais. A massa de informações reunida não contribuía para ajudar as pessoas a discernir o verdadeiro do verossímil. Ocorreu-me então o desejo de escrever o presente tratado, compartilhando minha experiência de leitor e a descoberta de uma pequena chave hermenêutica que poderá ajudar outros a se orientarem quando enfrentando o labirinto de conflitantes postulações de legitimidade.

A chave hermenêutica a que me refiro ocorreu-me primeiramente por uma constatação fática. Há uma infinidade de pretensões à dignidade profética afirmando coisas contrárias. Depois, porque os argumentos apresentados não são concludentes, pois nada aproveita concentrar nossos esforços interpretativos sobre os mecanismos inspiracionais, já que uns

apresentam-se como profetas extáticos, outros como interpretação inspirada, outros recitam a Palavra de Deus. Todos apresentam suas credenciais com a mesma disposição de persuadir, sempre ocorrendo encontrarem aqueles com igual disposição de crer. A Bíblia, que poderia e deveria ser a instância de decisão, o modelo para a aferição de correspondência entre o declarado e realizado quanto a este assunto, acaba sendo colocada em questão pela suspeita de infidedignidade textual e tudo fica indecído. Resta como única forma de resolver, primeiro, se houve a manifestação do dom profético? E, em sendo positiva a resposta, qual a manifestação legítima? O atentar-se para as palavras do Senhor, referidas exatamente ao dom profético: “pelos seus frutos os conhecereis. Nem todo o que me diz Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus[...].” (Mt 7: 20-21). A recomendação do Senhor, em suma, é: ‘para saber se tal mensageiro foi de fato enviado por mim, esqueça as palavras e veja os atos’.

Evidentemente, precisamos fazer algum tipo de adaptação ao nosso contexto para garantir a aplicabilidade do conselho de Jesus. Não se trata de pôr sob análise a reputação dos postulantes a profetas em nossos dias. Isto também só geraria mais confusão e acusações de parte a parte e nenhuma conclusão; a parte humana deste conúbio é genericamente falha. É preciso ampliar o horizonte hermenêutico para além das palavras. As palavras são entidades ambíguas, ainda que inspiradas, posto que humanas. E a Escritura pode embasar todo tipo de doutrina. Na biblioteca sagrada do Judeu-cristianismo, com a idade que tem e com o volume de informações que acumulou ao longo de três milênios, para alguém que se dispõe a busca e a descontextualizar, pode-se encontrar praticamente qualquer coisa. Por tudo isto, “pelos seus frutos os conhecereis” deve significar ampliar nosso campo de visão, abandonando o circunstancial e incidental e adotar uma tábua temporal que vão além da vida de um indivíduo e se interessem pelas eras.

Não podemos abrir mão da pressuposição de que Deus manifestou a sua vontade em nossos dias, os quais diferem de quaisquer outros tempos que alguém tenha vivido na face da terra, em virtude das profundas transformações humanas e socioambientais de que somos testemunhas. Reconhecendo, porém, que esta percepção é resultado da fé e de uma experiência religiosa, nossa investigação, que é um trabalho acadêmico, não tem a intenção de convencer o leitor de que este dom profético está correto e aquele, errado. Isto é obra do Espírito Santo. Nosso objetivo é demonstrar a plausibilidade de uma conclusão e de um juízo de valor, a partir de uma nova chave hermenêutica, que transcende o que uma ou duas passagens bíblicas possam dizer.

Sumário

1. Introdução.....	7
1. a. Uma palavra sobre a metodologia.....	7
1. b. Classificando o fenômeno religioso no novecento americano.....	9
1. c. Classificando o inovacionismo religioso americano.....	11
2. Capítulo II – Os antecedentes.....	18
2. a. Introdução.....	18
2. b. Ideologias genéricas.....	20
2. b. 1. Liberdade.....	20
2. b. 1. a. Puritanismo.....	21
2. b. 1. b. “E a terra ajudou a mulher”.....	24
2. b. 1. c. A religião civil Americana.....	27
2. b. 1. d. O denominacionalismo.....	31
2. c. Ideologias específicas.....	35
2. c. 1. Deísmo.....	35
2. c. 2. Unitarianismo.....	39
2. c. 3. Transcendentalismo.....	43
2. c. 4. Orientalismo.....	46
2. c. 5. Esoterismo.....	48

2. c. 6. Primitivismo.....	52
2. c. 7. Religiosidades populares não-conformistas.....	56
2. c. 8. O movimento do Advento.....	60
3. Capítulo III – O dom profético dos Santos dos Últimos Dias.....	65
3. a. O pré-milenialismo mórmon ou seu primitivismo.....	65
3. b. O dom profético de Joseph Smith.....	74
3. b. 1. Vidente.....	77
3. b. 2. Tradutor.....	78
3. b. 3. Revelador.....	79
3. b. 4. Profeta.....	80
3. b. 5. Sacerdote.....	81
3. c. As Escrituras e o dom profético da IJSUD.....	84
3. c. 1. A Bíblia e a Hermenêutica mórmon.....	89
3. d. Joseph Smith: profeta cristão ou pós-cristão.....	92
4. Capítulo IV – O dom profético entre as TJ.....	96
4. a. Introdução.....	95
4. b. O refundacionismo das TJ.....	96
4. c. As TJ e o dom profético oculto.....	101
4. c. 1. O experimentalismo teológico.....	101
4. b. 2. A doutrina da nova luz.....	104
4. b. 3. Sectarismo.....	106
4. c. As TJ e o dom profético manifesto.....	113
4. d. As TJ e a Bíblia.....	117
4. e. As Testemunhas de Jeová: Gnósticos modernos?.....	125
5. Capítulo V – O dom profético e os Adventistas do Sétimo Dia.....	129
5. a. O restauracionismo adventista.....	129
5. b. Revelação.....	141
5. c. Inspiração.....	152
5. d. Iluminação.....	158
5. e. O dom profético e aquele (a) que o recebe.....	165

6. Conclusão – Últimas Palavras.....	168
7. Referências.....	171

Abreviaturas

AJS – American Journal of Sociology

CJCLDS – Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

D&C – Doctrines and Covenant

EM – Encyclopedia of the Mormons

EWB - Encyclopedia of World Biography

GC – Great Controversy between Christ and Satan

IJCSUD – Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

JST – Joseph Smith Translation

JW – Jehovah’s Witnesses

PGP – Pearl of Great Price

RH – Review and Herald

SDAC - Seventh-Day Adventists Church

SM – Selected Messages

TC – Testimonies for the Churches

TJ – Testemunhas de Jeová

ZW- Zion’s Watchtower

WT - Watchtower

INTRODUÇÃO

1.a. Uma palavra sobre a metodologia

No prólogo falávamos sobre uma nova chave hermenêutica para solucionar o problema do dom profético no século XIX norte-americano. Como talvez já suspeite o leitor, a novidade não é absoluta. O método comparativo já existe há bastante tempo e foi tão unânime que já serviu para definir toda uma subárea da apologética: religiões comparadas. Quando esteve em moda na Europa e no mesmo século que nos propomos a examinar, esta disciplina servia para demonstrar a superioridade do Cristianismo em relação às demais religiões mundiais principalmente porque a Escritura sofria com o criticismo da teologia liberal. Em nada aproveitava evocar o texto bíblico para demonstrar a relevância e a superioridade salvífica do Cristianismo frente às outras religiões. Era preciso usar o método indireto para demonstrar que a cultura moral do Cristianismo era superior à das demais. Este projeto, felizmente, foi devidamente enterrado pelo fim do otimismo *fin de siècle* devido ao pipocar dos morteiros da I Guerra Mundial.

Contudo, o mesmo método volta a ficar interessante pelos mesmos motivos, mas não pelas mesmas razões. Mais uma vez a Bíblia volta a ser constrangida pela vaidade humana. Desta feita ela não porque se rejeite a inspiração e a revelação e a transformem num livro meramente humano: folclore judaico com algumas pinceladas de filosofia grega. Quanto a estes

movimentos cujo estudo é aqui proposto, sua capacidade autoritativa não é destruída, mas solapada pela suspeita de que seu texto não seja completamente confiável.

Isto gera um sério problema metodológico, pois, não se tratando de um quadro comparativo meramente descritivo, como ocorre à sociologia da religião, dá-se pela falta de um terceiro elemento de comparação, justamente o que serviria como modelo para decidir entre o legítimo e o ilegítimo. Com efeito, não há como uma investigação aplicar-se a uma tarefa normativa e, portanto, teológica, sem que a comparação tenha como objetivo a aferição da semelhança ou diferença dos movimentos religiosos em relação ao texto bíblico.

Diante desta dificuldade, os teólogos do século XIX simplesmente tomaram como padrão sua própria cultura, que para eles, por evidente, era superior às não-europeias. Sua confiança era que a filosofia lhes pudesse servir de fundamento, uma vez que este papel foi negado à Bíblia. A consequência foram duas guerras horrendas e ideologias totalitárias absurdas. Tendo aprendido esta lição, o que agora é proposto é algo diametralmente oposto, ou seja, o alinhamento com as matrizes ideológicas circundantes é indício de desvio. Reconhecemos que nossa tarefa é um pouco mais simples do que a dos teólogos liberais, posto que todos os movimentos citados aceitam a Bíblia como regra de fé e prática (com as devidas adaptações). Assim, sem dispensar o quadro geral bíblico, mantido como padrão, até por aqueles que a põem sob suspeição, podemos evitar o contencioso de discussões no campo apologético a partir de provas escriturísticas.

A metodologia proposta não é completamente original. Apesar de, até a digitação deste documento, não me ter chegado ao conhecimento a existência de um outro similar, houve estudos que já vinham apontando nesta direção. É o caso do trabalho de R. W. Schwatz em que há todo um capítulo dedicado a recapitulação do contexto histórico do século XIX, em vista dos movimentos escatológicos¹. Porém, todo o potencial do contexto ideológico do profetismo do século XIX não foi apropriadamente explorado, já que não era o objetivo do trabalho do autor o mesmo que nos anima. Sua abordagem é histórica e teológica sem intenção de comparar diferentes tipos de profetismo. Isto faz com que o capítulo funcione como uma espécie de esclarecimento da parte principal, que é vindicar a uma certa ação profética o selo do divino.

Ora, por nossa abordagem não podemos proceder desta maneira. Se buscamos identificar a ação divina no ambiente humano, as convergências ideológicas entre aquele tempo e a mensagem apresentada, teoricamente, devem significar exclusão revelacional, não havendo

¹R. W. Schwatz. *Light Bearers to the Remnant* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1979).

compatibilidade entre elas. Evidentemente, há exceções. A Bíblia diz que Deus utiliza as condições socioeconômicas e históricas em favor de Sua mensagem, mesmo porque estas condições em última análise são orientadas por Sua divina providência. A partir de um quadro comparativo o mais amplo possível, que envolva também aspectos da sociologia da religião, será possível identificar o não de Deus à sociedade otimista e autônoma do século XIX americano.

Obviamente, isto não nos faculta concluir que um profetismo mais adverso à sociedade estabelecida tenha, por automático, a chancela divina. Existem outras considerações a serem feitas quando construímos um juízo sobre a sociedade na tentativa de construir uma teologia negativa da cultura. O dom profético não tem o poder de realizar uma ruptura tão radical a ponto de eliminar todos os aspectos ideológicos indesejáveis da mensagem. Também não existe um cálculo para serem definidos quais são os níveis aceitáveis de conformismo ideológico num movimento legitimamente profético. Nosso modelo é o ministério profético de Jesus Cristo e o da Igreja Primitiva, tanto pela mensagem ser a mesma como pelo ambiente socioeconômico e histórico serem similares.

1.b. Classificando o fenômeno

Se o século XX foi o século da ciência nos Estados Unidos, o século XIX foi a idade de ouro da literatura, daí ser chamado “o renascimento americano”². Não é difícil expandir o conceito incluindo outras manifestações culturais igualmente criativas que floresceram nessa mesma época: a filosofia e a religião. A filosofia, porque são novecentistas o transcendentalismo e o pragmatismo, escolas filosóficas genuinamente americanas, até hoje gerando desdobramentos. Mas o campo religioso é de longe o mais florescente. Neste tempo um despertar religioso tomou conta da América, gerando um fenômeno interessante, não só em seu aspecto quantitativo – haja vista o número de novas denominações nesta época irruptivas, mas também no sentido qualitativo, a profusão religiosa ocorrendo sob a forma de novas tradições religiosas.

Já foram feitas várias tentativas de classificar o *milieu* religioso americano. Tentativas paroquianas reducionistas e parciais, produzidas no início do século em lide, que, por exemplo,

² O primeiro a utilizar o termo para definir este período histórico da América foi F. O. Matthiesen (*American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* – New York: Oxford University Press, 1941). Cf. Arthur Versluis. *The esoteric origins of the American Renaissance* (New York: Oxford University Press, 2001).

classificaram toda a riqueza da religiosidade norte-americana em apenas dois grupos: “evangélicos” e “não-evangélicos”, o que, obviamente, é um reducionismo míope e produz sérias distorções, visto aparecerem no primeiro grupo denominações tão diversas como congregacionalistas, batistas, metodistas, presbiterianos, episcopais e quakers; entre os segundos, os não menos diversos, católicos, deístas, unitarianos, judeus, ateus, mórmons, shakers³. Em 1888, agora com um pouco mais de observação empírica e menos preconceito, a realidade religiosa americana começa a revelar sua complexidade, gerando uma classificação tripartite: “Protestantismo”, “Romanismo” e “Elementos divergentes”⁴. Nesta nova subdivisão, os católicos aparecem isolados dos demais, talvez porque com a imigração de italianos e irlandeses eles comecem a incomodar os protestantes e evangélicos americanos.

Em nossos dias Catherine Albanese fornece uma classificação mais justa levando em conta essa diversidade. Baseando-se na tipologia de Troeltsch seita-igreja-misticismo⁵, fazendo-lhe uma pequena emenda na versão original, ela troca a palavra seita por movimento⁶. De resto mantém a lista tríplice de tipos básicos da religiosidade americana: (a) movimentos proféticos de ênfase emocional, (b) instituições de ênfase sacerdotal ou litúrgico-institucional, e (c) instituições mais abertas e plásticas, cuja teologia tem uma ênfase mais filosófica ou metafísica, sendo, portanto, menos proselitistas e sectárias do que as demais.

Não considero completamente adequada esta classificação por alguns motivos: (a) as denominações não são entidades estáticas: as seitas tendem a se institucionalizar, as denominações a se subdividir, os metafísicos propendem à formalidade e ao dogmatismo e, mais ou mais tarde, também se transformam em denominações (se não o fazem extinguem-se). Ou seja, à medida que envelhece tudo tende à estabilidade. (b) os modelos weberianos de liderança religiosa: profeta, sacerdote e guru, também são pouco úteis num ambiente tão diversificado e cristianizado como a América, não havendo falta de exemplos que apresentem sincretismos complexos, não enquadráveis em nenhum modelo, como é o caso dos Santos dos Últimos Dias, cuja liderança é profético-sacerdotal. (c) Estes modelos tendem a esquecer que sob a influência do denominacionalismo, à medida que o tempo passa, as religiosidades tendem a ficar mais semelhantes entre si no que diz respeito à organização eclesiástica. Isto é evidente

³ Catherine A. Brekus; W. Clark Gilpin (eds.). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2011), p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵ Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992).

⁶ Catherine L. Albanese. “Understanding Christian Diversity in America”. In Catherine A. Brekus; W. Clark Gilpin (eds.). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity*, p. 34.

pelo fato de C. Albanese ter colocado em sua classificação um grupo que ela chama de “denominações institucionalizadas e sacerdotais”, que é composto por metodistas, adventistas do sétimo dia, presbiterianos, luteranos, ortodoxos e católicos. Esta classificação é inadequada porque só leva em conta a atual condição de desenvolvimento institucional, sem considerar, por exemplo, que metodistas e adventistas já foram chamados de fanáticos e emocionalistas pelos outros movimentos⁷, tal como os pentecostais o são hoje. Para ter uma ideia clara dos por quês do desenvolvimento institucional é preciso investigar porque as instituições chegaram ao que hoje apresentam, ou seja, conhecer suas motivações teológicas.

Por outro lado, o fenomenal surgimento de novas tradições religiosas nos Estados Unidos é evento único e obviamente só poderá ser compreendido levando-se em conta a estrutura conjuntural da sociedade americana, mas isto não será suficiente. Uma inquietação e insatisfação latente em relação ao legado da velha Europa, não responderia por que tentaram, em maior ou menor grau, recomeçar sua história religiosa *ab ovo*, por meio de uma nova revelação. Ou seja, o diferencial qualitativo destas novas religiosidades, em sua pretensão de terem acesso a um conhecimento novo do sagrado, requer uma explicação mais profunda. O que produziu este impulso? E o que fez com que todas estas manifestações tenham tido em sua origem características apocalípticas e inquietações escatológicas?

Por outro lado, optar pelo outro extremo, adotando uma abordagem puramente histórica ou teológica, também não será satisfatória, à medida que não nos esclarecerá sobre a questão da verdade, que nos inquieta. Nosso projeto é comparativo, portanto, a comparação, tendo em vista a busca desta verdade, deve envolver o comportamento destes movimentos em sua relação com a sociedade circundante. É correta a conclusão de que o fundo comum de todos eles é a propensão à ruptura. Mas que tipo de ruptura e em que grau?

Algo parecido havia ocorrido no mundo no período em torno do nascimento de Jesus Cristo. A globalização promovida pelo helenismo, a crescente urbanização, constantes convulsões sociais por causa de altos impostos e, de igual modo, o florescimento de uma apocalíptica nos anos imediatos ao nascimento de Cristo. Nada impede que Deus instrumentalize as inquietações humanas suscitadas por estas perplexidades, como diz Paulo no livro de Gálatas, para fazer conhecer suas verdades à humanidade (Gl. 4: 4). E se Deus esperou a chegada da “plenitude do tempo” para revelar seu Filho, pode de igual modo ter esperado uma nova plenitude do tempo para revelar verdades sobre o fim dos dias. Esta foi a lógica secreta da

⁷ Catherine L. Albanese. “Understanding Christian Diversity in America”, p. 34.

apocalíptica do século XIX. Haja vista o constante uso de Daniel que todos os movimentos escatológicos fizeram: “a ciência se multiplicará”; e as constantes alusões ao selamento do livro de Daniel (Dn. 12: 4), ideia retomada no Apocalipse no texto sobre o livro selado (Ap. 10: 2 – 10). Todos estes movimentos tinham consciência de que viviam em tempos tormentosos, às vésperas de eventos dramáticos e inusitados. Portanto, deve ser a nossa primeira tarefa conhecer um pouco deste contexto.

1.b. Classificando o inovacionismo religioso americano

Se queremos conhecer a essência do inovacionismo, devemos primeiramente considerar que seu *fiat* é teológico. Tudo começa com uma nova revelação ou nova iluminação. Com efeito, em termos comparativos e didáticos, pode-se dividir o inovacionismo religioso americano em dois grandes modelos revelacionais: (a) um modelo esotérico, que sofreu influência da filosofia e das religiões orientais⁸, (b) e um modelo exotérico, inspirado no profetismo bíblico⁹. Este tipo de distinção foi usada por Max Muller na aurora dos estudos em religião, embora não tenha usado exatamente estes termos, preferindo as palavras “revelação” e “luz interior”, que significariam rigorosamente a mesma coisa, não fosse o fato de esotérico e exotérico incluírem também as formas de transmissão do conhecimento religioso¹⁰. Fala-se em modelos porque no contexto estudado o sincretismo tornou a existência de tipos puros quase impossíveis. Não poucas destas religiosidades se apresentam revestidas de uma forma mais complexa, portando, inclusive, estas duas dimensões.

Pelo fato de a tradição esotérica americana ter bebido das fontes do Extremo Oriente, tem por princípio fundamental uma via mística da revelação, realizada por meio de um acesso interno e intuitivo do conhecimento verdadeiro. De acordo com o pessimismo místico hindu, à medida que o mundo que nos rodeia é um mundo de aparências, do qual nada de verdadeiro se

⁸ A distinção esotérico-exotérico como tipologia religiosa perde-se na bruma do tempo. No contexto cristão, Eusébio de Cesareia e Lactâncio em seus respectivos escritos já utilizavam o binômio para classificar as religiosidades não cristãs no século IV. A ideia já estava presente no Antigo Egito, na distinção entre o ensino sacerdotal destinado aos iniciados (esotérico) e ao povo em geral (exotérico). Mais recentemente, durante o Renascimento, a ideia se torna de novo popular com a tradução do texto esotérico Hermes Trimegisto, que contém vestígios do esoterismo egípcio. Urs App. *The Birth of Orientalism* (Philadelphia, PN: The University of Pennsylvania Press, 2010), p. 2.

⁹ I. Haxham e Karla Poewe têm uma abordagem parecida, exceto a nomenclatura. Eles falam de “religiões yóguicas” e “religiões abraâmicas”, baseando-se numa nomenclatura híbrida porque um dos termos baseia-se no aspecto histórico e o outro no processo de produção teológica. Irving Haxham; Karla Poewe. *Understanding Cults and New Religions* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1987), pp. 73-94.

¹⁰ F. Max Müller. *Introduction to the Science of Religion* (London: Spottiswoode & Co., 1870), p. 21.

pode conhecer¹¹, a via mística torna-se o meio mais seguro de se chegar à verdade. A revelação ou o acesso à verdade, dá-se, assim, por meio direto e sem intermediários, ocorrendo quando num primeiro momento o homem santo, olhando para dentro de si mesmo e da maneira apropriada (iluminação), é capaz de perceber pela luz divina que habita em seu interior, uma verdade antes desconhecida e inacessível. No entanto, como poucos possuem esta aptidão faz-se necessário um segundo círculo revelacional, formado pelos iniciados, os quais não sendo capazes de por si mesmos atingirem a iluminação, buscam-na através dos ensinamentos dos iluminados, dos mestres e gurus, por meio dos quais procuram entender símbolos, mitos; enfim, os mistérios revelados¹²; daí a conexão deste tipo de revelação com o ocultismo. Este conjunto de símbolos, mitos, liturgias, mistérios, por sua vez, produzem um tipo de gnose¹³, um conhecimento perfeito¹⁴, cujos padrões racionais e de interpretação são secretos e mesmo contraditórios à racionalidade convencional. Dentre as características desta gnose estão especialmente, (a) a rejeição da diferença entre crer e conhecer, uma vez que ambas, a ciência e a fé, não se separaram; e (b) a ideia de que este conhecimento tem propriedades salvíficas, ou seja, é capaz de produzir a salvação do crente¹⁵.

Resumidamente, o desenvolvimento desta corrente esotérica nos Estados Unidos, em certa medida, foi resultado do avanço do racionalismo e do desencantamento do mundo, tal como conceituado por M. Weber¹⁶. O Protestantismo logocêntrico europeu e new englander deixou-se cooptar pelo racionalismo, dando ensejo a que as ideias esotéricas viessem a desenvolver-se aí, respondendo à uma demanda espiritual de sua população. O esoterismo, apesar de inicialmente ter sido um humor (*mood*), uma inquietação, que reagia ao racionalismo prevalente, acabou institucionalizando-se, dando origem a um grande número de denominações esotéricas, das quais algumas hoje ainda existem e disputam espaço no mercado religioso norte-americano, muito especialmente na costa leste.

O modelo exotérico, ao contrário do esotérico, estão firmemente plantadas na cosmovisão cristã da realidade. Pressupõe a impossibilidade da autoiluminação, por causa da queda e da pecaminosidade inerente do ser humano, e a necessidade de um revelador exterior ao indivíduo, ou seja, um Deus transcendente que de algum modo intervenha na história humana, dando ao

¹¹ Annie Besant. *Four Great Religions* (New York: Cosimo, 2005), p. 31.

¹² Antoine Faivre. *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 5.

¹³ Antoine Faivre. *Access to Western Esotericism*, p. 6.

¹⁴ Materne Pendoue. *De l'exotérisme des religions a l'exotérisme religieux*. « *La Science parfaite de la religion* » (Lulu.com. [https...](https://www.lulu.com)), p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

profeta o conhecer verdades sobre Si e sobre Seu plano de salvação, de outro modo impossível de ser conhecido. A radical imanência do modelo esotérico vem a ser substituído pela ênfase na transcendência no modelo exotérico. No protestantismo e no evangelicalismo a transcendência é ainda mais salientada do que no Catolicismo, restando pouco mais do que emoções religiosas e a leitura da Bíblia como guia para a vida pessoal como último reduto da imanência.

No século XIX americano, porém, estas duas correntes se encontram e em alguma medida interagem no surgimento de movimentos escatológicos. Nesses o transcendente e o imanente se encontram e se articulam. O transcendente representado pela eminência da irrupção do porvir no agora e imanência pelos sinais e maravilhas que demonstram que o agora invade o tempo escatológico do porvir. Estas duas dimensões estão presentes na teologia de todo movimento escatológico ou apocalíptico¹⁷. O aspecto transcendente, evidentemente, é um tanto difícil de ser analisado devido à sua natureza não empírica. O aspecto imanente, este sim pode ser verificado, contudo, por causa da natureza meramente descritiva das ciências sociais, não nos levaria a conclusões que valessem o esforço desta investigação.

Optamos, por isso, por um híbrido metodológico que nos permitisse articular a sociologia da religião com a teologia. A sociologia é metodologicamente ateia. Destina-se a compreender a lógica social que leva as sociedades e instituições a adotarem um certo tipo de organização. Se o objetivo é sempre o mesmo, a autopreservação da sociedade ou da organização, o *modus operandi* como este objetivo vai ser alcançado é determinado pela sua teologia ou ideologia. Mas, se a relação entre estas duas coisas é dialética, à medida que o tempo passa a teologia ou ideologia também sofrem transformações para se adequarem aos objetivos institucionais. De sorte que, todo objetivo normativo ou teológico se tornaria inviável pela contaminação pragmática sofrida pelas crenças e ideologias a serem postas sob exame. E tudo restaria num pântano de ceticismo, os valores perdidos e inutilizados pela suspeita, não fosse a teologia nos alentar com nova ideia. E se Deus atuasse para salvar o bem da dissolução, preservando-o em Sua transcendência? Queremos tomar este ‘se’ como ponto de partida, propondo um projeto teológico em seu início, pressuposta a existência da transcendência e de sua ação interessada na salvação humana. É sociológico na avaliação do desenvolvimento institucional. É teológico de novo na valoração a partir de parâmetros bíblicos destes desenvolvimentos.

¹⁷ Massimo Introvigne. “Latter-Day Revisited. Contemporary Mormon Millenarianism”, Thomas Robbins; Susan J. Palmer (eds.). Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements (New York: Routledge, 1997), p. 229.

O melhor objeto para avaliar este encontro da transcendência com a imanência são os movimentos escatológicos norte-americanos que tenham já passado pela fase de institucionalização. Aqui, portanto, apresentam-se três grandes movimentos escatológicos genuinamente norte-americanos com esta característica: a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Sociedade Torre de Vigia ou Testemunhas de Jeová e os Mórmons ou a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. E que à medida que compartilham as vicissitudes de um mesmo tempo, posto que são coevos, apresentam razoáveis convergências, destacando-se, (a) um interesse teológico no fim do mundo e na volta de Jesus; (b) um corpo doutrinário idiossincrático, quando comparado com outros grupos religiosos; (c) um governo eclesiástico centralizador dos recursos e das decisões; (d) uma liderança revestida de uma dignidade especial, a dignidade de profetas e profetisas, homens e mulheres inspirados diretamente por Deus e cuja palavra tem um peso normativo.

Resumindo tudo por responder uma pergunta: por que este objeto e esta metodologia se se poderia utilizar um método apologético mais direto, usando unicamente a Escritura? (a) primeiramente a apologética a que se destina este trabalho não é meramente provar o erro dos que pensam contrariamente (fosse isto possível). Esta apologética destina-se primeiro a mim mesmo como crente. Provar a mim mesmo para ver se meus argumentos têm algum valor ou são apenas subterfúgios de uma fé acomodada. (b) a apologética que se resignasse a demonstrar, por exemplo, que Charles T. Russell teve problemas matrimoniais, descumprindo habitualmente com seus deveres maritais, malgrado a recomendação de Paulo (I Co. 7: 5); ou que Rutherford fosse consumidor habitual de bebidas alcóolicas; ou que Ellen G. White era uma mãe relapsa; ou ainda que Joseph Smith fosse polígamo; não me convenceria nem a ninguém com um pouco mais de miolos. Estas visões em geral estão contaminadas por um preconceito raso que não vê os atos individuais sobre um pano de fundo mais amplo. (c) o método dos reformadores *Sola Scriptura* não é universalmente aceito entre os disputantes; para a maior parte deles a Escritura teve o texto deformado por interesses apologéticos no passado, portanto, seria de pouco proveito esgrimir argumentos desta natureza (exclusivamente textuais). (d) quanto ao objeto – o contexto sócio-ideológico do XIX norte-americano – é interessante porque, *mutatis mutandis*, reproduz o ambiente neotestamentário¹⁸, quando a intervenção divina

¹⁸ (a) A natureza religiosa dos movimentos estudado é a mesma da Igreja Primitiva: movimento apocalíptico, indeterminação canônica em relação ao quadro de doutrinas; (b) o ambiente religioso do entorno social é similar: pluralismo religioso, choque e interação entre o esoterismo e o exoterismo, relativismo ético; (c) o ambiente socioeconômico é também o mesmo: uma época de rápidas e profundas mudanças: urbanização crescente, grandes movimentos migratórios, economia globalizada, multiculturalismo; (d) o ambiente político é em ambos os casos de relativa liberdade.

preservou o bem transcendental de ser afogado pelos interesses institucionais imediatos. Esta é a chave hermenêutica de que vimos falando, o não de Deus ao mundo e às suas soluções ‘sem Deus’, o movimento que tem a chancela divina é o que reproduz esta denúncia e repudia todas as ideologias que não estejam de acordo com Seus desígnios.

Um dos pontos fulcrais da matriz religiosa protestante é o princípio hermenêutico da *Sola Scriptura*. A adesão a ele é indício de consonância com o espírito da reforma, que significa dar prosseguimento ao mote protestante do retorno às fontes canônicas como única regra de fé e prática, bem como o consequente descarte de tudo o que não tenha esta certificação de origem. Se consultarmos a história dos movimentos religiosos citados, perceberemos que todos eles têm seu *fiat* numa profunda insatisfação com os rumos tomados pelos herdeiros da reforma e, em certa medida, com a própria reforma, enquanto realização incompleta de restauração. Todos eles apelam para uma autoridade alternativa às lideranças religiosas estabelecidas, seja por meio de novas figuras proféticas com novas revelações (Ellen G. White e Joseph Smith), seja por uma nova erudição religiosa, baseada em novos estudos e novas demonstrações arqueológicas, históricas, escriturísticas, etc. (Charles T. Russell), as quais põem em cheque o conhecimento teológico e as práticas eclesiásticas majoritárias, até então dados como certos. Em consequência deste status de profetas, seus religionários demonstram uma fidelidade e uma confiança nestes líderes que, segundo seus críticos, torna estes movimentos incompatíveis com o princípio *Sola Scriptura*; e por isso merecedores do reproche de seitas ou cultos.

A pura e simples designação estas organizações religiosas como seitas com o passar do tempo se tornou inadequado. Estes movimentos cresceram tanto que hoje seu tamanho e organização faz com que o uso da palavra aplicada a elas seja impossível. Além disto, estas agremiações religiosas apresentam-se plenamente integrados à sociedade em geral, tendo abandonado o perfil faccioso e exclusivista dos primeiros tempos. Outrossim, sua liderança deixou de ser carismática há muito tempo, encontrando-se hoje nelas alto grau de institucionalização, sendo dirigidas por uma burocracia profissional e eficiente¹⁹. Se já não lhes serve o epíteto de seita, ainda resta discutível se merecem ou não o título de ortodoxos. Não só pelo corpo doutrinário atípico, mas também pela forma inusitada como a Escritura tem sido tratada por sua teologia. Como é óbvio, não é possível neste escopo entrar no mérito da legitimidade doutrinária das citadas, ou seja, discutir até que ponto são bíblicas suas doutrinas e práticas. Trataremos apenas do *modus operandi* de sua teologia, discutindo a questão da

¹⁹ Para mais alguma informação sobre esta tipologia weberiana (seita, igreja, movimento, etc.) Cf. Max Weber. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva* (São Paulo: UnB Editora, 2004).

ortodoxia quanto à forma, deixando de lado o conteúdo, muito embora reconheçamos que o respeito às Escrituras como norma de fé e prática já diga muito sobre o respeito quanto ao que elas dizem.

Você pode me acusar de *petitio principii* porque busco a verdade tendo-a já achado e faço perguntas estando já de posse das respostas. De fato, mas estou comparando respostas. A resposta do Cristianismo primitivo às demandas do mundo greco-romano e a resposta de um Cristianismo escatológico às demandas contemporâneas, buscando verificar que nesta última situação não se façam concessões ideológicas como na primeira. Também não posso ser acusado de dogmático; não falo de doutrinas, mas de um *modus operandi* do dom profético legítimo. Existe uma operação legítima concorde com o modelo bíblico e o modelo bíblico do dom de profecia é reforçado pelo que aconteceu nestes dias.

Por meio desta investigação não se pretende expedir um atestado de ortodoxia para ninguém. O ponto é saber até que ponto são profeticamente plausíveis estes movimentos à luz do que dizem as Escrituras sobre aqueles que assumiram ter sido chamados para desempenhar este papel. Obviamente, que este trabalho tem como pressuposto algo que é até negado por alguns daqueles aqui investigados, a saber, que a Escritura é o critério de aferição desta plausibilidade, porque não podemos afastar o reconhecimento de que Deus falou especialmente por meio deles e ainda mais especialmente por meio do maior deles: Jesus Cristo. A IASD²⁰, as TJ²¹, e a IJCSUD²² serão passadas por este crivo. Quem sobreviva apenas seja declarada portadora das credenciais da profecia bíblica.

Ditas estas palavras preliminares, chegamos ao ponto de apresentar sucintamente a estrutura da presente obra. No primeiro capítulo procura-se pintar um quadro mais amplo quanto possível da época que deu nascimento aos movimentos religiosos em questão. O objetivo não é afirmar com isto a origem exclusivamente social e humana de suas doutrinas e práticas fundamentais. Mas apresentar o que estava, em termos ideológicos, à disposição naquele tempo e comparar com as escolhas institucionais feitas pelas organizações analisadas. Nos três capítulos posteriores são apresentados os desenvolvimentos histórico-sociológicos dos movimentos e a atuação do dom profético

²⁰ Igreja Adventista do Sétimo Dia. A partir deste ponto será utilizada como abreviatura.

²¹ Testemunhas de Jeová. A partir deste ponto será utilizada como abreviatura.

²² Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. A partir deste ponto será utilizada como abreviatura.

CAPÍTULO II

Os antecedentes

2.a. Introdução

O pródigo século XIX norte-americano foi o útero onde foram gestados os três grandes movimentos religiosos em estudo. Eles foram alimentados pelas mesmas forças nutrizas, mas os nutrientes não lhes foram entregues na mesma proporção, gerando, como é óbvio, diferentes desenvolvimentos. A natureza originária de cada um deles também demandou alimentos diferentes e em proporção diferente, assim que rejeitamos o determinismo social que poderia nos levar a desprezar a influência teológica em seus desenvolvimentos posteriores. Apenas “certo direcionamento destas forças e a forma que elas assumiram, em alto grau, foram determinadas pelas condições sociais então correntes”²³. Porém, como nos chama M. Weber, os fatores podem se inverter, os desenvolvimentos sociais podem, em grande medida, ser determinados pela teologia:

Por decisivas que sejam as influências sociais, econômicas e políticas sobre uma ética religiosa, em um caso específico, esta adquire essencialmente sua peculiaridade a partir de fontes religiosas y, primordialmente, do sentido de sua anunciação e de sua promessa. Frequentemente, estas afirmações e promessas já são reinterpretadas

²³ John Gillin. “A Contribution to the Sociology of Sects”, *AJS*, (Vol. 16, 2, Sep., 1910), p. 236.

basicamente pela geração seguinte. Estas reinterpretações se adaptam à doutrina e às necessidades da comunidade religiosa²⁴

Diante disto e como conclusão inicial, esta investigação adota um posicionamento mediano em se tratando de qualificar estas manifestações religiosas como rupturas absolutas com o *mainstream* vigente; elas compartilham o mesmo substrato social. Por outro lado, pelo que Weber diz na citação e por toda sua abordagem ao Protestantismo, contida no que se considera sua obra-prima: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*²⁵, a teologia, por sua formidável força vinculante sobre o comportamento individual, impede-nos também de pensar nas manifestações sociais da religião como meros desdobramentos de fatores sócio-político-econômicos. Pensar assim também não é renegar a teologia, pois Deus não age à revelia da humanidade. A divina concessão de livre-arbítrio, pressupõe que as decisões humanas no nestes campos são de certa forma o âmbito da ação humana, de modo que Deus para atender a este condicionante faz uso de sua sabedoria a fim de trazer à luz suas verdades quando os tempos são favoráveis. É o que diz Paulo em sua carta aos Gálatas: “Vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho” (Gl. 4: 4). E esta é a confiança de que se vale o princípio protestante da revelação progressiva para discernir a ação pedagógica de Deus na história humana.

A sociologia do Conhecimento de P. Berger já demonstrou que não há nada de totalmente inovador e nem de totalmente condicionado no que se refere às ideias religiosas, pois há uma relação dialética entre os contextos sócio-político-econômico e o religioso²⁶. Esta relação dialética, por sua vez, é seletiva em sua fase de objetivação e interiorização, compreendidas respectivamente como processo de naturalização e legitimação das ideias com força vinculante, e pelo processo de sua absorção pelos indivíduos²⁷. As ideologias peculiares das denominações, igrejas e seitas, criam um filtro que controla estas duas fases e, conseqüentemente, o influxo e influência das ideologias que lhe são estranhas ou perniciosas. As organizações religiosas, portanto, podem ter vida própria, imune às forças culturais e sociais que poderiam atuar sobre elas, limitando sua força formadora e transformadora²⁸. Desta forma, considerando um mesmo lapso de tempo e os agentes que o compartilham, sua composição ideológica não será a mesma.

²⁴ Max Weber. *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid: Taurus, 1998), p. 9.

²⁵ Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, José Marcos M. de Macedo (trad.), São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

²⁶ P. Berger. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião* (São Paulo: Edições Paulinas, 1985), p. 15.

²⁷ P. Berger. *O dossel sagrado*, p. 16.

²⁸ William M. Newman; Peter L. Harvolson. *Atlas of American Religion. The Denominational Era, 1776-1990* (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2000), p. 16.

Dependendo de quem se fala, algumas ideias são mais importantes do que outras; o corpo doutrinário é um condicionante fundamental.

A partir daqui passam a ser apresentadas algumas destas matrizes que plasmaram o século XIX norte-americano. Algumas são mais importantes do que as outras, tendo em vista os três movimentos religiosos em estudo (algumas sequer terão qualquer importância individualmente falando). Podem ocorrer também omissões; esta lista não se pretende exaustiva. A metodologia de sua organização é a mais simples possível: por ordem de importância e divididas em duas classes: (1) ideologias genéricas e (2) ideologias específicas. As genéricas, como o nome já indica, são aquelas que tiveram influência em todas as organizações aqui estudadas; as específicas, aquelas que influíram apenas em uma ou duas delas. Não será possível neste lugar determinar nem o grau de influência e nem as influenciadas. Nos capítulos subsequentes, onde ocorrem os tratamentos específicos, é que se farão estas correlações.

2.b. Ideologias genéricas

2.b.1. Liberdade

Uma liberdade incomum que transformou a América em um paraíso para a inovação religiosa, eis a primeira semente que ajudou a América a se transformar numa exuberante selva denominacional. Esta liberdade não foi conquistada unicamente por via política e pelas armas, durante os anos da guerra da independência, nem foi insuflada no espírito americano apenas pelos filósofos políticos franceses e ingleses, tais como Rousseau e Montesquieu, e Locke, respectivamente. A semente da liberdade havia sido plantada desde o momento em que o Mayflower aportou em terras americanas, trazendo os banidos pela intolerância e transformando a América num paraíso para a liberdade religiosa, com o qual sequer a Holanda, com toda a sua tolerância, jamais conseguiria rivalizar, o que, de certa forma, faz-nos concordar com Alexis de Tocqueville sobre a excepcionalidade das terras americanas:

A situação dos americanos é inteiramente excepcional, portanto, é de crer que nenhum povo democrático nunca será posto nela. Sua origem puritana, seus hábitos unicamente comerciais, o próprio país que habitam e que parece desviar sua inteligência do estudo das ciências, das letras e das artes; a proximidade da Europa, que lhes permite não as estudar sem cair de volta na barbárie; mil causas particulares, de que só pude assinalar as principais, concentraram de maneira singular o espírito americano no cuidado das coisas puramente materiais. As paixões, as necessidades, a educação, as circunstâncias, tudo de fato parece concorrer para inclinar o habitante

dos Estados Unidos para a terra. Apenas a religião faz, de quando em quando, olhares passageiros e distraídos erguerem-se para o céu²⁹.

O que chamou atenção de Tocqueville foi o pragmatismo americano e sua superficialidade religiosa, que os fazia mais atentos às coisas materiais do que às espirituais. Tocqueville acertou e errou. Ele não conseguiu perceber que o materialismo americano tinha uma causa religiosa, conforme observará M. Weber algum tempo mais tarde em seu *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, onde a valorização do trabalho e de seu resultado: a prosperidade, é um sinal visível do beneplácito divino. Contudo, não lhe escapou à percepção a importância da vida religiosa americana na constituição desta liberdade fundamental que se tornará uma marca distintiva da América: a influência política do puritanismo. Quanto ao pragmatismo, que Tocqueville associou erroneamente à superficialidade religiosa, os Estados Unidos tinham se transformado numa espécie de nova Roma, pobre em criações do espírito humano, mas rica em organizar e aplicar o que já tinha sido inventado antes deles. O mesmo viés pragmático está presente no papel da religião na formação do espírito americano. Talvez um dos aspectos mais originais de sua cultura. Os preconceitos franceses contra a religião fizeram-no fixar sua atenção apenas no puritanismo, uma das denominações majoritárias e mais politizada, e a desprezar as demais seitas³⁰, incipientes à época.

2.b.1.a. O puritanismo

No início do século XIX a América vivia uma profusa eflorescência do novo, uma nova ordem de coisas. Depois que os ideais das guerras da Independência norte-americana e da Revolução Francesa se fundiram para urdir os fundamentos políticos de uma nação nova, alicerçada sobre “a liberdade, o igualitarismo, o individualismo, o populismo, o *laissez-faire*”³¹; sob a forma de um governo liberal e republicano, cujo credo, como diz o registro da *Declaração da Independência*, era: “nós mantemos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, que eles são dotados por seu criador com certos direitos inalienáveis

²⁹ Alexis de Tocqueville. *A democracia na América. Sentimentos e opiniões*. (Livro Dois, São Paulo: Martins Fontes, 2004), p. 43.

³⁰ Há uma rápida passagem em seu livro que demonstra que, se não estava interessado, estava, entretanto, inteirado da inovação religiosa que já florescia no começo do século XIX: “Surtem de tempos em tempos seitas bizarras que se esforçam por abrir caminhos extraordinários para a felicidade eterna. As loucuras religiosas são comuníssimas nelas”. Alexis de Tocqueville. *A democracia na América, Sentimentos e opiniões*, p. 163.

³¹ Charles W. Dunn. “The magnetism of American Exceptionalism”. In Charles W. Dunn (ed.) *American Exceptionalism. The Origins, History, and Future of the Nation’s Greatest Strength* (Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers, 2013), p. 2.

e que entre eles estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”³². Ideais que inspiraram diversas teorias políticas, nascidas das mais famosas penas da cultura americana: Alexis de Tocqueville, Ralph V. Emerson, Henry D. Thoreau, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Thomas Paine.

Nada disto deixa de ser verdade, mas seria uma verdade incompleta se também não levássemos em conta os alicerces religiosos das treze colônias, já que ambiente de liberdade e de tolerância, indispensáveis para a sua formação política³³ não existiriam não fosse uma matriz religiosa corroborante. Primeiramente, a tolerância religiosa que sempre caracterizou a América, foi favorecida porque as colônias foram fundadas por pioneiros que fugiam da perseguição religiosa em seus países de origem. Em especial os puritanos ingleses, cuja religião era, aos olhos das autoridades insulares, altamente subversiva; ensinando a rejeição de toda autoridade religiosa exceto a Bíblia, bem como a liberdade de professar sua fé da forma como melhor lhes aprouvessem, o que não era pouca afronta na Inglaterra, onde a religião era estatal e onde o papa era o rei. Veja-se o que afirma um dos credos puritanos:

Nós cremos ser a palavra de Deus, contendo o Antigo e o Novo Testamentos, a regra de fé e prática; que deve ser lida e conhecida por todos os povos e que sua autoridade excede a toda autoridade, não apenas do papa, mas da Igreja também; e de concílios, pais, homens e anjos, Nós condenamos como jugo tirânico o que quer que os homens tenham criado de sua própria invenção, para fazer artigos de fé e para ligar a consciência dos homens por estas leis e instituições³⁴.

A posição puritana acaba por garantir aos indivíduos “o direito de, sem serem importunados, tirarem das Escrituras para si, suas próprias regras de conduta e de determinarem para si mesmos o sistema eclesiástico com que desejem estar associados”³⁵. Duas coisas são consequentes a esta ideia: “primeiro a pressuposição da existência individual e de direitos individuais [...]; segundo, o indivíduo em concordância com outros poderia formar uma Igreja, um corpo que tinha sua própria vida e ser”³⁶. Embora a Rousseau tenha sido atribuída a

³² *Idem, Ibid.*

³³ Isabel Fraire. *Pensadores norte-americanos del siglo XIX. Una antología general* (México: Siglo XXI, 2004), p. 18.

³⁴ Andrew C. McLaughlin. *The Foundations of America Constitutionalism* (Union, NJ: The Law book Exchange, 2002), p. 5.

³⁵ *Idem, ibid.*

³⁶ *Ibid*, p. 12.

paternidade exclusiva da ideia (democracia direta, em vez de representativa)³⁷, o separatismo puritano é um dos fundamentos do denominacionalismo religioso e do constitucionalismo revolucionário, o motivo por que a constituição americana se inicie com as palavras “nós, o povo” e não ‘nós, os constituintes’. Outra ideia religiosa que converge com os ideários políticos iluministas e contratualistas é a ideia de pacto ou concerto. A eclesiologia dos pais peregrinos puritanos, como a das demais igrejas reformadas, era veterotestamentária, ou seja, baseava-se nos “princípios teocráticos”³⁸ das instituições mosaicas, o que, tendo em vista o silêncio dos evangelhos sobre a vida política e comunal, eram muito mais adequadas à condição de trãnsfugas prestes a fundar uma nova nação praticamente a partir de seu marco zero. O pacto ou concerto (*covenant*), no momento em que aportavam às terras americanas (1630), foi sua própria constituição como comunidade de fé e como comunidade política. Antes mesmo de desembarcarem no novo mundo, julgaram ser seu dever firmar um pacto com Deus, para entrar a terra que acreditavam ser a terra da promessa, recebida pelo favor divino, para sujeitá-la em submissão a Deus:

Assim está a causa entre Deus e nós. Nós entramos em aliança com ele para esta obra, temos uma comissão, o Senhor nos deu permissão para escrever nossos próprios artigos. Nós professamos empreender estas ações sobre estes e estes fins e para isto temos-lhe pedido favores e bênçãos. Agora, se o Senhor quiser ouvir-nos e nos levar em paz para o lugar que desejamos, acerca do qual do que ele ratificou esta aliança, selou nossa comissão e espera uma execução estrita dos artigos nela contidos. Mas se negligenciarmos a observância desses artigos, que são os fins que propusemos, e dissimular com o nosso Deus, e se sairmos para abraçar o mundo presente e perseguir nossas intenções carnis que procuram grandes coisas para nós mesmos e para a nossa posteridade; o Senhor, com indignação, vingará-se de tal gente perjura e nos fará saber o preço da violação de tal aliança³⁹.

A teologia puritana do concerto, obviamente não foi a base ideológica daqueles que promulgaram os princípios constitucionais norte-americanos. Melhor seja pensar em J. Locke e J.-J. Rousseau. Contudo, ela foi a base popular da ideia de sacralidade dos direitos e da liberdade individual de crer e de se associar, uma vez concedidas pelo Criador⁴⁰. Não há grande distância entre os dois conceitos, de sorte que se pode dizer que a democracia americana, bem como seu alto grau de coesão social (apesar das dimensões continentais dos Estados Unidos) e

³⁷ Jean-Jacques Rousseau. *Do Contrato Social* (São Paulo: Nova Fronteira, 1999), capítulo XV: dos deputados ou representantes.

³⁸ Philip Schaff. *A Sketch of the Political, Social and Religious Character of the United States of America*, p. 88.

³⁹ Robert N. Bellah. *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 14.

⁴⁰ Michel Corbett; Julia Corbett-Hemaeyer; J. Mathew Wilson. *Politics and Religion in the United States* (New York/ Abingdon, U. K.: Routledge, 2014), p. 26.

de liberdade (a força e a operosidade de sua sociedade civil), tem seus fundamentos alicerçados na ideia puritana do convênio ou pacto, firmado entre um povo e seu Deus, no momento da fundação da América.

Pelo menos foi esta a conclusão de Alexis de Tocqueville depois de sua visita às treze colônias. Para ele o puritanismo “era quase tanto uma teoria política como uma doutrina religiosa”⁴¹, haja vista o pacto que contrataram ao aportar na América:

Nós, cujos nomes seguem e que, para a glória de Deus, o desenvolvimento da fé cristã e a honra da nossa pátria, empreendemos estabelecer a primeira colônia nestas terras longínquas, acordamos pelo presente ato, por consentimento mútuo e solene, e diante de Deus, formar-nos em corpo de sociedade política, com o fim de nos governar e de trabalhar para a consumação de nossos propósitos; e, em virtude desse contrato, acordamos promulgar leis, atos, decretos, e instituir, conforme as necessidades, magistrados a quem prometemos submissão e obediência⁴².

2.b.1.b. “E a terra ajudou a mulher”

As vastidões da América foram a salvação de seus antepassados espirituais vindos da Europa, para ali fugidos buscando encontrar um lugar onde pudessem professar sua fé sem serem importunados. A própria teologia dos movimentos religiosos aqui estudados o reconhece. É o caso dos adventistas do sétimo dia, que interpretam este texto de Apocalipse 12: 16. “E a terra ajudou a mulher; e a terra abriu a sua boca, e tragou o rio que o dragão lançara da sua boca”, exatamente desta maneira. De acordo com sua interpretação historicista, o rio que saíra da boca do dragão eram os povos e multidões da superpovoada Europa; a terra que engoliu o rio eram as vastidões do deserto americano (se comparado com a Europa); a mulher, a igreja perseguida pelo establishment europeu. A profecia se realizou quando os puritanos se autoexilaram na América, em virtude de suas convicções religiosas e da perseguição religiosa que sofriam na Inglaterra⁴³. A interpretação historicista adventista é bem interessante e se adapta como uma luva aos fatos por pelo menos quatro motivos.

Primeiramente, a interpretação mais óbvia. A terra ajudou a mulher porque a América e suas vastidões absorveram o impacto das perseguições religiosas europeias, recebendo e

⁴¹ Alexis de Tocqueville. *A democracia na América. Leis e costumes* (vol. 1, São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 43.

⁴² *Ibid.*, pp. 43 e 44.

⁴³ Enoch de Oliveira. *A mão de Deus ao leme* (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985), p. 21.

protegendo os dissidentes da ação constritora de seus perseguidores. Assim o futuro denominacionalismo norte-americano tem como precursor imediato a viagem do Mayflower em 1620, pela qual se abriu no Atlântico Norte uma passagem para a liberdade, que não cessou de favorecer os indesejáveis que na Europa estavam impedidos de viver de acordo com sua religião.

Em segundo lugar, a liberdade religiosa experimentada na América resulta também de um modelo fundiário diferente do europeu, onde uma nobreza da terra já havia se apoderado cada naco do solo agricultável, deixando aos demais apenas a sobrevivência pelo próprio trabalho. Como observa Tocqueville, sem latifúndios e sem uma nobreza da terra, ciosa de sua antiguidade e de seus privilégios, formou-se na América uma sociedade do trabalho e do mérito, duas coisas altamente favoráveis ao desenvolvimento de qualquer país. Ademais, os peregrinos que para lá se mudaram não eram nobres de nascimento, daí porque o modelo de exploração da agricultura era familiar e as propriedades eram pequenas e sem servos, o que, segundo Tocqueville, favoreceu o surgimento de uma “liberdade burguesa”⁴⁴, sem privilégios, exceto os resultantes do trabalho. Enfim, como iguais vieram os peregrinos e como iguais permaneceram. Além disto, as terras da Nova Inglaterra não favoreciam nem as glebas de meia, pois não pertenciam à ninguém; nem ao surgimento de latifúndios, porque suas colheitas não eram tipo exportação, como nos estados do sul: tabaco, algodão, etc., e, por conta disso, tampouco favorecia o uso de escravos.

Em terceiro lugar, “a terra ajudou a mulher”, porque as grandes extensões das terras sem proprietário reconhecido (já que os índios não eram considerados como tais) serviam de refúgio sempre que uma perseguição local se desatava contra os dissidentes⁴⁵. Os vários movimentos radicais americanos (menonitas, quakers, amish, shakers, etc.) e as comunidades coletivistas sobreviviam graças ao processo de migração interna que levava estas comunidades para bem longe de serem incomodadas pelas denominações dominantes (anglicanos, puritanos, luteranos e reformados), que os consideravam hereges e inimigos do bem coletivo⁴⁶. Esta mobilidade dos não-conformistas também foi fator decisivo para a formação do individualismo e da ideia da liberdade⁴⁷, tornada básica não só no campo religioso, como também no âmbito político e

⁴⁴ Alexis de Tocqueville. *A democracia na América. Leis e costumes*, p. 39.

⁴⁵ Sidney E. Mead. *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2007), p. 7. Cf. Philip Schaff. *A Sketch of the Political, Social and Religious Character of the United States of America*, p. 89.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

cultural. No primeiro, estabelecendo o laicismo como regra constitucional, ou seja, a ideia de que a religião deve sair do espaço público e ocupar apenas a esfera comunitária e/ou privada; no segundo, tornando o americano um indivíduo afeito à liberdade e disposto a sacudir para longe de si qualquer jugo, fosse ele religioso ou político.

Em quarto lugar, por a agricultura mais ao norte das treze colônias não oferecer as mesmas perspectivas das culturas de exportação do Sul, deu-se aí um grande impulso à industrialização e ao conseqüente surgimento de grandes cidades industriais. No final do século XVIII a economia era quase completamente agrária. Cerca de 95 por cento da população vivia no campo e era comum verem-se porcos de engorda levados por seus donos, bem como carroças repletas de produtos agrícolas cruzando as ruas das cidades⁴⁸. Entretanto, por volta de 1860, nos Estados Unidos, os produtos industriais já haviam substituído quase que completamente os manufaturados⁴⁹. Evidentemente, a população urbana cresceria na mesma proporção. No começo do século XIX viviam nos Estados Unidos cinco milhões de pessoas, lá pela metade do mesmo século já eram 23 milhões⁵⁰. Ou seja, se no século XVIII o único recurso para a sobrevivência da dissidência religiosa eram os rincões da América, mas com o surgimento de grandes cidades aumentou a liberdade religiosa. Acabou se tornando mais difícil controlar o surgimento de novidades religiosas nas grandes cidades industriais da Nova Inglaterra, que, além disto, começaram a receber uma grande quantidade de imigrantes provenientes de matrizes religiosas não protestantes.

Uma das características mais marcantes da sociedade americana é a mobilidade. Diferente da Europa, não era comum à experiência familiar norte-americana morarem várias gerações na mesma casa ou na mesma cidade durante séculos⁵¹. Esta mobilidade se intensifica logo após a guerra civil, com grandes corporações passando a controlar o mercado, muitas pessoas não tiveram outra alternativa de melhorar economicamente senão rumando para o Oeste⁵², onde ainda havia oportunidades, embora também muitos perigos. Isto pôs em marcha um processo migratório interno de grandes proporções, quase tão dramático quanto o dos imigrantes

⁴⁸ Timothy J. Gilfoyle. "Urbanization". In William L. Barney (ed.). *A companion to 19th Century America* (Oxford, U. K.: Blackwell, 2001), p. 152.

⁴⁹ Ira L. Mandelker. *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America* (Amherst, MS: The University of Massachusetts Press, 1984), p. 30.

⁵⁰ James M. Volo; Dorothy Dennen Volo. *Family life in 19th Century America* (Westport, CT: Greenwood Press, 2007), p. 7.

⁵¹ Peter W. Williams. *America's Religions. From their origins to Twenty-first century* (Chicago: University of Illinois Press, 2008), p. 6.

⁵² *Ibid.*, *id.*

estrangeiros. Este movimento do Leste para o Oeste foi definido por um neologismo: imigração (*in-migration*)⁵³ e é usado para denotar suas proporções gigantescas.

Este fenômeno marca todo o século XIX e terá profunda influência na religiosidade americana, provocando erupções do novo que vão se intensificando à medida que se estes movimentos migratórios se afastam da Nova Inglaterra. Na Nova Inglaterra mesma, as novidades religiosas são inicialmente decorrência de fragmentação denominacional, caracterizada pelo abandono do padrão das práticas e doutrinas cristãs. Na costa oeste, este padrão já vai sendo abandonado e substituído por filosofias e espiritualidades orientais, dando lugar a religiões semi-cristãs ou pós-cristãs. Obviamente, não se trata de afirmar que os fatores acima mencionados sejam cem por cento determinantes no surgimento de certos tipos religiosos, mas serão uma influência poderosa. Tanto assim que é facilmente verificável estatisticamente. Na Califórnia prevalece a religiosidade pós-cristã, e foi daí que as espiritualidades orientais irradiaram para todo o mundo no decorrer do século XX. Nos estados da costa leste prevaleceu uma inovação religiosa mais moderada, embora o esoterismo dominante na costa oeste tenha aí se originado.

Logo após as guerras da independência começou um processo que foi chamado P. Williams de “americanização” das religiões, decorrência do amalgamento de vários elementos novos à velha matriz europeia britânica⁵⁴, que, por óbvio, acabaram gerando uma sociedade nova. Além deste fator, o próprio processo de diferenciação também colaborou para o surgimento da propensão ao novo no Novo Mundo. Após duas guerras da Independência contra o Reino Unido os americanos buscaram construir ideologicamente uma identidade distinta da britânica e a religião foi um elemento importante neste projeto.

Enfim, a geografia americana também favoreceu a expansão do divisionismo e do denominacionalismo.

2.b.1.c. A religião civil americana

Um dos conceitos fundamentais para entender os Estados Unidos é sua religião civil, ou, como escreve Robert Bellah, sociólogo americano que criou o conceito, não bem uma religião civil, mas uma “dimensão religiosa”⁵⁵ da vida política americana. Esta dimensão religiosa é

⁵³ *Ibid., id.*

⁵⁴ Peter W. Williams, *America's Religions*, p. 10.

⁵⁵ Robert N. Bellah. “Civil Religion in America” (*Daedalus*, vol. 96, no. 1, Winter, 1967), p. 1.

perfeitamente diferenciada do sistema político, sendo perceptível, embora não seja expressamente nomeada. Está bem institucionalizada, em cerimônias públicas, símbolos e nos discursos dos presidentes norte-americanos, e que apesar do crescente secularismo, persiste até hoje⁵⁶. Certamente os pais fundadores que eram bons rousseauistas inspiraram-se nas páginas do *Contrato Social* para criar os fundamentos da religião civil:

A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e provisor; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis – eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só: a intolerância [...]⁵⁷.

O objetivo de Rousseau era criar uma religião cívica que “pessoas religiosamente diferentes pudessem aceitar”, como indica seu dogma negativo da tolerância⁵⁸. Os Estados Unidos foram relativamente bem-sucedidos na implementação desta religião civil porque seus governantes souberam estimulá-la por meio de uma série de feriados nacionais que colaboraram para sua ritualização e institucionalização. Lloyd Warner cita alguns destes: *Memorial day*, que integra as pequenas comunidades à dimensão nacional; Dia de ação de graças (*Thanksgiving day*), que integra as famílias à ideologia nacional do “destino manifesto”, ou seja, a ideologia da nação abençoada; e os dias dos presidentes G. Washington e A. Lincoln⁵⁹, que se encarregam de oferecer aos cidadãos vidas exemplares que ilustram os valores tipicamente americanos: liberdade, justiça, autossacrifício. A princípio, nos primórdios da república, eram as próprias denominações que se encarregavam de educar as crianças e os jovens quanto às suas obrigações como cidadãos, depois do advento do ensino público, a tarefa foi transferida para a Escola⁶⁰.

Outro grande veículo socializador da religião civil é a política e o sistema eleitoral. R. Bellah apresenta uma análise dos discursos inaugurais de alguns presidentes mais importantes da história americana identificando neles diversos elementos religiosos. Alusões a Deus, à liberdade, à providência divina, que aparecem, mesmo em discursos mais recentes como o de J. F. Kennedy, usado como exemplo⁶¹. Bellah enfatiza o conteúdo genérico desta religião civil, mas isto não quer dizer que outros aspectos da religião cristã bíblica não sejam eventualmente evocados. De fato, desde a fundação da América, e em alguma medida até hoje, os americanos

⁵⁶ *Idem, ibid.*

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau. *O Contrato Social* (São Paulo: Nova Fronteira, 1999), livro 4, cap. XVIII, p. 241.

⁵⁸ Phillip Harmon. “Civil Religion”. In Gary Laderman; Luís D. León (eds.). *Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions* (Santa Barbara, CL: ABC Clio, 2003), p. 488.

⁵⁹ W. Lloyd Warner. *American Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 8 – 9.

⁶⁰ Phillip Harmon. “Civil Religion”, p. 489.

⁶¹ *Ibid.*, p. 2.

têm interpretado sua história de uma perspectiva religiosa. O Todo-poderoso a que se refere Kennedy, é o Deus teísta, cuja crença a maioria das religiões americanas abraça. Os pais peregrinos, por exemplo, viam-se a si mesmos como um Novo Israel, errando pelos desertos da América, como se vagueassem pelo Sinai em demanda da terra prometida⁶². A imagem do deserto tem tanto uma função fundacionista quanto teleológica. Ela está presente na fundação da nação americana, como ensina o historicismo da IASD, quando interpreta Apocalipse 12 e a perseguição da mulher aí representada como a chegada dos pais peregrinos em terras americanas; ela está presente no propósito escatológico da nação americana, que se apresenta como “jardim cercado”, um novo Éden onde “se pode antecipar os prazeres do paraíso”⁶³, como crê o pré-milenialismo da IJCSUD, interpretando o mesmo verso. Bellah ressalta o fato de que nas primeiras declarações dos peregrinos aparece o tema do concerto e a necessidade da obediência aos mandamentos divinos para que pudessem prosperar na colonização do novo mundo, tal como os israelitas às portas de Canaã, antes de cruzarem o Jordão, quando juraram a Josué fidelidade ao Deus que lhes havia trazido em segurança àquela terra de promessa⁶⁴.

Como se pode perceber, a religião civil americana não foi criada pelos pais fundadores: Benjamim Franklin, Thomas Jefferson, George Washington, para substituir as religiões tradicionais⁶⁵. A quase-religião civil tem um âmbito de ação diferente das denominações americanas. Enquanto essas destinam-se à vida privada, familiar e comunitária, aquela visa à vida pública. Essa intenta preparar o herdeiro do reino dos céus; aquela quer sedimentar valores públicos que preparem o cidadão para o cumprimento de seus deveres cívicos e comunitários⁶⁶. Em suma, há uma perfeita simbiose entre a religião civil e o denominacionalismo americano, que é reflexo dos dois pilares que fundamentaram o nascimento da nação americana: o Iluminismo e as denominações protestantes históricas, evangélicas e autóctones⁶⁷. Esta simbiose foi percebida também por Tocqueville, à medida que engloba estas duas grandes dimensões da vida social americana, compatibilizando-as: a unidade americana na política, em que grande quantidade de gente diversa dedica-se ao trato público; a diversidade nas questões

⁶² Robert N. Bellah. *The Broken Covenant. America Civil Religion in Time of Trial* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 11.

⁶³ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 14-16.

⁶⁵ Robert N. Bellah; Steve N. Tipton (edt.). *The Robert Bellah reader* (Durham: Duke University Press, 2006), p. 234.

⁶⁶ Em sua obra-prima Rousseau, já propunha esta cooperação entre a religião e a política, proposta que foi adotada pelos pais fundadores e pelo *ethos* político americano. Jean-Jacques Rousseau. *O contrato social* (São Paulo: Nova Cultural, 1999), p. 113.

⁶⁷ *Idem, ibid.*

religiosas e privadas, onde suas relações tendem a se fragmentar, dando azo à formação de “minúsculas igrejinhas”⁶⁸.

Outro aspecto da religião civil americana é o “destino manifesto”. Esta expressão foi usada pela primeira vez em 1840 por John O’Sullivan, quando este comentava a anexação do Texas pela União⁶⁹. Embora tenha sido a primeira vez que o conceito foi mencionado, isto não significa que a ideia já não estivesse presente na cultura americana. Sempre houve um certo ufanismo com respeito ao destino dos Estados Unidos. Documentos históricos ao longo de sua história dão conta de que a ideia já fazia parte do imaginário americano desde muito cedo⁷⁰. O conceito que em seu sentido genérico quer dizer que a América é vista pelos seus cidadãos como nação fundada por Deus, para levar a efeito Seus desígnios na história humana, quais sejam, libertar a humanidade da tirania, da injustiça e da escravidão (de iguais sendo escravizados por iguais, o que não se aplica os negros, conforme os estados sulistas). A América estava habilitada para sua missão porque seus cidadãos são virtuosos, suas leis são justas e este é o desígnio de Deus⁷¹, maior prova disto foi a expansão e o crescimento milagroso dos Estados Unidos. Com efeito, a expansão americana foi tão rápida e tão bem-sucedida que aos americanos parecerá movida pelos desígnios da providência⁷².

O conceito servirá também para legitimar as guerras que o imperialismo americano travou com seus vizinhos, especialmente na guerra com o México, que fez com que os Estados Unidos incorporassem um vasto território originariamente mexicanos, compreendendo o que hoje são os estados do Texas, Novo México, Arizona, Califórnia, Nevada, Colorado, Utah, Kansas, Oklahoma e Wyoming⁷³. Muitos viram nisto uma deturpação dos valores republicanos e religiosos dos primeiros tempos como foi o caso de Emerson: “Os Estados Unidos irão conquistar o México, mas será como um homem que engole arsênico [...]. México nos envenenará”⁷⁴. Emerson dá uma interpretação secular à teologia puritana do concerto e ao fato de serem prometidas graves consequências à nação americana se falhasse em tornar-se “a

⁶⁸ Alexis de Tocqueville. *Democracia na América. Sentimentos e opiniões*, p. 268.

⁶⁹ Shane Mountjoy. *Manifest Destiny: Westward Expansion* (New York: Chelsea House, 2009), pp. 9 e 10.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁷¹ *Idem, ibid.*

⁷² Joseph J. Ellis. *After the Revolution. Profiles of Early American Culture*, New York: W. W. Norton & Company, 2002), p. 18.

⁷³ John D. Wilsey. *American Exceptionalism and Civil Religion. Reassessing the History of an Idea* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2015), p. 66.

⁷⁴ *Ibid.*, p; 67.

cidade construída sobre o monte” a que John Winthrop se referiu como exemplo para o mundo, numa clara alusão ao evangelho de Mateus (4: 14-16)⁷⁵.

O destino manifesto dos Estados Unidos é terem sido escolhidos por Deus para serem o exemplo de Cristianismo para o mundo, destino este a ser levado a efeito tanto pelo Estado como pela Igreja, em mútua cooperação⁷⁶. O laico americano não fora criado para que o Estado se eximisse de suas responsabilidades morais, mas para permitir que o denominacionalismo reinasse na América do Norte sem um Estado parcial favorecendo esta ou aquela denominação. Se o Estado se lança à concretização de um projeto imperialista isto era visto como a realização de um propósito divino, de expansão dos valores americanos para que outras nações pudessem experimentar as bênçãos da prosperidade e da liberdade, tal como a América o fazia.

2.b.1.d. O denominacionalismo

A princípio os colonizadores tentaram estabelecer em terras americanas o mesmo modelo europeu na disposição espacial de suas religiosidades, ou seja, utilizando um critério territorial para estabelecer os limites entre os diversos credos que se transferiam para a América: os puritanos ficaram na Nova Inglaterra, os quakers na Pensilvânia, os católicos em Maryland, os episcopais na Virginia, os reformados holandeses em Nova Iorque, etc.⁷⁷ E. Troeltscht diz que o Protestantismo histórico (Calvinismo e Luteranismo, p. ex.) era basicamente Catolicismo com outra soteriologia. A ideia de Cristandade e de unidade da *Lex Dei* com a *Lex Natura* era mantida, tanto por Lutero como por Calvino⁷⁸. Enquanto prevaleceu esta ideia medieval e bíblica de que Deus havia entregue a espada ao Estado e o evangelho à Igreja, estas duas esferas deveriam andar em consonância. Quando, porém, a ideia de Estado como resultado de um contrato social começa a prevalecer, este modelo é abandonado e substituído pelo Estado laico. A primeira emenda à Constituição promulgada em 1791 acatou a ideia de que o Estado não deveria adotar uma religião oficial, porém este entendimento ficou restrito à União, os estados mantiveram suas denominações oficiais até 1833, quando o último estado, Massachussets,

⁷⁵ “Vós sois a luz do mundo; não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte; nem se acende a candeia e se coloca debaixo do alqueire, mas no velador, e dá luz a todos que estão na casa. Assim resplandeça a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai, que está nos céus”.

⁷⁶ Michel Corbett; Julia Corbett-He Meyer; J. Mathew Wilson. *Politics and Religion in the United States*, p. 26.

⁷⁷ Philip Schaff. *A Sketch of the Political, Social and Religious Character of the United States of America, in two Lectures* (New York: C. Scribner, 1855), p. 87.

⁷⁸ Ernst Troeltscht. *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1912), 46.

revogou as disposições de sua lei orgânica que mantinham o puritanismo como sua religião oficial⁷⁹.

Provavelmente, a mudança foi produzida, primeiramente, pela própria dinâmica demográfica norte-americana. Com a industrialização e o crescimento populacional das cidades, batistas e metodistas, a princípio considerados seitas e não partícipes nesta partilha, cresceram muito em número e começaram a desejar uma importância política compatível. Além disto, vieram os imigrantes trazendo suas crenças e costumes, escolhendo indiscriminadamente alguma cidade onde pudessem ganhar a vida. Enfim, não foi mais possível sustentar o modelo europeu, sendo este substituído por um denominacionalismo, o qual viria a se tornar uma das características mais fundamentais da religiosidade americana, consistindo na tendência de se multiplicarem as instituições religiosas como denominações, compartilhando o mesmo espaço territorial, sem nenhum tipo de privilégio político. Contudo, sem a religião civil o denominacionalismo não seria possível. O substrato comum da religião civil permitiu à América organizar a vida religiosa em grupos confessionais diversos num Estado religiosamente neutro e laico, enquanto em outros países da Europa as igrejas permaneciam estatais e territoriais⁸⁰.

Como já mencionado, o fenômeno foi primeiramente notado por A. Tocqueville ao perceber a tendência americana ao divisionismo na mesma medida que buscavam manter a unidade e a uniformidade política. Aquele amor à liberdade os fazia adotar um modo *laissez-faire* de organizar sua sociedade, fazendo multiplicarem-se as instituições religiosas, políticas e parareligiosas. Philip Schaff em sua análise procura seguir o modelo de análise tocquevilliano:

A vida religiosa deste país é incomumente prática, enérgica, em que congregações, sínodos e convenções apresentam grandes talentos oratórios, de organização e de governo; é maravilhoso que uma massa de igrejas, seminários, instituições filantrópicas, sociedade religiosas são fundadas e mantidas por contribuição voluntária⁸¹.

⁷⁹ Glenn H. Utter; James L. True. *Conservative Christians and Political Participation. A Reference Handbook* (Santa Bárbara, CL: ABC/Clio, 2004), p. 5.

⁸⁰ C. C. Goen. *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schisms and the Coming of American Civil War* (Macon, GO: Mercer University Press, 1985), p. 46.

⁸¹ Phillip Schaff. *A Sketch of Political, Social and Religious Character of the United States of America*, p. 113.

Schaff também deplora que o pragmatismo americano tem causado tantas divisões no Cristianismo e o acusa de esta divisão não ocorrer por um motivo teológico mais profundo. Para ele, sob a máscara da ortodoxia que alimentava o divisionismo, havia uma superficialidade que não revelava nada além da escassez da teologia americana e a pobreza de seu simbolismo litúrgico e de sua música congregacional⁸². Malgrado, as reconhecidas qualidades de Schaff, seu ponto de vista é tendencioso, haja vista sua origem confessional, já que era membro da Igreja Reformada Alemã. Esta parcialidade o impediu de interpretar o pragmatismo americano por uma perspectiva mais positiva. Como também já havia observado Tocqueville, não faz parte do gênio americano a preocupação com questões teóricas, os americanos estavam ocupados demais construindo uma nação e uma civilização praticamente de seu marco zero. A religião civil americana e seu destino manifesto eram mais do que suficientes para proteger sua retaguarda enquanto avançavam sobre a terra alheia. Além disto, uma parte dos ritos e símbolos litúrgicos vinham também daí, das datas cívicas, por isso as denominações podiam se dar ao luxo de serem pobres liturgicamente: a vida política era bastante ritualizada.

Além disto, todas as denominações se viam como parte de um mesmo corpo de cristãos em uma nação cristã visando ao mesmo objetivo: expandir o reino de Deus sobre os Estados Unidos, de sorte que as diversas denominações não se viam como concorrentes, mas como colaboradoras. O “destino manifesto” era o motor da política expansionista da América e na dimensão religiosa o cumprimento da missão complementava as ações imperialistas americanas com práticas missionárias bastante ativas, visando aos pagãos da América e de todo o mundo. Estas atividades nem sempre foram louváveis. Entre as páginas mais escuras, produzidas pela união do imperialismo norte-americano e as denominações evangélicas estão (a) a justificação do isolamento dos nativos americanos que foram destituídos de suas terras e concentrados em reserva para que estas fossem entregues aos imigrantes europeus; (b) a justificação da instituição de cidadãos de segunda classe com que eram rotulados os latinos mestiços; e a escravização dos afro-americanos⁸³; (c) o silêncio oportunista das lideranças denominacionais em relação à guerra dos Estados Unidos com o México (1846-1848), pela expectativa de evangelização dos católicos que aí viviam⁸⁴.

⁸² Idem, *ibid.*

⁸³ Juan F. Martinez. “Stepchildren of the Empire. The formation and Reformation of a Latino Evangélico Identity”. In Bruce E. Benson; Peter G. Heltzel. *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008), p. 143.

⁸⁴ Idem, *ibid.*

Em suma, a simbiose entre a religião civil e o protestantismo foi o que impediu que um proselitismo desenfreado produzisse uma prática evangelística canibalista entre as denominações. As denominações, portanto, são um meio termo entre as confessionalidades protestantes europeias com suas características territoriais, e as seitas não-conformistas, que se julgavam o povo exclusivo de Deus. Se as cismas entre elas eram comuns isto se dava mais por motivos práticos, históricos e administrativos do que por motivos teológicos. Com efeito, houve fraturas geradas por práticas escravocratas, a aceitação ou rejeição dessa criou duas convenções batistas, duas igrejas metodistas, também a questão da ordenação das mulheres, que cindiu a Igreja Metodista⁸⁵.

Richard Niebuhr⁸⁶, teólogo que também procurará entender o denominacionalismo americano usando uma base investigativa calcada nas ideias de M. Weber e E. Troeltsch, procura analisá-las de uma forma mais dinâmica do que Schaff, abandonando a rigidez de uma tipologia dicotômica seitas-igrejas, apresentando em lugar um processo que não está mais fundado meramente em um determinado tipo de crença e em um tipo de relação da denominação com o *establishment*, mas procura ver em vez uma continuidade e um processo de transformação institucional que cria uma distinção entre cristãos ricos de cristãos pobres:

O Denominacionalismo na Igreja cristã é uma hipocrisia reconhecida [...] e representa a acomodação do Cristianismo a um sistema de castas na sociedade humana. A divisão das igrejas claramente segue uma classificação dos homens em castas étnicas, raciais e socioeconômicas. Ele desenha uma linha colorida na Igreja de Deus. Coloca o rico e o pobre apartados na mesa do Senhor, onde o afortunado pode usufruir da recompensa de que se tem provido enquanto os outros se alimentam dos restos que a pobreza oferece⁸⁷.

A avaliação de Niebuhr não é de todo justa, como também não é injusta. Realmente há um ingrediente socioeconômico importante no denominacionalismo americano, como é perceptível nas divisões denominacionais, inclusive por questões étnicas, como foi o caso do surgimento da Igreja Episcopal Metodista Africana e a Igreja São Episcopal Metodista Africana. Além destes movimentos cismáticos, havia ainda o costume americano de adorar em congregações étnicas, embora pertencentes à mesma denominação. Deste modo o

⁸⁵ Russell E. Richey. *Denominationalism. Illustrated and Explained* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013), p. 233.

⁸⁶ Richard Niebuhr. *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Henry Holt, 1929).

⁸⁷ *Ibid*, p. 6.

denominacionalismo americano acaba sendo apenas um reflexo da segregação racial presente deste o início na história dos Estados Unidos.

Niebuhr também identifica um movimento de ascensão social da “igreja dos sem herança” a “igreja da classe-média”. Ou seja, as características religiosas das seitas ou das igrejas tem variado de acordo com o grupo social das pessoas que a elas assistem⁸⁸ e não tem muita coisa a ver com a teologia que defendem. A análise de Niebuhr não é de todo justa porque ainda que não podemos ignorar que a “igreja dos sem-herança” muitas vezes é uma defecção da igreja da classe-média, há nisto algo positivo. Os afrodescendentes, por exemplo, não encontrando espaço para coexistir em condição de igualdade com os brancos e mais afortunados da denominação-mãe, seja por não apresentarem as credenciais de bom nascimento burguês, seja pela falta de oportunidades para ascender profissional e socialmente, abandonam-na e fundam uma nova de natureza étnica. O denominacionalismo assim acaba tornando-se um elemento fundamental para a manutenção da mobilidade social norte-americana, que faz com que em igrejas étnicas os afro-americanos rompam com o isolamento que os brancos lhes impõem, formem uma rede social de apoio para a obtenção de empregos e a satisfação de outras necessidades mundanas e não menos necessárias do que as espirituais. Não era raro que muitos a partir desta mão amiga inicial conseguissem prosperar.

O sonho da unidade ecumênica do corpo de Cristo alimentado por Niebuhr e expresso no final de sua obra⁸⁹ é, portanto, mais uma expectativa teológica do que uma possibilidade real, tendo em vista uma sociedade tão dinâmica como a norte-americana, onde a mobilidade social estimula a formação de denominações e o divisionismo e não o contrário – muito embora isto se tenha verificado na experiência de Niebuhr e do próprio Schaff, com a fusão do sínodo evangélico com a Igreja Reformada Alemã em 1934.

2.c. Ideologias específicas

2.c.1. Deísmo

Não só Niebuhr viu em seu século as qualidades negativas do divisionismo no mundo cristão. Na Inglaterra intelectuais que assistiam de um certo distanciamentos os eventos

⁸⁸ Wade Clark Roof; William McKinney. *American Mainline Religion. Its changing Shaping and Future* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992), p. 108.

⁸⁹ Richard Niebuhr. *The Social Sources of Denominationalism*, p. 277-278.

sangrentos da guerra dos trinta anos na Europa continental também o repudiavam. O deísmo nasce aí, como tentativa de unificar o divisionismo cristão ao redor de noções básicas morais e gnosiológicas, cujo grau de ruptura com o Cristianismo variava de autor para autor, pretendendo alguns torná-lo a norma e a regra, pelas quais deveriam ser julgadas todas as religiões⁹⁰, tendo como objetivo a repressão do fanatismo e da intolerância; outros, entretanto adotavam a estratégia do confronto, pretendiam mesmo substituir o Cristianismo por uma religião racional⁹¹. Os deístas moderados foram os primeiros a se manifestar no cenário, logo após vieram os mais exaltados

Edward Herbert of Cherbury está entre os primeiros. Cherbury era um nobre inglês do século XVII, para quem o deísmo era uma espécie de religião natural que negava os dogmas religiosos, o fanatismo, os milagres, a revelação sobrenatural. E fazia da natureza, em especial da natureza humana – com sua natural propensão à religiosidade, a maior prova da existência de Deus e de que era o provedor da vida humana sobre a terra. Todas as questões dogmáticas que geram o divisionismo entre os cristãos deviam ser rejeitadas e substituídas por um *consensus gentium*, que se agrupa ao redor de valores universais: “virtude, piedade, pureza de coração”⁹².

A religião natural de Herbert of Cherbury tinha um credo com apenas cinco artigos fundamentais, que eram, segundo sua opinião, as noções religiosas comuns a toda a humanidade:

1. *Esse supremum aliquod Numen* (“Um Deus supremo existe”).
2. *Supremum istud Numen debere coli* (“Este Deus supremo deve ser venerado”).
3. *Probam facultatum conformationem praecipuam partem cultus divini semper habitam fuisse* (“a boa conformidade das faculdades humanas tem sempre sido consideradas a parte mais importante da adoração religiosa”. Herbert claramente se refere às faculdades morais).
4. *Vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia* (“qualquer vício ou mal ato deve ser expiado através do arrependimento”).
5. *Esse praemium vel poenam post hanc vitam* (“há uma recompensa e uma punição no após-morte”)⁹³.

Estas ideias tiveram grande influência na Inglaterra anglicana porque funcionavam com um freio à expansão dos não-conformistas, à medida que defendiam um Cristianismo mais

⁹⁰ Diego Lucci. *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists* (Bern, Switzerland: Peter Lang, 2008), p. 23.

⁹¹ Wayne Hudson. “Atheism and Theism demythologized”. In Wayne Hudson; Diego Lucci; Jeffrey R. Wigelworth (eds.). *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identity in Britain (1650-1800)* (Abingdon, U. K./New York: Routledge, 2016), p. 19.

⁹² *Ibid.*, pp. 24-26.

⁹³ *Ibid.*, p. 26.

básico, em que todos os credos pudessem estar concordes, inclusive quakers, anabatistas e outros que defendiam a exclusividade escriturística como regra de fé e prática⁹⁴. Mais tarde, com a assinatura do Ato de Tolerância em 1689, que concedeu mais liberdade religiosa a estes grupos, o Deísmo adquire uma feição mais polêmica e proselitista. Alguns deístas se aproveitaram do edito da tolerância para defender doutrinas materialistas e amoralistas, que negavam os artigos quatro e cinco do credo deísta de Cherbury. Foi o caso de Charles Blount⁹⁵, cujas ideias eram ‘tão avançadas’ que influenciaram até mesmo os libertinos franceses⁹⁶.

Uma figura deísta emblemática foi também Thomas Paine. Sua obra *A era da razão*⁹⁷, na qual ele levanta acerbas objeções à Bíblia e às instituições e doutrinas cristãs, muito apreciadas em seu tempo. Favoreceram-lhe a boa receptividade, o rastro de destruição e mortandade provocado pelo terremoto de Lisboa (1755), que suscitou uma série de questionamentos deístas sobre a doutrina do cuidado de Deus. O desenvolvimento da ciência também foi um fator propício, em especial do mecanicismo da astrofísica, que levou diversos estudiosos a pensarem no universo como um grande mecanismo, um relógio, por exemplo, que Deus, o relojoeiro, colocou para funcionar ao criar o mundo, movendo-o não por meio de intervenção sobrenatural, mas por meio das leis da física, criadas com este propósito. O Teísmo neste contexto cultural não era mais plausível. As leis de Newton e os cálculos orbitais de Laplace eram evidências de que o universo poderia funcionar sem a intervenção de Deus, exceto em seu *fiat*. Pensadores como A. Pope e E. Kant corroboraram para tornar atrativa a ideia de um Deus distante e indiferente aos acontecimentos humanos, embora, estranhamente, ainda se conservasse bondoso.

O Deísmo foi a religião de Thomas Paine e de outros espíritos refinados desta época⁹⁸, e de quantos tenham sido tocados pelo anticlericalismo e antibiblicismo que, nascidos com as Luzes, inundaram a América, minando a fé e a confiança de muitos na Bíblia e no *establishment* religioso e político. Muitos movimentos contestadores sofreram sua influência.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁵ Wayne Hudson. “Atheism and Theism demythologized”, p. 20.

⁹⁶ Diego Lucci. *Scripture and Deism*, p. 30.

⁹⁷ Kerry Walters (ed.) Thomas Paine. *The age of reason* (Toronto: Broadview Edition, 2011).

⁹⁸ O Deísmo nunca chegou a ser uma religião ou denominação; sempre houve muita dissensão entre eles – o que se pode esperar de uma doutrina defendida por filósofos? Entretanto, pode-se dizer que o Deísmo norte-americano tenha algumas disposições teológicas genéricas: “Deus é supremamente bom e sábio, mas não intervém em sua criação; Deus recompensa a virtude e castiga o vício; a alma não é imortal; a Bíblia é alegórica, poética e humanamente inspirada; há um âmago racional e verdadeiro compartilhado por todas as religiões; a diversidade religiosa deve ser tolerada; Jesus Cristo nem é divino nem divinamente inspirado” (Charles Taliaferro; Victoria S. Harrison; Stewart Goetz. *The Routledge companion to Theism* (New York: Routledge, 2013), p. 135.

A *Declaração da Independência* segue este Deísmo mais ameno e conciliador, como demonstra o fato de os fundadores da república americana habitarem confortavelmente entre dois mundos: o deísta e o denominacional, e sem maiores conflitos de consciência, adotarem uma neutralidade conveniente a um Estado laico. Benjamin Franklin abraçou aspectos da doutrina deísta, sem nunca deixar de atender aos serviços político-religiosos conduzidos pela Igreja Presbiteriana, bem como financiar seu ministério e iniciativas⁹⁹. George Washington não foi um deísta clássico, embora se possa dizer tivesse propensões deístas, que naquela época parecia exigência de ofício. Diferente de deístas mais estritos, ele acreditava na providência e interveniência divina nos negócios humanos. Também fez convocações nacionais quando presidente à celebração de dias de ações de graça por bênçãos específicas, além de estimular o comparecimento de seus soldados a cerimônias religiosas¹⁰⁰. Thomas Jefferson, apesar de toda a sua luta pelo Estado laico não era anticristão e, em certo sentido era cristão (haja vista crer apenas na historicidade e humanidade de Jesus¹⁰¹), tendo evidentes simpatias pela Igreja Unitariana¹⁰², da qual chegou a ser declarado membro, tendo mesmo uma congregação unitariana com seu nome na fachada: Thomas Jefferson Unitarian Church, em Louisville, Kentucky¹⁰³.

Portanto, o que se lê na *Declaração da Independência* não está fundamentado em noções de igualdade iluministas. O “todos os homens são criados iguais” deste registro é claramente um princípio religioso de base teísta ou no mínimo deísta, tão logo seja admitido uma origem sobrenatural para a igualdade dos cidadãos, ou seja, a ação criadora de Deus. Entre os racionalistas europeus, em especial Rousseau, a igualdade entre os cidadãos tem origem num princípio segundo a natureza: todos os homens “são tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie antes que várias causas físicas tivessem introduzido em algumas espécies a variedade que nelas notamos”¹⁰⁴. Em outras palavras, ‘os homens são membros da mesma espécie e são portadores de uma igualdade que desaparece à medida que a sociedade se

⁹⁹ Ralph Frasca. *Benjamin Franklin's Printing Network. Disseminating Virtue in Early America* (Columbia, MI: University of Missouri Press, 2006), p. 40.

¹⁰⁰ Glenn H. Utter; James L. True. *Conservative Christians and Political Participation*, p. 5.

¹⁰¹ Nolan C. Hovland. *Thomas Jefferson's Religion* (Raleigh, NC: Lulu Press, 2014), p. 22.

¹⁰² Idem, *ibid.*

¹⁰³ Thomas Jefferson também não cria na inspiração da Bíblia, na Trindade, em milagres, etc. John Fea. *Was America founded as a Christian Nation? A Historical Introduction* (Louisville, KT: Westminster John Knox Press, 2011), p. 6.

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (São Paulo: Nova Fronteira, 1999), p. 44.

organiza'. John Locke também segue esta linha naturalística em sua obra *Dois tratados do Governo*:

Um estado de igualdade, no qual todo poder e jurisdição é recíproca, ninguém tendo mais do que o outro; não havendo nada mais evidente do que criaturas da mesma espécie, nascidas do conúbio de todos tem as mesmas vantagens por natureza e usam as mesmas faculdades, deveriam ser iguais entre si sem subordinação ou sujeição¹⁰⁵.

É interessante notar que quando se coloca a *Declaração da Independência* dos Estados Unidos lado a lado com o texto de Locke fica claro que onde o filósofo inglês omite as conclusões religiosas, a *Declaração* as afirma e as evidencia. De sorte que o Estado americano foi criado sobre as bases da vida religiosa norte-americana, embora o Deísmo tenha servido à conveniência de ser forjado um fundamento não doutrinário e, portanto, neutro, que permitisse a convivência das denominações sob o império de leis que não as ignoram, mas que as convocam para trabalhar em colaboração.

Contudo, o racionalismo iluminista que fundamentou o projeto do Estado laico não foi assim tão inócuo. O racionalismo das luzes foi estranhamente adotado pelo clero puritano da Nova Inglaterra, como demonstra a mudança de ênfase religiosa que os atinge fazendo com que seus pregadores gradativamente passem do texto bíblico “à razão e à conveniência”¹⁰⁶. Em consequência disto a interpretação da Bíblia nestes meios tornou-se profundamente racionalista e mesmo aqueles aferrados à hermenêutica mais conservadora fizeram-lhe concessões, utilizando-se de descobertas científicas para, por exemplo, defender a cosmovisão calvinista (Jonathan Edwards)¹⁰⁷. À exceção dos movimentos avivalistas de Edwards, Whitefield e outros, na Nova Inglaterra do início do século XIX, o *establishment* religioso já havia se transformado em formalidade doutrinária e litúrgica¹⁰⁸. Os puritanos foram os responsáveis pela fundação das principais universidades ainda no século XVIII: Yale, Princeton e Harvard¹⁰⁹, as quais um século depois passaram a ser os maiores centros do racionalismo nos Estados Unidos.

A maçonaria é outro importante elemento desta cultura racionalista e teve grande projeção neste tempo pelos mesmos motivos, ou seja, a ideia de um Deus-arquiteto se alinhava com a

¹⁰⁵ John Locke. *Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1988), *Second Treatise*, cap. II, section 4-5.

¹⁰⁶ Albena Bakratcheva. *Visibility beyond visible. The poetic discourse of American Transcendentalism* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2013) p. 23.

¹⁰⁷ Albena Bakratcheva, *Visibility beyond visible*, p. 22.

¹⁰⁸ Ira L. Mandelker. *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1983), p. 91.

¹⁰⁹ J. Gordon Melton (ed.). *Encyclopedia of Protestantism* (New York: Facts on file Inc., 2005), p. 553.

deidade do Deísmo. A atuação de seus adeptos influenciou fortemente as decisões políticas nacionais até seu declínio em meados do século XIX, por conta da deserção de algumas de suas figuras de proa¹¹⁰ e do surgimento de um ambiente inóspito à franco-maçonaria na política, como reação à sua expansão nos anos ao redor do tempo da Independência. Mas o mal já estava feito. Os fundamentos políticos da nação norte-americana foram lançados sobre estas bases, haja vista a própria “*Declaração da Independência*, ter sido escrita inteiramente no espírito racionalista do Iluminismo”¹¹¹ e seus principais proponentes entre os pais fundadores terem sido todos ou deístas ou maçons.

2.c.2. Unitarianismo

Nesta mesma época e ainda como sintoma do Racionalismo e do Deísmo, antigas heresias cristológicas (Socinianismo e o Arianismo) voltavam à moda, sob a proteção de um grupo religioso que era uma das dinâmicas e maiores forças religiosas da Nova Inglaterra: os unitarianos. Originalmente eles eram uma ala do puritanismo, que chegou à América em 1620 com o Mayflower. A princípio seu projeto religioso era muito parecido aos demais puritanos, com rejeição às tradições humanas (Igreja Anglicana) e o firme propósito de consolidar uma religião bíblica em terras americanas, onde teriam liberdade para professá-la sem impedimentos. No século XVIII, eles foram profundamente influenciados pelo Iluminismo, sem, contudo, deixarem de confessar sua confiança nas Escrituras. O racionalismo absorvido na época fê-los reagir ao determinismo calvinista e aos exageros emocionais do avivamentismo do fim do século XVIII (Jonathan Edwards e George Whitefield). E tal era seu protesto contra tudo que cerceasse os poderes da razão iluminada pelas Escrituras que com o passar do tempo sua maior qualidade já não era uma doutrina, mas uma anti-doutrina¹¹². Com efeito, sua identidade denominacional decorria da certeza de que o homem, por mais que se encontrasse em estado decaído, ainda conservava a capacidade de buscar e conhecer a verdade, assim como apresentada pela Escritura¹¹³.

Havia entre Unitarianos e Deístas uma natural convergência. Os deístas suspeitavam da Bíblia e por isto não endossavam as doutrinas cristãs, os unitarianos, porque também racionalistas, rejeitavam os aspectos misteriosos da doutrina cristã. Como, por exemplo, quanto

¹¹⁰ Derek Jones (ed.). *Censorship. A world encyclopedia* (New York: Routledge, 2001), p. 884.

¹¹¹ Albena Bakrtcheva. *Opus cit.*, p. 21.

¹¹² Lidia Willsky-Ciollo. *American Unitarianism and Protestant Dilemma. The Conundrum of Biblical Authority* (London: Lexington Books, 2015), p. 32.

¹¹³ *Ibid*, idem.

ao que lhes deu o nome que levam. Porque não criam na Trindade, mas num Deus único, perfeitamente compreensível pela razão humana e rejeitarem ‘os mistérios’ da Trindade¹¹⁴, foram chamados unitarianos. Contudo, os unitarianos majoritários distinguem-se das outras heresias cristológicas, porque para eles Jesus não foi nem um mero homem, como ensinam os Socinianos, nem um deus menor, como ensinam os arianos. Jesus foi um ser sobrenatural que, comissionado por Deus, veio ao mundo¹¹⁵.

Além desta ideia fundamental, compartilhavam com os calvinistas a rejeição dos excessos espirituais e o amor à Escritura, mas, diferentes deles rejeitavam a depravação absoluta do homem e sua eleição por decisão unilateral de Deus. Seu serviço religioso era basicamente a leitura da Bíblia. Alguns historiadores chegam a aventar que devido à sua antropologia, segundo a qual o homem caído podia ser soerguido de seu abatimento espiritual e moral à medida que se ilustra e estuda, sua soteriologia poderia ser reduzida à seguinte fórmula: “quanto mais ilustrada e educada a mente, mais próxima de Deus”¹¹⁶. Quanto ao sistema de governo eclesiástico, eram ardorosos congregacionistas e nisto divergiam dos episcopais, que adotavam um governo eclesiástico centralizado.

Os unitarianos na altura da segunda metade do século XVIII tinham sido a maior força religiosa do denominacionalismo americano. Entretanto, ao final do segundo quartel do século XIX, já haviam perdido muito de sua influência e eram majoritários apenas no estado de Massachusetts, especialmente ao redor de Boston e cidades de sua órbita; na Universidade de Harvard, onde muitos de seus pastores ensinavam e onde a maioria dos professores eram unitarianos. Por este motivo, seus religionários permaneciam dando as cartas na política e na sociedade civil. Entre tantos unitarianos politicamente influentes podem ser citados: Benjamin Franklin, inventor e cientista; Thomas Jefferson, presidente dos Estados Unidos e um dos redatores da constituição norte-americana; James Madison, presidente dos Estados Unidos; John Adams, presidente dos Estados Unidos, Ralph W. Emerson, escritor e ensaísta¹¹⁷.

O motivo para a expansão unitariana foi o racionalismo que dominou o século XVIII e o fato de ter sido adotado pelas classes mais abastadas. Os unitarianos por este tempo ganharam a aura de elite intelectual da Nova Inglaterra, exercendo uma influência política

¹¹⁴ Carol Berkin, *et al. Making America. A history of the United States* (Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2011), p. 189.

¹¹⁵ David Miano. *An Explanation of Unitarian Christianity* (AUC, 2013), p. 15.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 33.

¹¹⁷ Gary Dorrien. *The making of American liberal theology. Imagining progressive religion – 1805 - 1900* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), pp. 22 a 24.

desproporcional, pelo seu pequeno número de adeptos¹¹⁸. Eles eram professores universitários, políticos, cientistas, administradores, profissionais liberais¹¹⁹. Tinham instituições forte e eram muito ativos na formação da opinião americana. Por tudo isto sua Cristologia baixa (ênfase sobre a humanidade de Jesus) acabou ganhando ares de ideia racional e sofisticada. Entre cientistas, contavam-se entre seus numerosos defensores, entre outros: Isaac Newton, Isaac Watts, Nathaniel Lardner, William Paley, John Locke, Samuel Clarck e Richard Price¹²⁰.

A decadência unitariana começou por duas frentes. O institucionalismo que uma vez havia criticado agora se tornava uma camisa de força para a vitalidade denominacional, que fazia do paroquiano unitariano membro de um clube elitizado, do qual fazia parte a classe dirigente dos estados mais ao norte dos Estados Unidos, com isto começou a perder acólitos. O golpe de misericórdia veio com a dissensão promovida por seu filho mais ilustre: Ralph W. Emerson, que com uma palestra em Harvard rachou a Igreja Unitariana ao meio. Emerson rejeitou o tradicionalismo unitariano e sua posição inegociável de religião revelada e propugnou em seu lugar sua própria doutrina, o Transcendentalismo, que defendia exatamente o contrário, uma religião natural, a cuja verdade se pode ter acesso pela natureza e pela meditação, dado que tudo tem a marca do divino, inclusive o homem¹²¹. Os efeitos da defecção de Emerson permanecem até hoje dividindo a Igreja Unitariana em Unitarianos Universalistas e Unitarianos Tradicionais.

Os unitarianos foram durante os anos formativos da nação americana os guardiões de um dos valores mais caros ao espírito americano: o individualismo, a mais americana das qualidades, bem como suas submanifestações: a independência e o ideal do *self-made man*. Não por acaso, os ideais e conceitos fundamentais dos unitarianos eram quase uma ideologia fundamental compartilhada pelos livres-pensadores americanos. Esta extensão da influência unitariana deveu-se antes de tudo à sua capacidade de formar a opinião pública graças à abundância de literatura que conseguiam colocar em circulação para defender suas ideias. Por exemplo, a Sociedade Americana de Tratados (*American Tract Society*), fundada e mantida

¹¹⁸ “Os unitarianos tem tido uma influência desproporcional nas instituições mais importantes do país. Há uma notável super-representação unitariana na Suprema Corte de Justiça desde 1790 e em anos recentes, e no Congresso Nacional sua presença é desproporcionalmente alta”. Walter Martin. *The Kingdom of the Cults* (Minneapolis: Bethany House Publisher, 1997), apêndice E.

¹¹⁹ “Por exemplo, cerca de 49, 5 por cento dos graduados em cursos superiores são unitarianos. Índice mais alto do que o dos judeus, que ficou em 46, 7 por cento, católicos romanos em 20 por cento, mórmons 19.2 por cento e batistas que atingiram 10.4 por cento. A renda familiar ficou em 34.8 mil dólares, perdendo apenas dos judeus, que atingiram 36.7 mil dólares”. Walter Martin. *The Kingdom of the Cults*, apêndice E.

¹²⁰ Gary Dorrien. *The making of American liberal theology*, p. 21.

¹²¹ Anatole Browde. *Faith under siege. A history of Unitarian Theology* (Bloomington, IN: iUniverse, 2008), p. xxi.

pelas igrejas unitarianas (1825), foi uma das responsáveis por manter esta massa de literatura em circulação durante tanto tempo¹²².

Como dito mais acima, os unitarianos majoritários tinham uma Cristologia peculiar que rejeitava o boteísmo ariano e o adocionismo sociniano, não entendendo Jesus como deus menor que “no princípio” do prólogo joanino (Jo. 1:1) teria sido criado pelo Todo-poderoso e tampouco que Jesus fosse um homem comum adotado por Deus, o Pai, por causa de sua santidade e submissão à missão de remir a humanidade. Para a maioria dos unitarianos Jesus era a manifestação humana de Deus, o Pai, que é também o filho. Entretanto, houve unitarianos que se inclinaram para o Socinianismo, para os quais Jesus não tinha sido inteiramente divino, ou que pelo menos sua origem não era divina. Esta ala dos unitarianos foi a ponte para o transcendentalismo de Emerson e seus companheiros¹²³.

2.c.3. Transcendentalismo

O transcendentalismo não tem uma história simples. Por um lado, o movimento surgiu na Igreja Unitariana como reação à ortodoxia calvinista puritana – nesta altura já diluída pelo racionalismo, como uma revolta contra a estreiteza iluminista acerca da religião, tentando resgatar a experiência religiosa da percepção reducionista e acanhada das luzes, concedendo à intuição religiosa um papel fundamental para entender esta experiência¹²⁴; enfim, tentando tirar os unitarianos do formalismo religioso em que estavam mergulhados. Por outro lado, a crítica ao racionalismo e ao iluminismo não se transformou num retorno à Bíblia, ou ao modo pietista de adoração (uma de suas primeiras influências), nem a uma preocupação com a doutrina ou ortodoxia. O transcendentalismo continuou racionalista, negando a divindade de Jesus, os milagres e outras doutrinas tipicamente cristãs. Sem contar que Ralph V. Emerson, sua principal influência, abandonou o ministério por não concordar com a cerimônia da santa ceia ou comunhão¹²⁵. O transcendentalismo, portanto, pode ser entendido como uma ala ultraliberal entre liberais, que rompe com unitarianos e universalistas, à medida que entende algumas doutrinas bíblicas como incompatíveis com as ideias transcendentais.

¹²² Mary Hammond; Berry Sloan. *Rural-urban Relationships in the Nineteenth Century* (Abingdon, UK/New York: Routledge, 1916), p. 51.

¹²³ Arthur Verluis. *Transcendentalism and Asian Religions* (New York: Oxford University Press, 1993), p.6.

¹²⁴ Donald L. Gelpi. *Varieties of Transcendental Experience. A Study in Constructive Postmodernism* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2000), p. vii.

¹²⁵ Richard Higgins. “Emerson’s mirror” Unitarian Universalist World (5/01/2003).

A própria concepção de Escritura Sagrada contendo a exclusiva revelação divina não é mais aceita. (a) Primeiro, porque há outras escrituras além da cristã, com sabedoria e espiritualidade compatíveis. Por defendê-lo o Transcendentalismo acaba por se tornar uma ponte para as religiões orientais nos Estados Unidos. A adoção do Socinianismo que entende Jesus como ser humano e no máximo como iluminado, abre as portas para a aceitação de outras figuras religiosas supostamente com as mesmas características da história universal: Buda, Krishna, Rama, Maomé, etc. (b) A experiência religiosa é pessoal e inalienável defendida pelo transcendentalismo já tinha como ascendente o Pelagianismo mantido e sustentado pelos pastores unitarianos, pelo qual, negado o pecado original, o homem passa a ser o principal agente de sua própria salvação¹²⁶. Está assim inaugurada a era da espiritualidade, na qual a questão dogmática fica em segundo plano, já que a doutrina que antes servia de mediadora entre Deus e o homem, é afastada para ceder lugar à intuição e ao misticismo, pelos quais se pode acessar o divino diretamente.

Neste contexto, a natureza pan-ecumênica da salvação (*apokatástasis*) – admitida tanto por unitarianos como universalistas em rebelião salvação tirânica calvinista, adapta-se-lhes facilmente ao ideário, e que levada às últimas consequências significa a salvação de budistas, hinduístas, mulçumanos, etc. A experiência religiosa é um patrimônio espiritual universal e todos os espíritos compõem com o Espírito de Todas as coisas o Universo. O panteísmo é o princípio dinâmico em que o homem está sempre em processo de ser criado e transformado, daí o otimismo do transcendentalismo em relação à humanidade¹²⁷. Ela é divina. Nisto revela-se um forte parentesco espiritual do transcendentalismo com o romantismo alemão (Goethe e Schleiermacher), bem como com outros autores clássicos; Platão, por exemplo, de quem advém a ideia da restauração de todas as almas, passada a outros pensadores cristãos do terceiro século, tais como Orígenes¹²⁸.

O transcendentalismo americano, contudo, deve muito à sua mais destacada figura, Ralf Wald Emerson, e, por que não dizer, todo o século XIX americano deve-lhe. Ele que foi seu mais importante ensaísta, filósofo, ativista, palestrante e poeta; e talvez o maior responsável pela formação do espírito americano. Seu livro *Natureza* e o ensaio *Autossuficiência* são provavelmente os textos mais influentes do século na América, em ambos ele defende uma

¹²⁶ *Idem, ibid.*

¹²⁷ Robert S. Corrington. *Deep Pantheism. Toward a New Transcendentalism* (Lenham, ML: Lexington Books, 2016), p. 98.

¹²⁸ John Wesley Hanson. *Universalism, The Prevailing Doctrine of the Christian Church During Its First Five Hundred Years* (Boston/Chicago; Universalist Publishing House, 1899).

limpeza de terreno na cultura e um retorno ao ser humano e às suas qualidades fundamentais, soterradas pelo entulho das tradições e pelo excesso de cultura livresca. Contudo, isto de forma nenhuma significava uma defesa da ignorância, apesar de românticos como Rousseau terem também sido acusados do mesmo crime. Ele defendia acima de tudo um ponto de partida seguro para o desenvolvimento humano, em meio à selva de opiniões daquele tempo, o qual para ele era a natureza. Com efeito, Emerson foi um dos homens mais eruditos da América e era por meio de sua vasta cultura que ele ganhava a vida, fazendo palestras e lançando livros, biografias sobre praticamente todos os grandes homens que já existiram e que se tornaram grandes sucessos editoriais¹²⁹.

Por tudo o que já havia feito pela cultura, se tivesse morrido antes de sua famosa palestra de 1838 em Harvard, embora merecesse estar entre os grandes da América, não seria o que se tornou, um competente filósofo. Esta palestra proferida em Harvard e dirigida aos graduandos de divindades, professores, ministros evangélicos e convidados, é o ponto em que Emerson rompe consigo mesmo e propõe-se a buscar um novo começo. O pronunciamento foi um golpe tão profundo no Unitarismo, que seus efeitos permanecem até hoje com a divisão da denominação em duas, como foi afirmado no tópico anterior. Mas, o que houve de tão subversivo neste famoso discurso? Emerson simplesmente desnudou a vacuidade de uma instituição que vivia às custas do passado e nada mais tinha a oferecer quanto ao presente e ao futuro¹³⁰.

Algum tempo depois do famoso episódio, naquele mesmo ano, Emerson publica sob pseudônimo sua obra filosófica mais importante, *Natureza*, na qual expõe os pontos básicos de seu transcendentalismo. Nele Emerson faz primeiramente uma espécie de convocação nacional à criação do novo, pois já que aquele era um novo mundo não podia permanecer repetindo o que o velho dissera muitos anos atrás, nem havia motivo para permanecer vivendo “em meio aos ossos secos do passado”¹³¹. E, no entanto, a natureza, o fundamento de tudo o que há de belo e de bom, está aberta aos olhos perscrutadores de qualquer um. Ante sua grandeza, pode-se falar de uma unidade que abraça todas as coisas e torna todas as singularidades desimportantes. Estamos todos imersos na magnitude onibarcante do “ser universal, sendo nós apenas “partículas de Deus”¹³². Esta percepção do mundo como unidade, obviamente, não

¹²⁹ Peter S. Field. *Ralph Waldo Emerson. The making of a Democratic Intellectual* (Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), p. 2.

¹³⁰ Peter S. Field. *Ralph Waldo Emerson*, p. 11.

¹³¹ Ralf Waldo Emerson. *Nature* (Boston/Cambridge: James Monroe & Company, 1849), p. 1.

¹³² Ralf W. Emerson. *Nature*, p. 8.

provém de uma visão sensualista ou materialista da realidade. O universo não se apresenta assim aos seres humanos. Para Emerson é preciso aprender a olhar e a sentir o pulsar do mesmo espírito em tudo. Nossa visão do todo é uma faculdade do espírito e não dos sentidos, em outras palavras “poucas pessoas adultas podem ver a natureza”¹³³. Emerson defende, como é óbvio, um conhecimento intuitivo e místico do universo que de certa forma está aparentado com as vertentes esotéricas da religiosidade norte-americana.

A influência de Emerson fez nascer o transcendentalismo, que rejeitava ritos e dogmas e defendia apenas alguns princípios fundamentais já presentes no Unitarianismo, embora deles não se tivesse sido extraído ainda todas as consequências lógicas e teológicas destas afirmações. Estes são “os cinco pontos da teologia do futuro” de James Freeman Clarck, membro do clube transcendentalista de Emerson: “(1) a paternidade de Deus, (2) a fraternidade dos homens, (3) a liderança de Jesus, (4) a salvação pelo caráter e (5) a continuidade do desenvolvimento humano em todos os mundos”¹³⁴. Até hoje a Igreja Universalista é fiel a estes princípios, aceitando como membros até aqueles que não são cristãos e sequer são teístas.

Com isto o Transcendentalismo vem a se tornar uma grande ameaça para a ortodoxia do Unitarianismo e do Calvinismo. As revistas transcendentalistas *The Radical* e *The Index* com tiragens expressivas inundavam a *intelligentsia* americana com informações sobre o Oriente, sua sabedoria e sua religiosidade, o próprio Clarck, acima citado, foi um dos primeiros americanos a estudarem as religiões orientais; informações sobre o progresso da ciência e da humanidade, que levavam os cristãos a perceberem que sua proposta não era “um mero ajuste” adaptativo aos novos tempos. O Transcendentalismo “estava abraçando coisas que ameaçavam ou relativizavam o Cristianismo ortodoxo de todas as seitas: o dogma do progresso, da nova ciência e da religião comparada”¹³⁵.

Enfim, o transcendentalismo foi um filho de seu tempo, e este tempo pode ser definido como o ponto de encontro entre as culturas e as religiosidades do Oriente e Ocidente¹³⁶, simultaneamente sendo produto e produtor dele.

¹³³ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁴ Arthur Verluis. *Transcendentalism and Asian Religions*, p.6.

¹³⁵ Arthur Verluis. *Transcendentalism and Asian Religions*, p. 8.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 7.

2.c.4. Orientalismo¹³⁷

Culturalmente, no século XIX, nos Estados Unidos, havia um cheiro de novidade no ar. Com o crescimento das grandes cidades surge uma classe média urbana e letrada e ávida por novidades, e uma classe operária que queria se distrair no fim de semana, esquecendo um pouco do mundo escuro das fábricas. Com isto estavam postos os pré-requisitos para a criação de uma indústria do entretenimento e de uma cultura de massa. A partir de 1833, diários começam a circular, impulsionados por invenções que possibilitavam a formação de uma rede para a circulação das notícias: os trens e o telégrafo¹³⁸. Empresários do show business como P. T. Burnum¹³⁹, montavam circos para explorar o grotesco, mantendo espetáculos para grandes plateias em toda a América. Buffalo Bill apresentava seus shows do Oeste Selvagem, com índios, tiros e laços. Menestréis pintados de negro cantavam imitando os trejeitos dos afro-americanos. Hotentotes eram exibidos em zoológicos humanos, etc. A América parecia descobrir outras humanidades, embora nem sempre assim fossem consideradas aquelas atrações, e se maravilhava com suas extravagâncias. A ciência e o exótico também produziam um público ávido e curioso. Enfim, o crescente interesse pelo Oriente obedecia mais ou menos à mesma tendência ao espetaculoso na cultura americana da época.

Após a expedição de Napoleão ao Egito (1798-1801), e, com o aparecimento da publicação *Description d'Égypte*, de autoria de estudiosos e eruditos que acompanharam Napoleão naquela expedição, desencadeou-se no mundo uma curiosidade pelo Egito e pelas coisas desta civilização, gerando um fenômeno social que se poderia chamar egitomania, tal era a curiosidade por múmias e aspectos da religião e da história do Egito no imaginário do europeu. A literatura francesa é uma evidência disto, pois várias obras literárias de autores consagrados versavam sobre o assunto¹⁴⁰: *Le roman de la momie*, *Une nuit de Cléopâtre* e *Le pied de momie*, de Théophile Gautier; *Itinéraire de Paris à Jérusalem* de Chateaubriand; *Voyage en Orient* de Nerval; *Voyage en Egypte* de Gustave Flaubert¹⁴¹. E como nesta época os americanos tinham

¹³⁷ A palavra orientalismo aqui tem o significado singelo de certos modismos estéticos que consistem em imitar o estilo oriental na arquitetura e na pintura; portanto, nada tem a ver com o uso corrente associado a estudos antropológicos do Oriente próximo, estudos popularizados por Edward Said.

¹³⁸ John Springhall. *The Genesis of Mass Culture. Show Business Live in America, 1840-1890* (New York: Palm Grave, 2008), p. 4.

¹³⁹ Rosemary G. Thomson (ed.). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (New York: New York City University, 1996).

¹⁴⁰ François Foley. *Œil d'Horus et calame de Thot. Mesure et représentation de l'Égypte pharaonique dans la littérature française du XIXe siècle* (Tese de doutorado, Montréal : Université de Québec, 2008), p. 2.

¹⁴¹ *Ibid*, pp. 5 e 6.

verdadeira veneração pelas coisas francesas, a egitomania acabou sendo exportada para a América, atingindo outras dimensões da cultura, além da literatura.

Com efeito, a arquitetura norte-americana também se abeberou de fontes egípcias, através da franco-maçonaria e da sociedade rosa-cruz, ambas possuindo vários edifícios e interiores bastante influenciados por motivos egípcios¹⁴². À influência da maçonaria, presente desde os dias da guerra da independência junta-se a egitomania francesa, e ela vem adornar os prédios públicos norte-americanos com motivos egípcios, embora a arte egípcia nunca tenha suplantado em importância a Antiguidade Clássica, símbolo perene da democracia americana e da francesa. Há notícia de pelo menos dois grandes momentos de influência egípcia em monumentos e prédios públicos nos Estados Unidos: o primeiro por volta do início do século XIX, logo após a expedição napoleônica ao Egito, representada principalmente pelo desenho original da biblioteca do Congresso (1808), projetado pelo famoso arquiteto anglo-americano Benjamin Henry Latrobe¹⁴³; e o segundo momento, no meado do século XIX, cuja construção mais representativa é o Monumento Washington e outros muitos túmulos inspirados na arte funerária egípcia.

Quanto à cultura popular, no século XIX “as múmias que desembarcavam na América atraíam multidões, onde quer e quando quer que fossem exibidas”¹⁴⁴. Em geral estas exposições eram acompanhadas por palestras de especialistas e pseudoespecialistas, de cenários e cidades cenográficas, que imitavam canhestamente o ambiente egípcio que representavam, não raras vezes deturpando aquilo com que pretendiam ilustrar a população. Em suma, os artefatos e as múmias exibidas no mais das vezes não vinham acompanhadas da devida consultoria técnica e não passavam de espetáculo circense, disfarçado de ciência e erudição. Devido ao grande interesse popular, houve exposições da arquitetura egípcia em várias cidades da Nova Inglaterra. O stand mais famoso ficou exposto em Philadelphia, e reproduzia a fachada de um palácio egípcio recentemente descoberto por arqueólogos. A construção era artificialmente referida de discos solares alados, chacais, serpentes e outros grafismos exóticos que encantavam a população¹⁴⁵.

¹⁴² James S Curl. *Egyptomania: the Egyptian Revival, a Recurring Theme in the History of Taste* (New York: Routledge, 2005), pp. 250-260.

¹⁴³ *Encyclopedia of World Biography*, verbete: Benjamin Henry Latrobe.

¹⁴⁴ S. J. Wolf e Robert Singerman. *Mummies in Nineteenth Century America: Ancient Egyptians as Artefacts* (Jefferson, NC: McFarland & Company, 2009). P. 242.

¹⁴⁵ Bárbara Bloemink, et al. *The sphinx and the lotus: the Egyptian movement in American decorative arts 1865-1933* (New York: The Hudson River Museum, 1990), pp. 2 e 3.

O interesse e a influência dos símbolos egípcios na sociedade americana deu-se por três vias: (a) por meio da franco-maçonaria, com a introdução de alguns de seus símbolos nos símbolos do Estado: o olho da providência que aparece no grande selo dos Estados Unidos da América e na nota de um dólar; (b) pela Bíblia, pois a história bíblica era evocada pela exposição das múmias, nem sempre por meio de informações históricas corretas, como por exemplo, na circunstância em que uma múmia era apresentada ao público como “a filha do faraó que descobriu Moisés entre os juncos”¹⁴⁶; (c) por intermédio do esoterismo que nesta época também começava a despertar o interesse da população pelas coisas do Oriente.

2.c.5. Esoterismo

Na linha do exotismo egípcio também prosperaram temas esotéricos que de igual modo acicatavam a curiosidade das massas. Livros e palestras sobre “horóscopo, espiritismo, diferentes formas de mesmerismo e curas, lojas de esoterismo secreto, variadas formas experimentais de Cristianismo”¹⁴⁷, atraíam multidões, especialmente nas grandes cidades industriais da Nova Inglaterra, cuja população nova e desenraizada era muito mais livre para aderir a novidades do que as tradicionais sociedades rurais do Sul. A experiência puritana na Europa, onde haviam sido perseguidos por causa de sua fé; o consequente apego à liberdade como valor incondicional da vida civil e religiosa; a heterogeneidade populacional que aumentou com a chegada dos primeiros imigrantes não europeus. Todos estes fatores concorreram para o fortalecimento desta disposição genérica ao novo, notavelmente arraigado o espírito norte-americano.

O esoterismo na América tem um caráter contraditório. Por um lado, é uma reação ao racionalismo e à secularização, que dominaram a América na primeira metade do século XIX, derruindo o viço espiritual do protestantismo tradicional da Nova Inglaterra. Por outro lado, está também profundamente encarnado na ideia de progresso científico que embalava o sonho americano com promessas de mais conforto material e de uma vida mais longa. As ciências do homem, a psicologia, e as tecnologias médicas espiritualistas, ambas portadoras de um conhecimento oculto e superior, acabaram se tornando o que prometia ser a satisfação destas demandas contraditórias, ou seja, uma renovação espiritual que eliminasse a aridez da ortodoxia

¹⁴⁶ S. J. Wolf e Robert Singerman. *Mummies in Nineteenth Century America*, p. 71.

¹⁴⁷ Arthur Versluis. *The esoteric origins of the American Renaissance*, pp. 55 e 56.

racionalista, sem, entretanto, abrir mão da nova era que prometia a ciência. Este estranho casamento trará à luz rebentos estranhos, mas totalmente compatíveis com estes novos tempos:

Quando se pensa em Nostradamus, na astrologia, na Grande Pirâmide, no xamã Toungouse [xamã siberiano], na transmutação alquímica, em Stonehenge, no código Da Vinci, no Santo Sudário de Turim, no nome de ouro, no Fausto, no solstício de Verão, no Feng-shui, na reencarnação, na yoga, em Gurdijeff...¹⁴⁸

Percebe-se neles a principal marca do esoterismo: um conhecimento oculto, a que têm acesso apenas os iniciados, seja por serem segredos de organizações poderosas como maçons e rosacruceiros, seja por serem intrincadas teorias, difíceis de serem compreendidas – daí também dito conhecimento hermético, ou seja, conhecidos apenas à medida que seus segredos são revelados por mestres espirituais. Esta mescla de ciência e religião torna-se então responsável pelo fascínio do espírito humano ao entrar em contato com algumas de suas manifestações: um segredo do qual poucos têm conhecimento (o indivíduo conhecedor, faz, portanto, parte deste grupo seletivo) e um conhecimento superior que tem muita utilidade para esta vida e para a outra.

Esta natureza contraditória do esoterismo é particularmente perceptível na cura espiritual ou mental praticada por Franz A. Mesmer (1734-1815), médico austríaco, que atuava em Paris no final do século XVIII, que, influenciado pela alquimia e pela filosofia esotérica da natureza, alegava a descoberta de um fluido invisível, “distinto do magnetismo e da eletricidade, mas similar a ambos”, que chamou de “magnetismo animal”¹⁴⁹. Este fluido que circula no corpo humano por meio de finos tubos semelhante aos vasos capilares, num ciclo salutar colocaria o ser humano em contato com o cosmo, vinculando-o a todos os seres e à uma unidade divina. Enquanto este fluido flui sem obstruções do cosmo para as pessoas e dessas para o cosmo, não há doença. Seu objetivo, portanto, era aproveitar esta força ‘oculta’ para fins terapêuticos¹⁵⁰. Mesmer afirmava que a restauração do fluxo do fluido poderia ser conseguida de diversas formas: “passar as mãos sobre o corpo do paciente para restaurar o alinhamento dos polos magnéticos; colocar os pacientes em volta do *baquet*, um tubo de metal com água magnetizada para restaurar o fluxo do fluido no corpo do paciente; através de música tocada ao piano¹⁵¹. Até aqui a doutrina de Mesmer poderia ser chamada de uma superstição inócua, própria para

¹⁴⁸ Materne Pendoue. *De l'exotérisme des religions a l'exotérisme religieux*, p. 8.

¹⁴⁹ Emily Ogden. "The Science of Error: Mesmerism and American Fiction, 1784-1890", *University of Pennsylvania*, (Dissertation, Philadelphia, 2010), p. x.

¹⁵⁰ Kocku von Stuckrad. *Western Esotericism* (Abingdon, U. K.: Routledge, 2005), p. 103.

¹⁵¹ Emily Ogden. "The Science of Error: Mesmerism and American Fiction, 1784-1890", p. x.

enganar pessoas crédulas. O problema é que os sinais indicadores da cura, com o reestabelecimento do fluxo do fluido, “eram crises convulsivas com chios, gritos e outros sinais de histeria”¹⁵².

Circulava nos Estados Unidos nesta época um relatório assinado por um grupo de cientistas, incluindo Benjamim Franklin, o qual concluía que as crises experimentadas pelos pacientes de médicos mermeristas não eram simulações, mas reais. Contudo, concluíram que elas nada tinham a ver com o alegado magnetismo animal ou com a restauração dos fluxos do fluido cósmico. Antes eram reações induzidas pelo próprio médico austríaco e seus seguidores através de intimidação e sugestionamento dos pacientes¹⁵³, em outras palavras ocorriam sob efeito hipnótico¹⁵⁴. Quando o relatório de Franklin e demais investigadores chegou aos Estados Unidos em 1784-1785 ninguém sequer tinha ouvido falar de mesmerismo¹⁵⁵, contudo já a partir de 1790 vários performers se exibiam por toda a costa leste colocando em prática suas técnicas. Resumindo, o mesmerismo acabou virando moda na América do século XIX, graças “àqueles que queriam combatê-lo, tornando-se sinônimo não de cura por processos terapêuticos não convencionais, mas de manipulação psicológica ou autosugestionamento. Nestas exibições as pessoas ficavam em estado de sonambulismo e apresentavam ou perda ou aumento de sua capacidade sensorial, que lhes proporcionava fazer coisas que em estado de consciência normal não podiam fazer, lembrando, por exemplo, de coisas que em estados normais de vigília não conseguiam lembrar: clarividência”¹⁵⁶.

Maine P. Quimby foi outro grande propagador da ciência oculta na América, praticando um mesmerismo ideológico, que não era meramente espetáculo; ensinando a doutrina de que todos os seres humanos, em essência, são divinos, por isso devendo a seus semelhantes um amor incondicional, portadores também uma capacidade de se autocurarem pela força de seu pensamento¹⁵⁷. É considerado o fundador do movimento Novo Pensamento (*New Thought*) e

¹⁵² Idem, *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p. xi.

¹⁵⁴ W. Michael Ashcraft. *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture* (Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, 2002), p. 5.

¹⁵⁵ Emily Ogden. “The Science of Error: Mesmerism and American Fiction, 1784-1890”, p. 1.

¹⁵⁶ Emily Ogden. “The Science of Error. Mesmerism and American Fiction, 1784-1890”, p. xiv.

¹⁵⁷ Sua declaração de princípios completa, como segue: “1) Nós afirmamos Deus como Mente, Ser Infinito, Espírito e Realidade Última; 2) Nós afirmamos que Deus, o Bom, é supremo, universal, e eterno; 3) Nós afirmamos a unidade de Deus e a humanidade, na qual a natureza divina habita e expressa por cada um de nós, por meio de nossa aceitação deste fato, a saúde, provisão, sabedoria, amor, vida, verdade, poder, beleza e paz; 4) Nós afirmamos o poder da oração e a capacidade de cada pessoa de ter experiências místicas com Deus, e de fruir a graça de Deus; 5) Nós afirmamos a liberdade de todas as pessoas a crer e nós honramos a dignidade humana como estando fundada na presença de Deus neles, e, portanto, no princípio da democracia; 6) Nós afirmamos que nós somos seres espirituais, habitando num universo espiritual, governado por uma lei espiritual, e que o alinhamento com a lei

indiretamente também influenciou na fundação da Ciência Cristã, de vez que em 1862 tratou Mary Baker Eddy, sua fundadora¹⁵⁸. Desta raiz de Quimby e Mary Baker numerosas outras denominações esotéricas nasceram. Seus alunos fundaram a Unidade, Ciência Religiosa, Ciência Divina, etc.; todos reunidos numa confederação conhecida como *New Thought International Alliance*.

O Espiritismo também tem aí suas raízes. Embora sua data de nascimento seja 1848, com as pancadas na casa das irmãs Fox, a crença na comunicação com os espíritos muito deve ao mesmerismo ou ao magnetismo animal, por cuja causa tornaram-se populares os sarais domésticos, em que as famílias se habituaram a ver pessoas em transe, em estado alterado de consciência, performatizando ações sob a ação do magnetismo¹⁵⁹. O magnetismo animal tendo se tornado uma moda e se transformado numa ciência acabou transmitindo ao espiritismo algo de sua dignidade.

2. c.6. Primitivismo

Primitivismo é um conceito criado por Sidney E. Mead para definir um aspecto importante da sociologia religiosa norte-americana¹⁶⁰. Basicamente significa a tendência do denominacionalismo americano a, desprezando a historicidade de seu legado cristão, buscar sua própria experiência os fundamentos de sua história, tornando-se, assim, um movimento a-histórico. Conquanto Mead se refira a um inovacionismo da história americana recente, pode-se perceber aspectos do primitivismo mesmo nos primórdios da experiência religiosa americana, com o a chegada dos puritanos à costa da futura Plymouth:

Sempre acreditei que era um dever sagrado para nós, cujos pais receberam provas tão numerosas e tão memoráveis da bondade divina no estabelecimento desta colônia, perpetuar por escrito sua lembrança. O que vimos e o que nos foi contado por nossos pais, devemos dar a conhecer a nossos filhos, para que as gerações vindouras aprendam a louvar o Senhor-, para que a linhagem de Abraão, seu servidor, e os filhos de Jacó, seu eleito, preservem sempre a memória das obras milagrosas de Deus

spiritual, pode curar, prosperar e harmonizar; 7) Nós afirmamos que nossos estados mentais são transformados em situações concretas em nossa vida diária; 8) Nós afirmamos na manifestação do reino do céu aqui e agora; 9) Nós afirmamos a expressão do mais alto princípio espiritual ao amar o outro de forma incondicional, promovendo o mais elevado bem a todos, ensinando e curando uns aos outros, ministrando uns aos outros, e vivendo juntos em paz, de acordo com os ensinamentos de Jesus e outros mestres iluminados; 10) Nós afirmamos o desenvolvimento de nossa consciência da natureza da realidade e nossa disposição para aperfeiçoar nossas crenças de acordo com isto". (Official website of New Thought International Alliance: <http://www.newthoughtalliance.org/about.html>).

¹⁵⁸ Elijah Siegler. *Nuevos movimientos religiosos* (Madrid: Akal, 2008), p. 43.

¹⁵⁹ Ann Taves. *Fits, Trances and Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p.166.

¹⁶⁰ Sidney E. Mead. *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2007.

(Salmos CV, 5, 6). É preciso que saibam como o Senhor levou sua vinha ao deserto; como a plantou e dela afastou os pagãos; como preparou-lhe um lugar, enterrou profundamente suas raízes e deixou-a em seguida estender-se e cobrir ao longe a terra (Salmos LXXX 13, 15); e não apenas isso, mas também como ele guiou seu povo até seu santo tabernáculo e o estabeleceu sobre a montanha de sua herança (Êxodo XV, 13). Esses fatos devem ser conhecidos, para que Deus deles retire a honra que lhe é devida e que alguns raios da sua glória possam cair sobre os nomes veneráveis dos santos que lhe serviram de instrumentos¹⁶¹.

A conclusão de Tocqueville a respeito do supracitado relato de Nathaniel Morton, historiador puritano, é de que se trata de uma manifestação primitivista, embora Tocqueville não conhecesse ainda o conceito. Ele percebeu “o perfume bíblico”, “o ar de antiguidade” destas palavras¹⁶². Os puritanos não tinham como evitar a invocação de imagens bíblicas para compreender sua própria experiência. Havia muitas coincidências entre a jornada deles rumo à América e a dos israelitas em demanda pela terra prometida, e entre a opressão sofrida por uns e a sofrida por outros.

Este primitivismo em sentido mais lato, por estar nas raízes históricas da América, é a base do fundamentalismo e do biblicismo que, em maior ou menor grau, apresenta-se na profusão denominacional americana¹⁶³. Este tipo de primitivismo ocorre na maior parte dos movimentos religiosos renovadores que buscam num passado remoto uma autoridade incontestável e a verdadeira experiência religiosa. O presente não lhes agrada, há vários males que grassam no mundo religioso ao seu redor: o formalismo, a decadência moral, desvios na doutrina bíblica, etc. Eles, veem-se forçados a recriar-se *ab ovo*, depois de terem sido expulsos da sociedade que antes os abrigava, não tem outra solução senão tirar da cultura religiosa o que lhes falta na profana. Sidney Mead ressalta que esta era uma necessidade especial nas fronteiras¹⁶⁴ onde era maior a necessidade de refundação e onde os meios institucionais, fossem religiosos ou políticos, eram escassos.

Além disto, em um segundo sentido, a palavra primitivismo tem um significado mais amplo, que é característico da essência do próprio impulso religioso, à medida que os ritos e mitos religiosos pretendem ligar o presente com o passado mítico, tentando repetir os atos

¹⁶¹ Alexis de Tocqueville. *Democracia na América. Leis e Costumes*, pp. 41 e 42.

¹⁶² *Ibid.*, p. 43.

¹⁶³ Grant Walker. *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2003), pp. 11-14; Scott Appleby. “Primitivism as an aspect of global fundamentalisms”. In Richard T. Hughes. *The Primitive Church in the Modern World* (Chicago: The University of Illinois Press, 1995).

¹⁶⁴ Sidney Mead. “The rise of the evangelical conception of the ministry in America (1607-1850)”. In Richard Niebuhr; Daniel D. Williams (eds.). *The Ministry in Historical Perspectives* (New York: Haper & Bros., 1956), p. 211.

divinos (“*imitatio Dei*”) em uma escala menor e humana, para estabelecer uma conexão entre estas duas dimensões espaciotemporais contrapostas: humana e divina¹⁶⁵. Esta é uma função básica de todas as religiões: tentar ligar o homem a Deus e a repetição destes atos simbólicos sagrados, ritualística ou pragmaticamente, é um dos meios para atingir este efeito. Em suma, este primitivismo se confunde com o próprio significado de experiência religiosa.

Por outro lado, buscando um terceiro e mais adequado significado para primitivismo, pode-se observar que a experiência puritana foi primitivista apenas em certa medida. Na medida em que este é entendido como desdobramento de uma realidade religiosa anterior que por seu antecedente histórico é transformada num sinal de sua própria eleição, de modo que até aí nenhuma novidade; muitos outros movimentos religiosos tiveram esta mesma experiência. Por ser uma matriz religiosa de natureza profética, toda nova refundação porque passa o Cristianismo é primitivista, posto que toma a experiência primordial como símbolo da sua própria condição. O primitivismo em acepção estrita, contudo, está relacionado ao Apocalipsismo. É uma refundação escatológica, onde o tempo e o espaço profanos são abolidos, porque seus adeptos creem-se ingressados em uma nova era, como foi o caso do pré-milenismo mórmon. A rigor, portanto, não há um ahistoricismo, mas uma história que recomeça em outro plano, o plano escatológico, em que a realidade divina se aproxima da humana, dando azo a governos teocráticos e costumes socialmente estranhos, como por exemplo, o comunismo¹⁶⁶.

Nesta investigação, para não confundir os conceitos¹⁶⁷, gostaríamos de denominar restauracionismo esta necessidade de reparar a doutrina bíblica de seus desvios, criando uma perspectiva a-histórica que rejeita todo seu passado; e de primitivismo, em que há o esforço de recriação da sociedade, restabelecendo-a num plano mítico atemporal.

Dos três sentidos, o que nos interessa é aquele que, de um ponto de vista histórico e sociológico, é o único que pode ser propriamente chamado de primitivismo. A modalidade chamada aqui de restauracionismo e relacionada ao fundamentalismo e ao biblicismo, não é suficientemente primitiva para os setores mais radicais do denominacionalismo americano; e, além disto, este entendimento é também redundante em relação ao princípio protestante *Sola*

¹⁶⁵ Mircea Eliade. *O mito do eterno retorno. Cosmo e História* (São Paulo: Mercury, 1992), p. 27.

¹⁶⁶ Cf. David Batstone. “Jesus, apocalyptic and world transformation” (*Theology Today*, 49, no. 3, 1993).

¹⁶⁷ Cf. algumas das posições mais conhecidas a respeito da questão do primitivismo. Sidney Mead. “Puritan and Enlightenment Primitivism: a response”. In Richard T. Hughes. *The American Quest for the Primitive Church* (Chucago: The University of Illinois Press, 1988). p. 73-79.

Scriptura, como escreve George Marsden, com outras palavras¹⁶⁸. Com efeito, o primitivismo visado é aquele que não só é a-histórico, como também é atemporal¹⁶⁹, concepção que vê a comunidade transportada de volta ao Éden, ao paraíso divino¹⁷⁰, ou em algum tempo próximo à época dos patriarcas bíblicos. A intenção é uma ruptura tão radical quanto possível com a sociedade circundante, já que para os primitivistas há uma total inadequação desta sociedade se considerados os parâmetros divinos.

Esta disposição negativa dos setores mais radicais em relação à sociedade decorre de um quadro de perseguições movidas contra eles pela *mainstream* religiosa e pelos governos locais por ela influenciados, tais como shakers, quakers, batistas separados, mórmons, menonitas, etc. À medida que a colonização e a consolidação das cidades se concretizava a boa vontade e a tolerância do *establishment* para com os que não se enquadravam diminuía, eles eram forçados, ou a buscar as novas fronteiras do Oeste, ou a aumentar o isolamento de sua comunidade nas bordas da civilização. Com efeito, até uns cinquenta anos antes do século de ouro da religião americana, houve várias tentativas de limitar a liberdade de grupos minoritários mais radicais, reprimindo suas atividades e pregação, havendo notícia de que batistas, quakers, e outros dissidentes foram executados publicamente¹⁷¹.

Contraditoriamente, como Richard T. Hughes observa, se havia de um lado a rejeição das igrejas e governos constituídos por conta da decadência generalizada e do cerceamento da liberdade dos grupos minoritários; de outro, os primitivistas também recusavam-se aceitar o pluralismo religioso reinante naquela época, para eles também sinal de decadência espiritual e de que “a Igreja não era mais o corpo de Cristo”¹⁷². O divisionismo e as disputas interdenominacionais eram a maior prova de que Deus não mais era representado pelos ministros e pelos paroquianos. “Muitos restauracionistas argumentavam que o retorno à ordem antiga das coisas traria não só unidade ao Cristianismo, como também unidade civil, sob o senhorio de Jesus Cristo”¹⁷³.

¹⁶⁸ George Marsden. “By Primitivism possessed: How Useful is the Concept of Primitivism for Understanding American Fundamentalism?” p. 39. In Richard T. Hughes. *The Primitive Church in the Modern World*.

¹⁶⁹ George Marsden. “By Primitivism possessed, p. 35.

¹⁷⁰ Sidney E. Mead. *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2007), pp. 108-111.

¹⁷¹ Sidney E. Mead. *The Lively Experiment*, p. 26.

¹⁷² Richard T. Hughes. “Soaring with the Gods: Early Mormons and the Eclipse of Religion Pluralism”. In Eric A. Eliason. *Mormon and Mormonism. An Introduction to an American World Religion*, Chicago: University of Illinois Press, 2001), p. 26.

¹⁷³ Richard T. Hughes. “Soaring with the Gods: Early Mormons and the Eclipse of Religion Pluralism”, p. 24.

O primitivismo não era meramente um movimento reformador, que pretendia restaurar a fé e a prática cristãs, à luz do que a Bíblia dizia sobre a Igreja Primitiva. Não se alinhava ao primitivismo genérico ou restauracionista, mais acima mencionados, nem se colocava num mesmo nível das outras denominações que disputavam espaço no mercado religioso norte-americano. O que estes primitivistas queriam era o fim do espírito contencioso do denominacionalismo, fosse por meio de um credo e de uma liturgia simples que a maioria das pessoas podia aceitar sem restrições, como era praticado pela Igreja de Cristo de Barton W. Stone e pelos Discípulos de Cristo de Alexander Campbell¹⁷⁴, fosse por uma palavra profética suficientemente autoritativa para dar fim a qualquer disputa no campo religioso e assim acabar com o pluralismo, político ou religioso¹⁷⁵, como fariam os Mórmons, julgando ver em Joseph Smith o portador destas credenciais.

Poucos grupos se enquadram no conceito primitivista aqui usado. O mais importante deles, foi sem dúvida a IJCSUD. Além deles, outras comunidades escatológicas efêmeras, como os Shakers, a comunidade Oneida, compartilharam as mesmas características. Deve-se, entretanto, reconhecer que o primitivismo mórmon ficou no passado, tendo-se institucionalizado e se adaptado às expectativas sociais. Entretanto, não é possível entender a evolução teológica mórmon sem levar em conta o primitivismo.

2.c.7. Religiosidades populares e não-conformistas

O ambiente favorável a novidades religiosas também foi estimulado pelo surgimento de denominações populares e dissidentes ao *establishment* religioso e político. Este fenômeno ocorreu no contexto do assim chamado “segundo grande despertamento” que foi contemporâneo da expansão urbana americana¹⁷⁶. Estas novas igrejas por terem sido predominantemente urbanas e por não se terem alijado da sociedade como fizeram outros movimentos contestadores rurais e radicais, tais como os quakers, menonitas, shakers e amishs, foram fundamentais para a evangelização¹⁷⁷ da América e para o fortalecimento do

¹⁷⁴ Drew Blankman; Todd Augustine. *Pocket Dictionary of North-Americans Denominations* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), pp 29-31.

¹⁷⁵ Richard T. Hughes. “Soaring with the Gods”, p. 27.

¹⁷⁶ Katie Oxx. *The Nativist Movement in America. Religious Conflict in the Nineteenth Century* (New York/Abingdon, U. K.: Routledge, 2013), p. 12.

¹⁷⁷ “O historiador britânico Bebbington tem explicado o mais amplo significado de evangélico. Em seu esquema, quatro componentes são necessários: conversionismo, biblicismo, ativismo e crucicentrismo. Conversionismo refere-se ao ato comumente chamado de novo nascimento. A conversão tem como modelo a história bíblica de Saulo que se tornou Paulo. Este é o momento em que o cristão entende a salvação e aceita a Jesus como seu Salvador pessoal. O Ativismo é mais ou menos sinônimo de evangélico e evangelizar, ou seja, disseminar a

denominacionalismo. Neste tempo, a abertura que a constituição havia deixado para que os estados tivessem a liberdade para criar o seu próprio establishment religioso foi corrigida, num processo chamado de “*desestablishment*”¹⁷⁸, ocorrido graças à ferrenha defesa da liberdade religiosa, promovida pelos batistas e metodistas, seus pioneiros e mais combativos lidadores, contando em seus quadros com uma força numérica que fez a diferença para que fosse aberto o espaço à diversidade religiosa na Nova Inglaterra e posteriormente em toda a América protestante.

No começo do século XIX, nos Estados Unidos, congregacionalistas e episcopais puritanos reuniam maior número de religionários e batistas e metodistas eram minorias execradas por ambos. Contudo, pelo ano de 1845, os metodistas e batistas já as haviam ultrapassado¹⁷⁹. Em parte, graças à estratégia missiológica de direcionar a pregação às camadas mais populares da sociedade até então negligenciadas e pela maneira de expressar a religião de uma forma teologicamente menos ‘sofisticada’, no caso dos metodistas, por meio da expressão catártica de seu sentimento religioso, de experiências visíveis da conversão e da santificação¹⁸⁰; e, quanto aos batistas, por meio de uma teologia simples e de fácil assimilação, fundamentada ora numa soteriologia arminiana que potencialmente abria as portas do paraíso a todos, ora pela soteriologia calvinista que dava uma grande segurança salvífica aos poucos eleitos: “uma vez salvo para sempre salvo”¹⁸¹. O certo é que ambos colaboraram efetivamente para incluir os mais humildes, os que não podiam entender as longas e complexas discussões dos teólogos, dando a eles a condição de terem satisfeitas suas necessidades de saberem-se salvos, por meio de sinais visíveis ou por meio de uma teologia simples o suficiente para serem ensinadas por curtos slogans bíblicos, como o acima citado.

O movimento batista foi fundado em Amsterdam por um grupo de exilados separatistas oriundos do puritanismo inglês em 1602. Eram liderados por John Smyth e Thomas Helwys, eles formaram um grupo, cuja crença fundamental era a defesa do batismo da fé em substituição do batismo infantil, mais ou menos na mesma linha dos anabatistas, movimento radical coevo

mensagem cristã [...]. E o desproporcional foco em Jesus Cristo – o crucicentrismo – é um evidente aspecto do Evangelicalismo”. Katie Oxx. *The Nativist Movement in America*, p. 9.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷⁹ “Em 1776 mais de 36 por cento da população religiosa pertencia às denominações congregacionalista e episcopal (ambas representativas do establishment puritano racionalista) e menos que 19 por cento pertencia ou às igrejas Batista ou Metodista. Pelo ano de 1850, entretanto, o quadro muda completamente. Apenas 7,5 por cento das pessoas religiosas eram congregacionalistas e episcopais e aproximadamente 55 por cento eram ou batistas ou metodistas”. 23.

¹⁸⁰ Ann Taves, *Fits, Trances and Visions*, p. 152.

¹⁸¹ Bill J. Leonard. *Baptists in America* (New York: Columbia University Press, 2005), p.3.

aos reformadores. Mais tarde, em 1612, este mesmo grupo voltou à Inglaterra e adotou princípios arminianos. Este grupo majoritário ficou conhecido como batistas gerais. Em 1630 outro grupo de batistas de orientação mais reformada (calvinista), que acreditava na expiação de Jesus apenas para os eleitos, formou uma ala, chamada particular. Ambas as alas, entretanto fizeram da rejeição do batismo infantil seu artigo de fé mais importante¹⁸². Em 1638 foi fundada a primeira igreja batista nos Estados Unidos, sempre sofrendo dura perseguição de puritanos e anglicanos, e, por sua experiência como grupo minoritário, destacaram-se pela defesa da liberdade religiosa e pela oposição ao establishment religioso, fazendo campanhas contra a escravidão¹⁸³ e outras que afetavam os privilégios estabelecidos e que de certa forma era endossada por este mesmo *establishment*. Mais tarde, pastores e pregadores batistas tiveram grande participação no lobby que pressionou os presidentes Thomas Jefferson e James Madison a apoiarem a assim chamada primeira emenda constitucional (*first amendment*) que tornava a liberdade religiosa um direito inalienável de todos os cidadãos¹⁸⁴.

Os metodistas tiveram origem na Igreja da Inglaterra como movimento revitalizador da Igreja Anglicana e inicialmente não tinham intenção separatista. Entretanto, com a revolução norte-americana, metodistas e anglicanos separaram-se definitivamente, atingindo posteriormente grande crescimento, que os tornaram, nos Estados Unidos, apenas inferiores aos batistas, numericamente. Sua história começa com um esforço de renovação espiritual por meio de estudo metódico da Bíblia e pela manifestação visível da salvação, com a qual confrontavam a moral racionalista anglicana que negava as paixões. Inspirados pelo Empirismo de Locke, eles propunham que, ao contrário, o assentimento intelectual da doutrina e da moral tinham que vir acompanhados pelas emoções, porque são estas emoções que levam as pessoas a uma ação consentânea com a moral visada¹⁸⁵. Com isto a doutrina da santificação também deixa de estar restrita a ações exteriores e passa a ser esperada a manifestação de afecções internas que lhe sejam compatíveis¹⁸⁶, tais como o arrependimento, a alegria, a paixão pelas coisas espirituais. Esta ênfase sobre a vida interior acabaria por tirar de relevo o aspecto litúrgico do culto que era muito importante na religiosidade anglicana. Com o tempo estas diferenças ficaram por demais

¹⁸² Bill J. Leonard. "American Baptist Church Christian Education". In George T. Kurian; Mark A. Lamport. *Encyclopedia of Christian Education* (London: Rowman & Littlefield, 2015), p. 34.

¹⁸³ Infelizmente a questão da escravidão se transformou em cisma, gerando duas convenções batistas separadas: a do Sul que continuou apoiando a servidão dos afro-americanos, e a do Norte que era terminantemente contrária à escravidão. Gary R. Poe. "Baptists". In Elizabeth M. Dowling; W. George Scarlett. *Encyclopedia or Religious and Spiritual Development* (Thousand Oaks, CL.: Sage Publications, 2006), p. 32.

¹⁸⁴ Bill J. Leonard. "American Baptist Church Christian Education", p. 34.

¹⁸⁵ Randy L. Maddox. "Holiness of Heart and Life: Lessons from North American Methodism", *The Asbury Theological Journal* (Fall, 1996, vol. 1), p. 151.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 154.

evidentes e John e Charles Wesley acabaram sendo forçados a se afastar da Igreja da Inglaterra, e a criar uma entidade independente, a Igreja Metodista.

A primeira congregação metodista nos Estados Unidos foi fundada em 1760, e em 1784 foi criada a organização Igreja Metodista Episcopal e conforme os anos avançaram, outras organizações metodistas foram sendo criadas. Os metodistas também estiveram envolvidos com temas polêmicos e contenciosos, como a escravidão e disputas concernentes ao gênero – ordenação de mulheres, por exemplo, que só colaborou para aumentar o divisionismo da Igreja. A questão da escravidão e da guerra gerou um grupo dos metodistas reformados que abominavam ambas¹⁸⁷. Contrariando a opinião majoritária entre metodistas, as igrejas metodistas negras foram as primeiras a ordenar mulheres ao diaconato e ao bispado. A Igreja São Episcopal Metodista Africana foi a primeira a ordenar uma mulher, Júlia Foote, em 1884¹⁸⁸. Mais tarde, já no século XX, a Igreja Episcopal Metodista Africana também autoriza a ordenação de mulheres¹⁸⁹.

O crescimento acelerado destas denominações indicava que necessidades espirituais mais urgentes da população estavam sendo satisfeitas por estas igrejas. Porém, além disto, houve também uma mudança na política eclesiástica vigente desde o tempo da independência, qual seja, o fim do favorecimento estatal das denominações mais antigas. Com o fim os subsídios do governo, episcopais e congregacionalistas tiveram mais dificuldade para enfrentar o proselitismo de batistas e metodistas¹⁹⁰ e começaram a experimentar a estagnação. O terceiro fator para o crescimento explosivo dos batistas e metodistas foi a criação de um novo método evangelístico muito apropriado para aqueles tempos em que o ambiente urbano começava a se tornar dominante nos Estados Unidos: o ministério itinerante em tendas móveis e os *camp meetings*¹⁹¹.

No século XIX houve uma verdadeira explosão demográfica no ambiente urbano americano e isto favoreceu a batistas e metodistas.

¹⁸⁷ Russell E. Richey. “Early American Methodism”. In Jason Vickers (edt.). *The Cambridge Companion to American Methodism* (New York: Cambridge University Press, 2013), p. 56.

¹⁸⁸ A. Washington. “Black Methodists Churches”. In Ray B. Browne; Pat Browne. *The Guide to United States Popular Culture* (Madison, WN: The University of Wisconsin Press, 2001), p. 95.

¹⁸⁹ *Idem, Ibid.*

¹⁹⁰ Robert M. S. McDonald. “Early National Politics”. In William L. Barney. *A companion to 19th Century America*, Malden, MS/Oxford: Blackwell, 2001), p.12.

¹⁹¹ Charles H. Lippy. *Being Religious American Style. A history of popular religiosity of United States* (Westport, CT: Greenwood Press, 1994), p. 74.

O número de cidades com mais de dez mil habitantes cresceu de 6 para 60 em menos de meio século. Uma dúzia de cidades cruzou o marco dos 100.000 habitantes em 1860, e as regiões concentradas ao redor de Nova Iorque e Philadelphia chegaram a um milhão de habitantes¹⁹².

Os pregadores itinerantes foram exímios plantadores de igrejas, acompanhando o crescimento das cidades; os *camp meetings* tinham uma qualidade evangelística insuperável, tornavam possível aquilo que vinha ficando impossibilitado pela vida nas cidades: a imersão intensiva na Bíblia e no clima espiritual que levava as pessoas a experimentar literalmente a salvação por meio do entusiasmo¹⁹³. A princípio, os metodistas cresceram mais rapidamente e se tornaram numericamente superiores aos batistas. Isto ocorreu em parte porque os metodistas lograram identificar-se mais com a causa revolucionária, recebendo grande adesão nos anos posteriores à revolução. Porém, à medida que foi se aproximando o fim do século XIX, os batistas foram tomando a dianteira devido à sua ênfase maior no evangelismo.

A partir da dissidência de batistas e metodistas o denominacionalismo americano foi se expandindo. Depois da guerra da Secessão e do fim da escravidão, os afro-americanos fundaram suas próprias convenções, assim na Igreja Batista como na Metodista. Posteriormente os metodistas novamente continuaram a influenciar o denominacionalismo; sob sua influência nasce o movimento *holiness*, o qual por sua vez inspirou o nascimento do movimento pentecostal¹⁹⁴. De sorte que chegando ao fim do século XIX já havia mais de 300 denominações nos Estados Unidos¹⁹⁵, incluindo aqueles que por um estranho paradoxo protestavam contra o denominacionalismo criando novas denominações, a exemplo da Igreja de Cristo (*Churches of Christ*) e da Igreja Cristã (*Disciples of Christ*)¹⁹⁶.

2.c.8. O movimento do Advento

Um outro elemento fundamental na composição do contexto do século XIX foi o movimento millerita que dominou o cenário religioso norte-americano durante uma década inteira¹⁹⁷. Desde 1831, quando William Miller começou sua série de palestras sobre o segundo

¹⁹² James M. Volo; Dorothy Dennen Volo. *Family life in 19th Century America*, p. 7.

¹⁹³ *Idem, ibid.*

¹⁹⁴ Charles Yrigoyen. "United States Methodism". In Charles Yrigoyen; Susan E. Warrick. *Historical Dictionary of Methodism* (Lanham, ML: Scarecrow Press, 2013), p. 365.

¹⁹⁵ J. Gordon Melton. *Encyclopedia of Protestantism* (New York: Facts on File Inc., 2005), p. 553.

¹⁹⁶ *Idem, ibid.*

¹⁹⁷ Antes de ser proclamada na América a mensagem do advento retumbou pelas terras da velha Inglaterra, pela voz de pregadores famosos: Edward Irving, Henry Drummond, William Cuninghame, Edward Bickersteth, etc.

advento de Jesus, até 1844, com o conseqüente e assim chamado grande desapontamento, a pregação do segundo advento cresceu em extensão, estendendo-se para além das fronteiras da Nova Inglaterra, atingindo o Meio Oeste e à região dos grandes lagos¹⁹⁸, de sorte que perto do fatídico dia, 22 de Outubro de 1844, cerca de um milhão de pessoas esperavam o segundo advento de Jesus. E seu legado foi ainda mais além, esta mensagem sendo ainda hoje influência vívida para milhões de pessoas nos Estados Unidos e ao redor do mundo, porque em maior ou menor grau a mensagem de Miller influenciou nos três movimentos religiosos analisados nesta investigação.

É difícil avaliar o número exato de todos os que se alegraram na mensagem do advento, pois o movimento millerita era adenominacional ou inter-denominacional¹⁹⁹. A maior parte daqueles que a ele aderiram permaneceu em sua igreja de origem, até porque a mensagem de Guilherme Miller não conflitava com a das denominações existentes, por isso muitos pastores lhe cediam o púlpito sem maiores ressalvas. Sua pregação era bíblica e não ofendia a ortodoxia, dado que todos os cristãos creem na volta de Jesus e na Bíblia. Miller, mesmo, nunca estimulou o sectarismo em seus ouvintes, não se ocupando em criar uma nova denominação²⁰⁰. Seu único problema com a ortodoxia foi ter marcado uma data para o evento que se tornou a esperança de muitos. Ressalvando-se que o próprio Miller nunca aceitou marcar uma data específica para a *parousia* senão por insistência de Samuel Snow, promotor do assim chamado “movimento do sétimo mês”²⁰¹. Outros líderes milleritas que não aceitaram a marcação de data, pregaram sobre a breve vida de Jesus com o mesmo fervor. Daí que reduzir a influência e conseqüências do movimento millerita aos desapontamentos de 1843 e de Outubro de 1844 é faltar com a verdade dos fatos.

Para muitas denominações tradicionais que a este tempo já tinha se tornado formalistas e secularizadas o movimento foi, acima de tudo, avivalista e resultou em reforma de costumes e da vida religiosa; nos primeiros tempos muitos pastores abriram as portas de suas congregações para pregadores milleritas de boa vontade e foi somente depois do desapontamento que os

(Arthur W. Spalding. *Origin and history of Seventh Day Adventists* – Washington DC: Review and Herald Publishing Association, 1961 – p. 17).

¹⁹⁸ David Rowe. “Millerites. A shadow portrait”. In Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (eds.). *The disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1993), p. 2.

¹⁹⁹ Em sua tese de doutoramento de 1930, Everett N. Dick relata que entre 174 pregadores e palestrantes millerita de projeção nacional “44.3 % eram metodistas, 27 % batistas, 9 % congregacionalistas, 8 % cristianistas (membros da Igreja Cristã ou da Conexão Cristã), 7 % presbiterianos, além de Reformados Holandeses, Episcopais, Luteranos e Quakers, eventualmente presentes” (Citado por David Rowe. “Millerites. A shadow portrait”, p. 5).

²⁰⁰ David Rowe. “Millerites. A shadow portrait”, p. 2.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 4.

milleritas foram expulsos de suas igrejas²⁰². Afinal a pregação de Miller não era assim tão espetacular naqueles dias; havia pessoas com preparo acadêmico que pesavam de modo semelhante, a exemplo de John Livingston, que em 1827 deu uma série de palestras em Albury Park, na Inglaterra, usando métodos de cálculo semelhantes aos de Miller²⁰³. Secundariamente, houve durante as jornadas do advento episódios de maior exaltação, sob a influência de pregadores glossolistas e espiritualistas (Michael Barton). Como a maior parte dos crentes no advento advinham das religiosidades mais populares (batistas e metodistas), as expressões audíveis e visíveis de alegria eram comuns nestas reuniões ruidosas, o grande coro de *haleluyas* e *glories* eram sinais da ação do Espírito de Deus no meio do povo²⁰⁴. Contudo, em termos gerais, os adeptos do millerismo eram pessoas ordeiras, ortodoxas e tradicionais do ponto de vista moral e religioso²⁰⁵.

Muito se tem comentado sobre os excessos emocionais experimentadas durante o período. Alguns estudiosos chegaram a categorizar estas atitudes irracionais como “entusiasmo”, um óbvio eufemismo para definir “loucura”²⁰⁶, ou, ainda mais francamente especificada, como “loucura millerita”²⁰⁷. Por causa de surtos de comportamento extático de entusiasmos carismáticos, expressos por meio de danças em êxtase, tremores corporais, glossolalia, etc., comuns em certos ajuntamentos onde a mensagem do advento era pregada; também pelas atitudes tresloucadas de alguns ante a expectativa da eminente da volta de Jesus, agindo com despreendimento e abnegação radicais, vendendo seus bens e doando seu dinheiro a instituições de caridade, motivo porque ficaram na mais deplorável necessidade quando suas esperanças malograram²⁰⁸. Hoje, entretanto, sabe-se que não se tratou de um tipo clássico de loucura, mas de um estado de exaltação religiosa que levava as pessoas a fazerem coisas impensáveis quando em estado natural. Naquela época a abordagem dos críticos do millerismo era mesmo clínica, havendo até estatísticas dando conta do recrudescimento de estados psicopatológicos conforme se aproximava a data fatídica da volta de Jesus²⁰⁹.

²⁰² Daniel W. Howe. *What hath God Wrought? The Transformation of America, 1815-1848* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 292.

²⁰³ *Ibid.*, p. 290.

²⁰⁴ Ronald D. Graybill. “Enthusiasm in Early Adventist Worship”, *Ministry* (October, 1991), p. 10.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁶ Elijah Siegler. *Nuevos movimientos religiosos* (Madrid: Akal, 2008), p. 28.

²⁰⁷ Ronald L. Numbers e Janet S. Numbers. “Millerism and Madness: a study of ‘religious insanity’ in Nineteenth-Century America”. In Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (eds.). *The disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century*.

²⁰⁸ Daniel W. Howe. *What hath God Wrought?* p. 291.

²⁰⁹ *Ibid.*, 96 a 100.

Francis D. Nichol não concorda com estes diagnósticos, oferecendo boas razões²¹⁰. Não é preciso muito esforço para desqualificá-los. Obviamente, havia uma forte disposição coletiva para considerar, naquela altura, a insanidade clínica e hereditária na mesma categoria da insanidade religiosa, se é que haja tal classe de insanidade. Estes diagnósticos além de satisfazerem um desejo de retaliação pelos supostos excessos fanáticos do movimento millerita, elas também atendem a um preconceito de classe, como bem observa Siegler: “Havia um elemento classista que influía nestes diagnósticos de loucura religiosa. Os profissionais da saúde mental [que faziam estes diagnósticos] costumavam ser membros tanto da corrente religiosa dominante como da classe alta”²¹¹. Além dos argumentos sociológicos de Siegler, Ellen White, que participou intensamente dos eventos citados, tem um ótimo argumento histórico contra estes comentários difamatórios:

O fato de uns poucos fanáticos terem trabalhado no meio das fileiras dos Adventistas não é maior motivo para concluir que o movimento não era de Deus, assim como a presença de fanáticos e enganadores na igreja de Paulo ou nos dias de Lutero foi suficiente escusa para condenar trabalho deles. Permitam que o povo de Deus saia do sono, que comecem um sincero trabalho de arrependimento e reforma, deixe-os buscar as Escrituras para aprender a verdade como ela é em Jesus, permitam-lhe que se consagrem inteiramente a Deus [...]²¹².

Por mais que isoladamente houvesse quem de fato apresentasse um comportamento atípico e extremista, o inverso é bem mais representativo para se entender o que foi a mensagem do advento para a maioria de seus adeptos. Ante a iminência da vinda de Jesus e do Juízo divino, a pregação millerita provocou mormente um anseio por reforma da vida religiosa, uma busca de adequação ao padrão moral divino, que acabou levando à rejeição de muitas atitudes moralmente questionáveis, mas socialmente aceitas: escravidão, tabagismo, alcoolismo, machismo e exclusão civil da mulher, belicismo e intemperança²¹³. É claro que aqueles que continuavam nestas práticas e se sentiram ofendidos por aqueles que as reprovavam com o silêncio de seus atos, depois do desapontamento de 22 de Outubro, não perderam a oportunidade de extravasar seu ressentimento através de uma nova classificação nosográfica: a loucura millerita.

²¹⁰ Francis D. Nichol. *The midnight cry* (Washington: Review and Herald, 1945), pp. 184 a 188.

²¹¹ Elijah Siegler. *Nuevos movimientos religiosos*, p. 28.

²¹² Ellen G. White. *The Great Controversy* (Ellen G. White Estate), p. 397.

²¹³ Jonathan M. Butler. “The making of a new order. Millenarianism and the origin of Seventh Day Adventist”. In Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (eds.). *The disappointed. Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, p. 192.

2.d. Conclusão

Sob a perspectiva da cultura religiosa, o ponto convergente compartilhado pelos movimentos independentes aqui em estudo foi uma profunda rejeição ao cenário religioso da época, rejeição que contém alguns elementos fundamentais: (a) a desconfiança no corpo doutrinário da corrente majoritária do Cristianismo, tendo em vista a cooptação de muitas igrejas pelo Racionalismo; (b) a rejeição do corpo hierárquico do governo das igrejas; (c) ante a percepção da decadência moral e espiritual do *establishment* religioso e a necessidade de um retorno às práticas primordiais; (d) a necessidade de uma orientação direta de Deus, face à perplexidade e a confusão reinante num tempo de extrema proficuidade ideológica, ou seja, (e) os excessos do denominacionalismo; (f) a percepção de que o mundo de então estava em seus estertores e o novo abria caminho, bem como a tentativa de entender o fim por meio da Apocalíptica.

Por outro lado, sabendo que é impossível a existência individual destas instituições imunes a qualquer tipo de influência, muitos outros elementos ideológicos deste tempo puderam atravessar a barreira de contenção erguida pelos movimentos escatológicos radicais. Aspectos do orientalismo, perceptíveis na propaganda religiosa perceptíveis em dois terços destes movimentos; o primitivismo, em maior ou menor grau, de vez que a própria restauração do próprio dom profético é uma espécie de primitivismo; o destino manifesto se instalou na maioria deles reforçando o institucionalismo crescente, ocorrente conforme estes movimentos foram amadurecendo. Aspectos do esoterismo e de doutrinas espiritualistas, tais como a metempsicose; doutrinas arianas e panteístas, etc. Cabe agora analisar como os supostos dons proféticos destes movimentos reagiram em face a estas influências.

CAPÍTULO III

O dom profético e os Santos dos Últimos Dias

3. a. O milenialismo mórmon ou seu primitivismo

Os Santos dos Últimos Dias foram os primeiros milenaristas. Antes mesmo de Miller começar a pregar sobre o advento (1833) a IJCSUD já estava organizada (1830), pregando substancialmente a mesma coisa. Os santos dos últimos dias nunca se preocuparam com datas e cálculos proféticos, em que então se baseia seu milenialismo? Como vimos nas páginas precedentes, quando foram dadas as definições ideológicas para este tempo, o que parece ter sido a preocupação da IJCSUD foi a imanência escatológica. Eles nunca se preocuparam com cálculos proféticos como milleritas, adventistas e as TJ. Não precisavam. Maravilhosos sinais do fim dos tempos já estavam acontecendo em sua comunidade. O tempo escatológico de algum modo já irrompia no ministério de Joseph Smith. Daí que sua atenção estava voltada para a profecia da restauração de todas as coisas, promovida pela profeta escatológico (Mt. 17: 11; Mc. 19: 12). Para os santos, portanto, uma das características basilares da Igreja verdadeira seria

seu primitivismo, ou seja, a recuperação do que se havia perdido no decorrer dos séculos de decadência do Cristianismo. O restauracionismo mórmon, entretanto, não se trata de restaurar uma doutrina ou o significado litúrgico de algum ritual cristão caído em desuso, como são exemplos as disputas sobre o batismo (por aspensão ou imersão? Infantil ou de fé), sobre a santa ceia, ou de discussões sobre o formato bíblico e correto de organização eclesiástica. Para eles, este restauracionismo ainda está num plano superficial. Era necessário restaurar a essência mesma da religião verdadeira. Era preciso reestabelecer “o diálogo direto com Deus e a comunhão com os seres celestiais”²¹⁴.

Nas palavras de Parley P. Pratt, um dos doze apóstolos originais da IJCSUD, restauração deveria significar:

Avistar-se com os antigos, conversar com o grande Jeová, aprender lições dos anjos, receber lições do Espírito Santo, em sonhos à noite, em visões durante o dia, ao ponto de o véu ser tirado [...]. Comparar esta inteligência com o punhado pífio da educação e da sabedoria humana que parece satisfazer a mente estreita dos homens desta geração²¹⁵.

Além da restauração do profetismo e da verdade divina por este meio, podem ser listados outros desdobramentos deste primitivismo. Por exemplo, o retorno ao Éden ou aos tempos patriarcais, por epifanias e maravilhas, realizadas no próprio solo americano, que deste modo é trasmudado em solo sagrado. E assim evidencia-se a versão religiosa do “destino manifesto”, sendo o Mormonismo sua mais perfeita realização. Não por acaso, eles chamam a América de a “nação divinamente fundada”²¹⁶. Contudo, ao contrário da versão política do “destino manifesto”, que procurava expurgar a religião de seus aspectos mais marcadamente semitas, eliminando todo e qualquer resquício de milagres e do sobrenatural²¹⁷, segundo a versão mórmon, a América deixa de ser meramente um Israel espiritual, para onde os justos perseguidos na Europa se põem em fuga, para escapar à perseguição da Europa-Babilônia; e passa a ser o reino de Deus refundado por Jesus, primeiramente depois de sua ressurreição, tendo vindo para a América e pregado o evangelho aos descendentes dos hebreus que imigraram para o novo mundo em tempos pré-colombianos.

O livro de Mórmon diz expressamente que a América é Sião: “a América é dada aos remanescentes de Israel” (Nephi 9: 8); “o povo que é reunido nela para construir a Nova

²¹⁴ Richard T. Hughes. *The Soaring with the Gods*, p. 29.

²¹⁵ *Apud Ibid. idem*.

²¹⁶ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Official website. Verbete: “The manifesto and the end of plural marriage”.

²¹⁷ Thomas Jefferson. *The life and moral of Jesus of Nazareth* (Radford, VA: A & D Publishing, 2007).

Jerusalém...” (Nephi 10: 1). Em suma, o pré-milenismo mórmon vê a América como o centro das ações de Deus, que irrompem em favor da humanidade nos últimos dias²¹⁸: nas revelações do profeta Smith e na escolha de novos doze apóstolos para reconstituição do sacerdócio; na marcha para o Oeste em demanda da terra prometida, sob a guia de Brigham Young, o Moisés redivivo²¹⁹; pela fundação da Sião mórmon, sediada em Utah²²⁰, enquanto a Sião original do Missouri não é restaurada (D&C, 4: 1); pela construção de templos, por Salomões-presidentes que se seguiriam após a morte dos presidentes-profetas fundadores.

Segundo relata o *Livro de Mórmon* (o assim chamado ‘outro testamento de Jesus Cristo’), a história da América como palco da história sagrada começou há muito tempo, no tempo de uma suposta migração de povos bíblicos para a América. Primeiro com a vinda de Jareditas, logo após a confusão das línguas na torre de Babel; depois, com a migração forçada de Judeus, Nefetitas, Mulequitas e Lamanitas, por volta do ano 600 a. C. (por ocasião do cerco à Jerusalém); por fim com a vinda do próprio Jesus Cristo, depois de sua ressurreição, para pregar e ordenar também no Novo Mundo doze apóstolos e instituir aí também um sacerdócio, o qual, extinto pelas guerras entre Nefetitas e Lamanitas, viria a ser restaurado apenas em 1827, por intervenção de Moroni, tendo-o transmitido a Joseph Smith²²¹. Este Moroni é o pai do povo mórmon, coerdeiro juntamente com o povo hebreu, das promessas divinas, conforme interpretação das profecias de Ezequiel aí inserta: Tu lhes dirás: “Assim diz o Senhor DEUS: Eis que eu tomarei a vara de José que esteve na mão de Efraim, e a das tribos de Israel, suas companheiras, e as ajuntarei à vara de Judá, e farei delas uma só vara, e elas se farão uma só na minha mão”. (Ez. 37: 19). Neste caso a vara de José representaria o povo de Deus da América, conforme o livro de Mórmon, assim como a das tribos de Israel representa o povo eleito das Escrituras.

Para os mórmons a refundação da tradição cristã não podia ser meramente restauracionista, visto a decadência ter sido tão profunda que não havia nada na linha do tempo da era cristã que pudesse ser apontado com um ponto de restauração seguro. Logo depois da

²¹⁸ Lev Tolstoy escreveu: ‘o mormonismo é uma genuína religião americana’. Leland A. Fetzer. “Tolstoy and Mormonism”, *Dialogue: a journal of Mormon Thought* (6.1, Spring, 1971, pp. 13-29).

²¹⁹ Ed Breslin. *Brigham Young. A concise Biography of Mormon Moses* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2013), p. 45.

²²⁰ O primitivismo mórmon produziu nos primeiros tempos cenas de grande violência, como demonstra o conhecido episódio em que Brigham Young, nos primeiros dias no estado de Utah, imaginando-se numa daquelas guerras santas do Antigo Testamento, ordenou o massacre de colonos não-mórmons. John D. Lee. *Mormonism Unveiled. The Life and Confession of John D. Lee and the Complete Life of Brigham Young* (Albuquerque, NM: The University of New Mexico Press, 2008), p. 189.

²²¹ Jean Pierre Martin. “And teach all nations”. In Françoise Clary (edt.). *Le destinée manifeste des États-Unis au XIXe siècle* (Rouen: Université de Rouen, 2000), p. 60.

morte dos apóstolos, ainda nos dias da Igreja Primitiva começou o que os Mórmons chamam de “Grande Apostasia”²²². A mais duradoura de todas, estendendo-se por quase dois mil anos; e a mais universal, abrangendo não só os Judeus orientais, como também os Judeus ocidentais, ou seja, os povos americanos evangelizados por Jesus Cristo, após sua ressurreição²²³. E a escuridão perdurou até Joseph Smith ser chamado para o ministério profético, em 1830. Neste longo período de tempo a verdade original não foi só obliterada, como afirmam os não-conformistas mais moderados, mas exterminada, sendo por isso necessária a sua refundação. A sucessão sacerdotal foi perdida²²⁴ e o denominacionalismo divisionista tomou conta do mundo cristão, gerando uma confusão de igrejas e denominações, que, em última instância, era o resultado da ausência dos dons espirituais na Igreja²²⁵. Contra os abusos de invenções denominacionais, quando qualquer um podia criar uma nova igreja, só havia uma solução: uma nova revelação divina que restaurasse a pureza original²²⁶. A única forma de acabar com esta confusão de credos e práticas religiosas rivais e hostis entre si seria a verdade divinamente comissionada, por meio de uma nova revelação que removesse o entulho de séculos de decadência, manifestos já nas páginas do Novo Testamento, o qual mereceu nova tradução pela mão do próprio profeta Smith, para correção de desvios doutrinários introduzidos na era da apostasia.

A restauração da autoridade evangélica por meio de divino comissionamento, chamamento e ordenação de Joseph Smith, o fiel depositário das verdades divinas, tradutor do *Livro de Mórmon*, o outro testamento de Jesus; e dos livros de *Moisés*, *Abraão* e *Mateus* (*Pérola de grande preço*); e de um outro Atos dos Apóstolos, como pode ser considerado o livro *Doutrina e Convênios*; além de uma nova tradução da King James, apropriadamente conhecida como *Tradução de Joseph Smith*. Todas estas, obras que a IJCSUD considera tão canônicas quanto a Bíblia, são evidências de que Deus restaurou a verdade primordial e desencadeou um processo espiritual positivo, cuja finalidade é preparar um povo para desfrutar as delícias do reino de Deus, por ocasião da volta de Jesus Cristo e da fundação da Nova Jerusalém em

²²² *Encyclopedia of the Mormons*. Verbete: Apostasy.

²²³ Ron Rhodes. *Reasoning from the Scriptures with Mormons* (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1995), p. 42.

²²⁴ A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Nosso legado. Resumo da história da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias* (1996), p. 1.

²²⁵ Richard T. Hughes. “Soaring with the Gods: Early Mormons and the eclipse of religious pluralism”. In Eric A. Eliason. *Mormons and Mormonism. An introduction to an American world religion* (Chicago: Illinois University Press, 2001), p. 34.

²²⁶ Richard T. Hughes. “Soaring with the Gods: Early Mormons and the eclipse of religious pluralism”, p. 32.

Independence, Missouri, mesmo lugar onde o primeiro paraíso edênico tinha sido estabelecido (D&C 57: 2-3)²²⁷.

Porém, Joseph Smith não é o único privilegiado com revelações; seu dom foi estendido aos demais profetas-presidentes da igreja, embora talvez não com o mesmo fulgor. De fato, a hermenêutica mórmon admite uma ampliação do conceito de revelação como nunca antes. Para eles é chegado o tempo do cumprimento da profecia: “vossos velhos terão visões, vossos jovens sonharão...” (Jl 2: 28; At 2: 17). É evidente que isto é decorrente de uma percepção escatológica daqueles dias, mas não só. As ideias de Smith provavelmente sofreram o influxo de ideias estranhas às Escrituras. A ideia de que todo homem é potencialmente divino tiveram origem na cosmologia maçônica, conforme atestam tratados maçons²²⁸; e concepção de contínua evolução humana até chegar ao estado divino é oriunda do paganismo. Pois, a estratégia da teologia mórmon de aproximar o homem de Deus, não é elevá-lo como fazem maçons, mas rebaixar Deus à estatura humana, fazendo dele apenas uma forma evoluída da humanidade, como revela o famoso mote mórmon: “como o homem é, Deus uma vez foi, e como Deus é, o homem pode se tornar”²²⁹. A desdivinização de Deus ocorre também quanto aos Seus atributos, como é exemplo sua onipresença, pois ele subsiste na forma de um homem, como qualquer de nós, visto a Bíblia dizer que Adão foi feito à sua imagem: “o Pai tem um corpo de carne e ossos tão tangível qualquer homem” (D&C 130: 22)²³⁰.

Todo ser humano sendo potencialmente divino, na medida em que seu conhecimento vai aumentando, ele vai evoluindo espiritualmente e vai recebendo mais conhecimento, numa dialética ascendente até o divino, de sorte que todos os mórmons fieis são potencialmente divinos e seu desenvolvimento só se completará quanto também se tornarem divinos:

Os Santos dos Últimos Dias veem todas as pessoas como filhos de Deus no mais completo e literal sentido; eles consideram cada pessoa divina em sua origem, natureza e potencial. Cada uma delas tem um âmagão eterno e é “um espírito filho ou filha de pais celestiais”. Cada qual possui as sementes da divindade e deve escolher se quer viver em harmonia ou em tensão com a divindade. Através da expiação de Jesus Cristo, todas as pessoas podem progredir em direção à perfeição e ultimar seu

²²⁷ Shanna Butler. “Independence: living in Zion”. In *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (official website).

²²⁸ Como assunto muito acima de nossa compreensão, e as palavras hebraicas usadas para expressar a origem das coisas sendo de incerto sentido e com igual propriedade podendo ser traduzidas pela palavra "gerou," "produziu," "fez," ou "criou," nós não podemos disputar nem debater se a Alma ou Espírito do homem é um raio emanado ou irradiado da Suprema Inteligência, ou se o Infinito Poder o chamou à existência do nada, pela mera expressão de sua vontade, dotando-o com imortalidade, e com inteligência, como a inteligência divina”. Albert Pike. *Moral and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Masonry* (Charleston, NC, 1871), p. 858.

²²⁹ CJCLDS. Official site. *Great Destiny of the Faithfull*.

²³⁰ CJCLDS. Official site. *God, the Eternal Father*.

destino divino. Tal como uma criança, ao longo do tempo, pode desenvolver os atributos de seus pais, a natureza divina que os humanos herdaram pode ser desenvolvida até se tornar como a de seus Pais Celestiais²³¹.

Segundo este ensino, nossa alma é gerada no céu, no mundo pré-mortal e daí desce a esta terra para, depois de encarnar em um corpo humano, ser provada sua obediência a Deus. Vencida a prova e morrendo o indivíduo, torna-se um espírito à espera da ressurreição²³², e em ressurreto poderá ser tal como seu Pai Celestial e suas esposas, ou seja, ele e a esposa com quem houver casado para eternidade, poderão gerar “espíritos-crianças” no mundo pré-mortal²³³ para em seguida se encarnarem em corpos em algum planeta que receberem por herança, assim como Adão recebeu este nosso planeta como herança e o povoou com sua esposa. Este é o estado de exaltação, que, evidentemente vai além da mera salvação com a qual a maioria dos cristãos sonham, mas não é para todos; apenas para os santos fieis, ordenados ao sacerdócio que merecerem o reino celestial²³⁴. O universo, portanto, está repleto de deuses.

Segundo a teologia mórmon, Pai Celestial tem um sentido literal, não se tratando de termos sido adotados por Deus em Cristo Jesus (Gl. 4: 5; Ef. 1: 5), tampouco de termos sido criados por Ele. Somos geração divina e não mero sopro de Sua vida, como afirma o livro de Gênesis. Não causa espanto, portanto, a vasta lista de maneiras pelas quais, segundo a IJCSUD, Deus pode se revelar e as suas verdades a qualquer de seus filhos fieis²³⁵. Não há, de fato, grande distância entre Deus e os seres humanos. Mas, nada garante que aquilo que tenha sido revelado passe a ter força normativa no seio da Igreja, porque na prática o que faz com que uma revelação seja assim reconhecida e tenha o poder de vincular a vontade coletiva é o julgamento da própria comunidade, a qual cabe decidir o que é ou o que não é proveniente de Deus²³⁶. Em termos práticos, porém, isto significa que as novas verdades virão de uma única fonte: a cúpula

²³¹ CJCLDS. Official site. *Becoming God*.

²³² CJCLDS. Official site. *Plan of Salvation*.

²³³ CJCLDS. Official site. *Marriage for Eternity*.

²³⁴ The Church of Jesus Christ of the Latter-day Saints. Official site. *Kingdoms of Glory*

²³⁵ “(1) Teofanias (ver Deus face a face), tal como a primeira visão do profeta Joseph Smith, pela qual veio a presente dispensação (JS-H 1:15-20); (2) conhecimento revelado por Deus que Jesus é “o Cristo, o Filho do Deus Vivo” (Mt. 16:13-17); (3) visitação de pessoas angélicas, tal como na aparição do anjo Moroni a Joseph Smith (JS-H 1:30-32); (4) revelação por Urim e Tumim, por quais meios Joseph Smith traduziu o livro de Mórmon; (5) visões abertas, como quando Joseph Smith e Sidney Rigdon viram o reino vindouro (D & C: 76); (6) audição física da voz de Deus, como relatado em 3 Nephi 11; (7) ouvir a suave e pequena voz do Espírito Santo, como na experiência de Elias (1 Rs. 19); (8) recepção dos dons do Espírito (D&C 46); (9) ter o seio ardente como indicação da vontade de Deus, tal como na explanação de Oliver Cowdery (D&C 9:8); (10) sonhos (1 Ne. 8:2-32); (11) manifestação da luz de Cristo, pela qual todos os homens distinguem o bem do mal (Alma 12:31-32; D&C 84:46-48)”. (*Encyclopedia of the Mormons*. Verbete: Revelation).

²³⁶ Rulon T. Burton. *We believe. Doctrine and Principles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Draper, UT: Tarbenacle Books, 2003), pp. 727-731.

administrativa da presidência e dos doze apóstolos, os únicos prerrogativamente reconhecidos como canais de revelação.

Por conta disto a doutrina da revelação da IJCSUD está dotada de um dinamismo e de uma grande capacidade de adaptação em face à evolução dos tempos. A IJCSUD é dirigida como uma teocracia, seus presidentes são profetas auxiliados por um corpo de 12 apóstolos, também dotados com o dom de profecia; e por um sínodo de 70 anciãos, capacitados divinamente para aconselhar sabiamente. Todas as decisões emanadas deste corpo hierárquico superior são divinamente inspiradas e consideradas, na prática, infalíveis, porque, em última instância, são decisões do próprio Deus. Depois de muitas reviravoltas doutrinárias hoje o corpo de doutrinas mórmons parece consolidado, convergindo numa tendência de aumentar a conformidade social da IJCSUD, conforme sói ocorrer quando um movimento religioso carismático se transforma em uma instituição mais consolidada e estável (Max Weber).

Duas grandes controvérsias internas da IJCSUD podem resumir o que significa esta revelação dinâmica para eles. (a) o acesso dos afro-americanos ao alto sacerdócio, por decisão do conselho diretor de 1973²³⁷, e (b) a proibição de casamentos múltiplos em 1890. Nos dois casos Joseph Smith foi corrigido pelos profetas-presidentes que o sucederam, sem que sua aura profética fosse sequer arranhada, a razão desta grande capacidade de adaptação institucional é um casuísmo que é peculiar à IJCSUD, ao qual retornaremos, mais a frente. Por ora, vamos verificar os desdobramentos e o desenlace destes episódios contenciosos.

O sacerdócio dos afro-americanos é o caso doutrinário mais escandalosamente casuístico da história mórmon e se consuma ao se perceber como uma alegada revelação divina pode estar subordinada aos interesses humanos. Inicialmente estava terminantemente proibida, tendo em vista o fato de que em seus primórdios os mórmons viam-se como um grupo quase étnico, descendentes da tribo de José e de Efraim, o povo escolhido de Deus²³⁸, uma das dez tribos perdidas, que migrou para a América no período pré-colombiano: os nefitas; e os afro-americanos, pelo contrário, eram equiparados aos lamanitas, inimigos dos nephtas, que também tinham a pele escura²³⁹. Houve a partir daí processo e retrocesso ao endosso da escravidão pela IJCSUD, até que por volta de 1844, com a candidatura de Joseph Smith à

²³⁷ Daryl White e O. Kendall White. *African Mormons in the South*. In Hans A. Baer e Yvonne Jones (eds.). *African Americans in the South. Issues of Race, Class and Gender* (Athens, GO: University of Georgia Press, 1992), p. 139.

²³⁸ Matthew E. Harris; Newell B. Bringham (eds.). *The Mormon Church and Blacks. A Documentary History* (Urbana/Chicago/Springfield: University of Illinois Press, 2015), p. 2.

²³⁹ K. Douglas Bassett (ed.). *Doctrinal Insights of the Book of Mormon. 1 Nephi through 2 Nephi* (Springville, UT: Cedar Fort, 2007), p. 143.

presidência dos Estados Unidos, e com a abolição dos escravos fazendo parte de sua plataforma política, os afro-americanos passaram a ser admitidos ao sacerdócio, muitos deles tendo sido ordenados pelo próprio profeta. Seu sucessor, contudo, revogou todas estas disposições, reestabelecendo a antiga e vergonhosa doutrina da superioridade branca, e reendossando a escravidão²⁴⁰. Os profetas-presidentes que se seguiram a Brigham Young seguiram-lhe os passos: Joseph Fields Smith e H. Roberts²⁴¹. A partir daí e até 1978 perdurou esta política, ou seja, por 126 anos, os afro-americanos sequer eram o alvo principal do proselitismo mórmon e se frequentavam espontaneamente as congregações mórmons não tinham acesso às cerimônias tabernaculares, graças à ominosa doutrina da cor negra como sinal da maldição de Cão²⁴², doutrina que frequentava outros púlpitos à mesma época, mas que entre os mórmons adquiriu tons mais vívidos porque o próprio *Livro de Mórmon* também endossava a ideia da inferioridade moral dos homens com “pele de escuridão” (Moses 7: 22)²⁴³. No século XX a doutrina mórmon sobre os negros muda de novo, como efeito de novas revelações. Graças aos ensinamentos de Joseph Fielding Smith, que, resumidamente postulava o pouco valor espiritual dos afro-americanos baseando-se na conjectura de que o espírito pré-mortal dos negros, ou seja, antes de se haverem encarnado em corpos negros, tinham sido negligentes no combate a Lúcifer e seus anjos, quando houve guerra no céu (Ap. 12: 7-9). Por isso, não mereciam ser ordenados ao sacerdócio mórmon²⁴⁴. Finalmente, depois de a sociedade civil haver pressionado bastante a IJCSUD durante os anos 60 e 70, em 1978, a doutrina foi abandonada sem maiores explicações pelo presidente Spencer W. Kimball, com o anúncio de que todos os membros masculinos da igreja eram elegíveis ao sacerdócio de Melquizedeque. Já no século XXI, o novo presidente dos santos, Gordon B. Hinkley, dirigiu severas repreensões àqueles que insistiam em defender um racismo residual dentro da IJCSUD e os concitou a abandonar estes procedimentos afirmando serem reprovados por Deus²⁴⁵. A pergunta mais que óbvia é: e antes não era reprovado? Em suma, a questão afrodescendente e o sacerdócio mórmon é uma boa demonstração de como esta casuística pode ser completamente discricionária e destituída de critérios racionais ou espirituais para sua criação e destituição. Terminamos com outra pergunta: como se pode

²⁴⁰ Matthew E. Harris; Newell B. Bringhurst (eds.). *The Mormon Church and Blacks*, p. 1.

²⁴¹ Phil Hart. *The Book of Imaginary Indians. Ancient Traditions and Modern Caricatures in the White Man's Quest for Meaning* (Lincoln, NE: iUniverse, 2008), p. 37.

²⁴² Patrick Q. Mason. *The Mormon Menace. Violence and Anti-Mormonism in Postbellum South* (New York: Oxford University Press, 2011), p. 18.

²⁴³ Phil Hart. Phil Hart. *The Book of Imaginary Indians*, p. 37.

²⁴⁴ Matthew E. Harris; Newell B. Bringhurst (eds.). *Op. cit.*, p. 3.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 4.

conceber uma revelação divina que se comporte de modo tão desbragadamente ao sabor das circunstâncias?

Outra questão espinhosa entre os mórmons é a dos casamentos múltiplos. Depois de um verdadeiro enfrentamento da IJCSUD com o governo federal norte-americano, seu presidente, Wilford Woodruff, num manifesto escrito em 1890, revogou a doutrina originária que autorizava e até recomendava os casamentos plurais – lembremos que este era um aspecto importante da soteriologia mórmon, quer que quisesse ser exaltado deveria ter se casado para a eternidade com várias esposas. Para muitos santos a poligenia era um dos sinais mais persuasivos de que viviam numa nova era, um tempo de restauração da pureza doutrinária original, visto os patriarcas e os reis de Israel terem sido polígamos e este, portanto, ser um uso bíblico. Com efeito, desde o começo da década de 1840 os casamentos plurais (como eles gostam de denominá-lo), tinham sido vistos pelos mórmons como preceito divino, prática normal e recomendada pelo IJCSUD aos homens cujos rendimentos os possibilitavam terem mais de uma mulher. Até que “em 1852, numa conferência geral em Salt Lake City, Elder Orson Pratt, conforme orientação do presidente Brigham Young, anunciou que a prática do casamento plural [...] fazia parte da restauração de tudo”²⁴⁶. A partir daí o escândalo da poligamia foi se tornando insustentável. Outro fator de confronto com a sociedade foi o fato de a IJCSUD ter deixado de ser como no princípio de sua história um movimento religioso rural, cada vez havendo mais santos vivendo suas práticas idiossincráticas em meio à sociedade. Isto levou o governo americano a se posicionar, tentando coibir, ainda que à força, a prática abominável. Houve grande resistência entre os religionários à imposição do governo; houve até casos de desobediência civil. No entanto, ante a decisão do governo americano que ameaçava com o confisco do patrimônio da Igreja, de seus templos e de suas propriedades, o então profeta-presidente Wilford, mediante visão reveladora e clara disposição divina a respeito, decidiu suspender os casamentos múltiplos²⁴⁷. Esta decisão longe de pacificar a situação, gerou muita dissensão e desconforto dentro da IJCSUD, provocando o surgimento de inúmeros movimentos cismáticos entre os mórmons. Grupos facciosos nunca aceitaram a revogação de um preceito original dos santos, revelado pelo próprio Joseph Smith²⁴⁸, que era também um dos campeões

²⁴⁶ Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos Dias. *Nosso Legado. Resumo da História de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias* (1996), p. 97.

²⁴⁷ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Official website. Verbete: “The manifesto and the end of plural marriage”.

²⁴⁸ Richard L. Bushman. *Mormonism. A very short introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), p. 14.

em sua prática, por causa da qual teria sido assassinado por uma turba enfurecida quando sob detenção em Carthage, estado de Illinois.

Desde então leituras mais generosas vêm sendo feitas daquilo que soa estranhamente aos ouvidos contemporâneos. Por exemplo, as duras palavras de Brigham Young sobre a afrodescendência, capazes de ferir as suscetibilidades mais resistentes, foram suavizadas, ganhando uma conotação simbólica ou provisória:

Agora no reino de Deus sobre a terra, um homem que leva em si o sangue africano, não pode reter para si o menor dos privilégios do sacerdócio; Por que? Estes são os verdadeiros, eternos princípios que Deus Todo-poderoso tem ordenado e quem pode evitá-los, o homem não pode, os anjos não podem, e todos os poderes da terra e do inferno não podem alterá-los. [...] Mas, assim diz o Eterno Eu sou o que sou, Eu tiro a maldição ao meu beneplácito e nenhuma partícula do poder pode a posteridade de Cain obter, até que venha o tempo em que diga que tirará. Este tempo virá quando terão o privilégio de todos os privilégios de que todos nós usufruímos e ainda mais²⁴⁹.

Contudo, não se trata de o interdito de Young ter sido provisório ou não, de sorte que a desautorização da decisão posterior não tenha sido real desautorização. O problema reside no fato de uma interpretação tão grotesca da Bíblia ter sido aceita como normativa por mais de cem anos pela IJCSUD, não havendo nada na Escritura que o abone ou que indique que o sinal de Caim era uma pele mais escura ou um cabelo acarapinhando, ou que a maldição de Cão deveria se estender a todos os africanos e a todos os tempos e não apenas aos cananitas. O episódio revela os perigos que incorrem todos aqueles que querem ir além do texto, além do que está escrito, julgando ter eles mesmos uma revelação especial de Deus. Se tivessem mais respeito pela Palavra de Deus não passariam tanto tempo fazendo afirmações despauteradas. Ocorre, porém, que este tipo de exegese já estava no DNA mórmon desde Joseph Smith começou a ter visões, a pretensão de conhecer o que o texto não diz, a pretensão ao conhecimento do oculto, que para eles revelaria o que fora deliberadamente ocultado por um Cristianismo corrupto e decadente, mas que na verdade revela a propensão de Joseph Smith pelo oculto, no sentido esotérico da palavra.

3.b. O dom profético de Joseph Smith

O dom de Joseph Smith e seu papel profético entre os mórmons não pode ser de forma alguma diminuído, embora os *scholars* mórmons se esforcem em nos fazerem crer

²⁴⁹ *Apud* Gregory A. Prince. Mormon Priesthood and Organization. In Terry L. Givens; Phillip L. Barlow. *The Oxford Handbook of Mormonism* (New York: Oxford University Press, 2015), p. 159.

contrariamente, procurando pintar seu movimento com cores mais denominacionais e escondendo suas numerosas peculiaridades. Elas, entretanto, testificam sobre a autoridade profética de seu fundador. E não adianta tentar argumentar invocando o nome da IJCSUD para demonstrar o pouco peso denominacional do profeta, uma vez que o que aparece nas placas diante de suas congregações não é Igreja de Joseph Smith dos Santos dos Últimos Dias²⁵⁰, mas Igreja de Jesus Cristo. Isto não é suficiente para ocultar o fato de que Jesus Cristo tem entre os Santos em Joseph Smith um grande rival, basta sopesar o peso de suas credenciais: vidente, tradutor, revelador, profeta e sacerdote. Definitivamente ele não está no mesmo nível dos profetas bíblicos, nem no dos apóstolos. Sua função e dons são muito mais abrangentes, fundamentais e extraordinárias. Como foi observado nas linhas precedentes, para os mórmons existe um grande hiato na história sagrada de Jesus até nós, que só poderia ser preenchido por uma figura de excepcional grandeza, assim como o hiato do silêncio divino entre o Antigo e o Novo Testamento (período intertestamentário) só pode ser suprido por Jesus Cristo. A propósito, seria exagerado considerar o *livro de Mórmon* um terceiro testamento? Evidente que não, de vez que é isto que aparece em seu subtítulo.

Com efeito, a teoria das dispensações da IJCSUD reserva um lugar especial na história sagrada à missão de Joseph Smith. Segundo este ensino, teriam sido sete as dispensações até agora, estas entendidas como períodos marcados por concertos específicos de Deus com a humanidade: A primeira foi a de Adão, a segunda de Enoque, a terceira de Noé, a quarta de Abraão, a quinta de Moisés, a sexta de Jesus Cristo e seus apóstolos, e, sétima e última, a de Joseph Smith, “a restauração e consumação dos planos e propósitos do Senhor, desde o princípio do mundo”²⁵¹. Em outras palavras, a manifestação do dom profético em Joseph Smith é o sinal da restauração da autoridade divina sobre o planeta e a preparação para a instauração do governo milenar de Deus.

Com Joseph Smith a infusão do Espírito sobre a terra volta a ser possível e o canal de comunicação entre o céu e a terra é reaberto numa tal profusão e fulgor que se Jesus Cristo vivesse nos dias do profeta Smith sentiria vergonha de sua filiação divina tão pobrememente manifesta no NT. De Joseph Smith é dito que sua vinda seria como a de Elias para restaurar todas as coisas antes da chegada de Jesus para fundar seu reino (D & C, 132: 40, 45; MI. 4: 5-6). Na primavera de 1820, o profeta teve visões do Pai e do Filho e de seus muitos de seus

²⁵⁰ Richard L. Bushman. *Mormonism. A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), p. 8.

²⁵¹ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Bible Dictionary. Verbete: Dispensation.*

anjos²⁵², uma verdadeira epifania mental, talvez semelhante às de João Evangelista enquanto concebia o Apocalipse na ilha de Patmos. Na segunda visita celestial de 1823, os céus se abriram e Moroni, transformado em anjo, veio até o jovem profeta para entregar-lhe a missão de traduzir as placas de ouro, contendo o *Livro de Mórmon*, dando-lhe também um par de óculos do tamanho do arco de arqueiro, o Urim e Tumim, supostamente pertencentes a gigantes antediluvianos²⁵³, para por este instrumento poder verter para o inglês o que se achava escrito em egípcio. Seis anos depois, em 1829, um longo séquito de personagens celestiais passa a visitar o profeta para instruí-lo e investi-lo de autoridade e de poder espiritual, tendo sido ordenado sacerdote segundo a ordem de Arão e segundo a ordem de Melquizedeque, tornando-se apto também a ordenar outros ao sacerdócio. A lista de personagens bíblicas que seguem em procissão a Palmyra, no estado de Nova York, torna as epifanias de Jesus Cristo no Novo Testamento irrisórias. Enquanto Jesus recebeu a visita de Moisés e Elias no monte da transfiguração, Smith interagiu com Adão, Enoque, Noé, um mensageiro da dispensação abraâmica, João (filho de Zacarias), Pedro, Tiago e João Batista, estes últimos vindo para ordená-lo ao sacerdócio de Melquizedeque²⁵⁴ (D & C 128: 20). Sem contar com aqueles que foram seus interlocutores em muitas de suas visões.

Sua missão foi tão importante, que foi antevista profeticamente por diversos personagens bíblicos do passado: Enoque (Moisés 7: 62), José do Egito, Isaías, Ezequiel, Davi, conforme revela o livro de Mórmon²⁵⁵. O próprio Senhor Jesus teria falado de Joseph Smith quando andou por este mundo, pelo menos em duas passagens. Na primeira quando é indagado se ele era Elias, ‘aquele que viria para restaurar todas as coisas’ (o que em síntese é a missão de Joseph Smith). Ele respondeu que não (Jo. 1: 20 - 22 – Tradução de Joseph Smith). Na segunda, Jesus é um pouco mais explícito. No monte da transfiguração, quando Jesus conversava com Pedro, Tiago e João, e lhes falava sobre ‘aquele que viria restaurar todas as coisas’, os discípulos imaginam que lhes fale de João Batista, Jesus, porém, esclarece-lhes: “entendeste que vos falava de João Batista, mas também vos falava de outro que virá para restaurar todas as coisas e sobre quem os profetas têm escrito” (Mt. 17: 14 – Tradução de Joseph Smith)²⁵⁶. Em suma, só faltou Joseph Smith declarar, vi os céus abertos e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o filho de Smith Sênior. Não por acaso a doutrina mórmon ensina que com Joseph Smith “os propósitos de Deus

²⁵² W. Jeffrey Marsh. *A mission long foreknown*. In the official website of Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

²⁵³ Robert M. Price. *Latter-day Scriptures. Studies in the Book of Mormon* (eBookIt.com), third chapter.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ W. Jeffrey Marsh. *A mission long foreknown*.

sobre a terra atingem sua culminação”²⁵⁷, que, de acordo com Brigham Young, ele é o detentor “das chaves do poder para construir o reino de Deus sobre a terra e sustê-lo”²⁵⁸

E, não obstante todas estas demonstrações de poder espiritual, alguns *scholars* mórmons disfarçados de historiadores querem nos convencer que Joseph Smith foi um profeta como os demais e de que a acusação de ele ter sido uma espécie de Maomé, fundando uma nova tradição religiosa, não tem procedência²⁵⁹. Joseph Smith é nada menos do que o fiador do milenialismo mórmon, o maior sinal de que Jesus retornava e um milênio de felicidade terrenal se aproximava. O derramamento de dons espirituais em tanta profusão sobre o Joseph Smith era o sinal de que este tempo se aproximava. Sem contar que o principal tipo profético de Smith era o de Elias, aquele que vinha restaurar todas as coisas, o fechamento da antiga dispensação e a abertura da nova. Tal como João Batista para a primeira vinda de Cristo, assim seria Joseph Smith para a segunda vinda e para o estabelecimento do reino de Deus, como vimos na citação acima. A seguir, alguns lampejos da fulgurância profética de Joseph Smith

3.b.1. Vidente

O título de vidente foi atribuído a Joseph Smith, através de uma revelação no momento mesmo em que foi organizada a Igreja de Jesus Cristo (mais tarde chamada de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias), em Abril, no dia seis, ano de 1830. A revelação afirmava: “Haverá um registro mantido entre vós; E nele serás [Joseph Smith] chamado vidente ” (D&C 21:1)²⁶⁰. Por isto já se mostra a importância da função para o entendimento do ministério profético de Joseph Smith.

O modelo profético é o de Samuel, que é muito adequado ao profetismo mórmon por três motivos fundamentais: (a) porque o primitivismo mórmon tomou o profetismo da sociedade do Antigo Israel como modelo, dado o governo eclesiástico da IJCSUD ocorrer por processos autocráticos político-religiosos; (b) o ofício profético de Samuel foi desenvolvido em concomitância com o sacerdotal, tal como ocorre da citada igreja; (c) pelo fato de Samuel ser

²⁵⁷ *The Church of Jesus Christ of the Latter-day Saints*. Bible Dictionary. Verbete: *Dispensation*.

²⁵⁸ Mark Forester. *Testifying of the Prophet Joseph. Latter-Day Prophets Witness of Him* (Springville, UT: Horizon Publisher, 2003), p. 10.

²⁵⁹ Richard L. Bushman. *Mormonism. A very short introduction*, p. 8.

²⁶⁰ Richard Turley; Robin S. Jensen; Mark Ashurst-McGee. “Joseph, the Seer”. In *The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*. Official website.

também chamado de vidente e ter a vidência como aspecto importante de seu ministério profético (I Sm. 9: 9).

Esta qualidade do dom profético está associada a uma capacidade de ‘ver’ o passado e o futuro; e conhecer as coisas que estão ocultas e secretas²⁶¹. O vidente é aquele que pode ver, não com os olhos carnis, mas com os olhos espirituais da mente, por meio dos quais pode ter visões das coisas celestiais e pode fazer revelações. Contudo, a maior razão para Smith ser chamado desta forma é o *Livro de Mórmon* e o processo de sua tradução²⁶². Sobre o processo e a relação disto com a função de vidente, trata-se da capacidade recebida por Joseph Smith de traduzir um texto numa língua supostamente extinta por meio de um instrumento composto por duas pedras: Urim e Tumim. A referência é o Antigo Testamento e à indumentária sacerdotal, na qual achavam-se incrustadas duas pedras preciosas chamadas desta forma (Ex. 28: 30). Estas pedras podiam ser consultadas quanto à vontade do Senhor, talvez pela interpretação de seu brilho. Samuel, o profeta e sacerdote fez uso destes processos divinatórios (I Sm. 28: 6). Contudo, em nenhum lugar da Escritura aparece o uso deste objeto como se fosse uma espécie de óculos para ver o oculto.

A teologia mórmon procura justificar esta inovação aludindo a outros instrumentos usados com a finalidade de operar milagres: a vara de Moisés (Ex. 9: 23, 17: 9), a serpente de bronze (Nm. 21: 9)²⁶³. Em nenhum destes casos o instrumento tem uso para facultar a seu utilizador uma percepção especial da realidade, como é o caso de Joseph Smith. Os autores tentam justificar a excepcionalidade da metodologia do profeta aludindo ao fato de que os imigrantes ingleses trouxeram para a América processos divinatórios realizados com pedras e, portanto, isto era comum no século XIX²⁶⁴. Estes processos teriam sido aprendidos pelo jovem profeta com seus pais, não havendo nada de indigno neles. O problema, segundo sugerem os autores, está nos preconceitos iluministas contra operações sobrenaturais. E concluem dizendo que Joseph Smith sempre defendeu que estes objetos e a habilidade de trabalhar com eles constituem-se “importantes e sagrados dons de Deus”²⁶⁵.

²⁶¹ Alexander Baugh. “Joseph Smith: seer, translator, revelator and prophet”. *Brigham Young University Speeches*. Official website.

²⁶² Richard Turley; Robin S. Jensen; Mark Ashurst-McGee. “Joseph, the Seer”.

²⁶³ Richard Turley; Robin S. Jensen; Mark Ashurst-McGee. “Joseph, the Seer”.

²⁶⁴ *Idem, ibid.*

²⁶⁵ *Idem, ibid.*

Não se impressione o leitor pela nenhuma preocupação com que são afirmadas tais coisas. A palavra de Joseph Smith se basta. Não há nenhuma necessidade de as inovações proféticas de Smith serem avalizadas pela Escritura. O fato de isto fazer parte do folclore regional e familiar, também não tem importância. São os detratores do movimento que se preocupam em dizer que o pai de Smith era notório escavador de tesouros²⁶⁶ e ele mesmo fez algumas escavações até encontrar o local onde estariam enterradas as placas e ouro, nas quais constariam os registros do *Livro dos Mórmons*. Adiante a discussão completa sobre esta tradução.

3.b.2. Tradutor

Quanto à sua função profética de tradutor, o *Livro de Mórmon* foi seu principal feito e com ele inicia-se o ministério de Joseph Smith. A tradução é um dom espiritual único da IJCSUD. Em nenhum lugar da Escritura há qualquer alusão a algum profeta comissionado por Deus para fazer traduções escritas, nesta categoria só se incluem as traduções do dia do Pentecostes, em Jerusalém, quando os apóstolos traduziram o discurso de Pedro e os presentes entendiam tudo o que dizia. Ademais, o profeta Smith não sabia um til do “egípcio reformado”²⁶⁷, língua do qual o *Livro de Mórmon* teria sido supostamente traduzido, pelo que não podemos dizer que tenha sido uma tradução inspirada. Portanto, seu trabalho se enquadraria melhor na categoria de revelação, segundo a qual Deus teria revelado ao profeta o sentido de cada frase que aparece no Livro de Mórmon, através de Urim e Tumim, os óculos milagrosos. Neste sentido falar em tradução do *Livro de Mórmon* é até uma impropriedade. O profeta não traduziu nada nem teve a mente impressionada para escolher determinadas palavras enquanto vertia o texto para o inglês. Ele, supostamente, teria lido em inglês com o Urim e Tumim e foi registrando o que lia. É mais lógico falar aí em revelação direta.

Sobre a assim chamada *Tradução Joseph Smith*, tendo por base a tradução da King James Version, tampouco merece este nome. Joseph Smith não consultou os originais, não sabia o que fosse sobre línguas bíblicas. O texto foi mutilado de várias passagens, acrescido de diversas outras, alterado de todas as maneiras. Os religionários da IJCSUD reconhecem que é inapropriado chamá-la de tradução, pressupondo-se que traduzir consista em transpor ideias e conceitos de um idioma para o outro²⁶⁸. O profeta Smith não fez nada disto. Em verdade proveu

²⁶⁶ Ruth Kauffman; Reginald W. Kauffman. *The Latter Day Saints. A Study of the Mormons in the Light of Economic Conditions* (Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994), p. 31.

²⁶⁷ William J. Hamblin. “Reformed Egyptian” (*Farms Review*, 19-1, 2007), p. 31.

²⁶⁸ Alexander Baugh, *op. cit.*

uma nova Bíblia em substituição a já existente, fazendo mudanças, adições e intersecções, à medida que a conveniência doutrinária o requeria, baseando-se na autoridade profética de que era portador.

3.b.3. Revelador

Este era um dos títulos preferidos de Joseph Smith e não se distingue muito da função anterior, pois aqui também está presente o trabalho de tradução, cujos originais, como no caso do *Livro de Mórmon*, nunca foram vistos. O termo é bem apropriado, pois uma das funções do profeta foi revelar o que tinha ficado oculto pelas más disposições dos homens que adulteraram a Bíblia. Como dissemos ao final do tópico anterior isto faz parte do que há de mais constitutivo no profetismo de Joseph Smith e de seus sucessores. O profeta tem acesso a uma parte da história sagrada que havia se perdido e, como de hábito, de uma forma maravilhosa. O título aparece nos manuscritos de sua tradução do Antigo Testamento: “uma revelação dada a Joseph, o revelador, Junho de 1830”²⁶⁹, colocado aí desta forma por sua própria pena.

Em um de seus trabalhos como revelador, vieram-lhe parar às mãos, seguramente levado por bons ventos divinos, dada a excepcionalidade do achado, peças arqueológicas de grande antiguidade, provenientes do Egito e que teriam sido adquiridas por líderes mórmons do templo de Kirtland. Tratavam-se de duas múmias egípcias, dois rolos e diversos fragmentos papiráceos. O interesse de Joseph Smith pela coleção deveu-se que, a seu próprio juízo, um dos rolos continha escritos de Abraão e o outro escrito de José do Egito, livros do Antigo Testamento que haviam se perdido no transcurso das eras²⁷⁰. O articulista que consulto escreve: “apenas pense o que sabemos como resultado da produção do *Livro de Abraão* por Joseph Smith”. A lista fornecida é bem considerável: “a vida de Abraão na terra de Ur” (sobre a qual a Bíblia não diz uma palavra), “o atentado contra a sua vida pelo sacerdote Elkenah e maravilhoso livramento”, “sua compreensão e conhecimento revelados sobre o sistema planetário”, “sua visão sobre o concílio pré-mortal no céu em que Jesus foi apontado como criador e redentor do mundo”²⁷¹. O autor conclui que existe uma discussão quanto ao texto ter sido resultado de revelação direta ao profeta ou se foi de fato uma tradução dos rolos adquiridos pelos elders. No entanto, de uma maneira ou de outra, o que importa é “Joseph Smith foi um notável tradutor”²⁷². Donde se

²⁶⁹ Robert J. Matthew. *A Plainer Translation: Joseph Smith's New Translation of the Bible* (Provo: Brigham Young University Press, 1975), pp. 62 e 64.

²⁷⁰ Alexander Baugh, *op. cit.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

conclui que há realmente entre os mórmons uma grande confusão a respeito do que seria uma tradução ou uma revelação, o que deve significar que não há mesmo diferença entre elas, desde provenham de Joseph Smith.

3.b.4. Profeta

O significado de profeta na escolástica mórmon significa acima de tudo um professor da verdade. E é assim que é chamado Joseph Smith “profeta-professor”²⁷³. O que distingue o exercício de papel de profeta e um outro dom espiritual é que o profeta fala como se fosse o próprio Deus, porque a linguagem do profeta é em primeira pessoa: “as revelações vêm através da pura voz de Deus: atentai vós povo da minha igreja, fala a voz daquele que habita nas alturas, a vós, em verdade digo[...]”²⁷⁴. As próprias citações das revelações enfatizam que as palavras não pertencem ao profeta, mas a quem fala por ele, posto que trazem por cabeçalho: “Joseph Smith recebendo a palavra do Senhor”²⁷⁵.

O *modus operandi* das visões de Smith são-lhe peculiares. Recebeu-as em geral em público, nas conferências e reuniões da IJCSUD ou em presença de algum *elder* com quem conversasse (Parley Pratt, Oliver Cowdery, Sydney Rigdon, etc.). Em geral as visões eram dadas em resposta a uma demanda específica de quem o acompanhava, uma consulta ou uma pergunta para a qual o profeta não tinha de momento a resposta. Então era tomado em visão e ditava o que via e um dos presentes que registrava palavra por palavra a revelação, feita em voz pausada e clara²⁷⁶. Não as recebia em êxtase como Ezequiel, ou em profundo transe profético como Daniel. As declarações do profeta eram em primeira pessoa, como se Deus falasse, como comumente ocorre nos profetas literários. Algumas vezes às pessoas que o acompanhavam também era facultado receberem visões (D & C, 76: 19)²⁷⁷. Dada ocasião iam o profeta Smith e outros dois *elders* pelo caminho quando a certa altura do percurso Smith interrompeu a marcha dizendo a seus acompanhantes: “agora irmãos, vamos ter algumas visões”²⁷⁸. Havia ainda o caso de as visões serem percebidas com o auxílio de instrumentos especiais: Urim e

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ Richar L. Bushman. “Joseph Smith and the creation of the sacred”, p. 99.

²⁷⁵ Rulon t. Burton. *We Believe. Doctrines and Principles*, p. p. 741.

²⁷⁶ Richard L. Bushman. “Joseph Smith and Creation of the Sacred”. In Reid L. Neilson; Terry L. Givens. *Joseph Smith Jr. Reappraisals after Two Centuries* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 98.

²⁷⁷ Alexander Baugh. “Joseph Smith: seer, translator, revelator and prophet”.

²⁷⁸ *Ibid.*

Tumim, espécies de óculos 3d que lhe proporcionavam ver o oculto²⁷⁹, os quais teriam sido especialmente úteis na ‘tradução’ do *Livro de Mórmon*.

Contam-se em 70 as visões pelas quais Smith teve acesso aos segredos do Eterno²⁸⁰. “O profeta Joseph Smith deve ter recebido mais visitasões de seres celestiais do qualquer outro profeta da história terrena”²⁸¹. Joseph Smith, portanto, é o mar onde desaguam dois grandes rios de tradições proféticas, o dos já conhecidos e orientais profetas bíblicos e o dos novidadeiros e ocidentais profetas mormônicos (Moroni, Nephi, etc.). É aquele por quem céus e terra esperaram durante dois milênios.

3.b.5. Sacerdote

Por conta da mesma ideia de que a linha de transmissão da autoridade evangélica foi interrompida no período que vai de Jesus Cristo até seus dias, Smith e acólitos pensaram que essa autoridade só podia ser restaurada pelo próprio Deus, por meio de comissionamento sobrenatural. Eis o motivo porque esta foi uma das principais funções proféticas de Joseph Smith, a saber, abrir o canal de comunicação entre o céu e a terra para que homens pudessem ser ordenados e ministrar as ordenanças. O aspecto revelacional tem tanto peso na ordenação e separação dos ministros que foram recriadas duas linhagens sacerdotais, o sacerdócio o melquizedequiano, o superior, e o aarônico, o inferior. Além disto, coerentemente com esta linha de comunicação direta com o céu e com seres ressurretos, o governo eclesiástico só poderia ser teocrático e o sacerdócio, o melhor modelo para sua execução. Um outro motivo para esta função profética incomum é que as ordenanças evangélicas não são neste caso símbolos de uma realidade espiritual, como em geral acreditam os evangélicos e protestantes (com exceção dos luteranos por conta da consubstanciação), mas realidades factuais e palpáveis. Na ordenação são entregues aos ordenandos “as chaves do ministério dos anjos”²⁸², para que com elas possa estar aberto o acesso às realidades divinas.

Joseph Smith é o ponto de partida. Não só por ter sido o primeiro a ser ordenado por seres celestiais e investido com esta autoridade, mas também por ter sido o idealizador do serviço sacerdotal mórmon. Além de reformar um sacerdócio que para ele une o que há de mais

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Alexander Baugh, *op. cit.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Rulon T. Burton. *We believe. Doctrine and Principles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, p. 733.

importante no Judaísmo e no Cristianismo, deu-lhe um formato litúrgico próprio, tomando de empréstimo elementos do ritual cúllico do Antigo Testamento e do cerimonial maçônico²⁸³. Não se pode evitar o espanto diante desta interpretação sacerdotal do Cristianismo. Não há nada no NT que o admita, haja vista a total reprovação de Jesus à classe sacerdotal da época, perceptível em suas parábolas e na purificação do templo. Contudo, João Batista é visto pelos mórmons como sacerdote. Foi ele o portador da investidura de Joseph Smith e de Oliver Cowdery. Hoje a maioria dos membros do sexo masculino da IJCSUD são investidos com este sacerdócio²⁸⁴. O sacerdócio melquizedequiano é reservado aos mais experientes e para os ocupantes de cargos de liderança. Coerente com a teocracia mórmon, acerca dos deveres deste sacerdócio entre os mórmons, há, como na Igreja Católica, uma combinação dos poderes temporal e o espiritual, dado que os investidos nesta ordem são, a uma, administradores das coisas terrenas e das ‘celestiais’, cabendo-lhes presidir a Igreja (comprar, vender, alugar, emitir documentos, comissionar, etc.) e ministrar as ordenanças tanto nas congregações (batismo por imersão, comunhão, etc.) quanto nos tabernáculos, restritas aos mórmons regulares e executadas pelos investidos no sacerdócio melquizedequiano (o batismo pelos mortos e o casamento para a eternidade ou selamento das famílias, investiduras, etc.)²⁸⁵. Os rituais da maçonaria serviram de modelo para que Smith criasse os serviços dos templos mórmons, os quais são responsáveis por duas características fundamentais: (a) o segredo, com interdito aos não membros, (b) a impressionante solenidade que caracteriza seus rituais.

Em consonância com seu primitivismo, Smith refundou a Igreja baseando-se em novos ministérios e novas ordenanças, novas doutrinas, inflando o dom profético como ninguém antes dele tinha ousado. Contudo, isto implica riscos. Por ter varrido do Cristianismo sua própria história, não pode evitar cometer os mesmos erros da Igreja que chamam decadente, como é o caso daquela ordenança por ele inventada, o batismo pelos mortos, que nada mais é do que o que foram as indulgências católico-romanas, claro que com roupagem teológica nova. A doutrina mórmon ensina que qualquer santo pode ser batizado por um de seus ancestrais, à sua escolha, o qual por sua vez, recebe os efeitos deste batismo numa espécie de purgatório, denominado “a prisão do espírito”²⁸⁶, numa referência à polêmica passagem de I Pedro 3: 18-20. Os mórmons rejeitam que seu rito seja comparado às indulgências, argumentando que os

²⁸³ Philip Barlow. *Mormons and the Bible. The place of the Latter-day Saints in American religion* (New York: Oxford University Press, 2013), p. xxxiii.

²⁸⁴ Robert E. van Voorst. *RELG: World* (Stamford, CT: Cengage Learning, 2015), p. 352.

²⁸⁵ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Basic Manual for Priesthood Holders.*

²⁸⁶ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Gospels Principles.*

espíritos que recebem as bênçãos do batismo por procuração (*proxy baptism*), realizado por algum de seus descendentes, não são obrigados a aceitar o benefício²⁸⁷, podendo permanecer no purgatório, caso queiram e por este motivo o batismo pelos mortos não tem a mesma natureza das indulgências. Ora, eles têm a mesma natureza. Se é possível o batismo por procuração e ainda mais pelos mortos, o purgatório deve estar vazio, porque não há dúvida de que ninguém gostaria de continuar a viver num lugar sombrio e em prisão, tendo a oportunidade de sair daí. Ademais, tal como no caso das indulgências, paga-se para tirar os entes queridos do purgatório, visto só poderem entrar nestes templos e receberem o batismo por procuração os membros da IJCSUD que pagam o dízimo e sustentam o trabalho missionário mórmon²⁸⁸.

Outra cerimônia idiossincrática da IJCSUD é o assim chamado casamento celestial ou casamento para a eternidade, pelo qual os casais podem se antecipar ao reino da glória selando para a eternidade seu matrimônio. Embora não se permita ao religião casar-se para a eternidade com duas pessoas ao mesmo tempo, ele poderá fazê-lo, à medida que for do sexo masculino e a mulher com quem tiver se casado tiver falecido, podendo conviver com todas suas esposas no reino celestial²⁸⁹. Conviver não é força de expressão, no reino celestial poderão continuar gerando novos filhos para o reino, de acordo com uma outra doutrina que os mórmons emprestaram do esoterismo: a vida pré-mortal²⁹⁰. O mesmo, entretanto, não se pode dizer das mulheres; elas só podem casar-se uma única vez para a eternidade, embora possam contrair novas núpcias uma vez viúvas na modalidade ordinária (casamento civil). O novo casamento celestial é-lhes proibido; diversamente à poligenia, a poliandria não é admitida no reino celestial²⁹¹. Conclui-se que o céu mórmon é muito parecido ao paraíso islâmico, patriarcalista e sensualista como aquele. No paraíso, os bem-aventurados permanecem ampliando sua

²⁸⁷ Jay M. Todd. “Salvation for the Dead”. *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*.

²⁸⁸ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Entering the temple.

²⁸⁹ Gene H. Starbuck; Karen S. Lundy. *Families in Context. Sociological Perspectives* (New York: Routledge, 2016), p. 96.

²⁹⁰ “Porque nos Deus nos ama, Ele preparou um plano que incluiu nossa vinda à terra, onde pudéssemos receber um corpo e sermos testados de tal modo que pudéssemos progredir e nos tornar mais parecidos com Ele. Este plano é chamado ‘o plano da salvação’ (Alma 24: 14), ‘o grande plano da felicidade’ (Alma 42:8), e ‘o plano da redenção’ (Alma 12:25; ver também os versos 26–33). O propósito do plano de Deus é guiar-nos à vida eterna. Deus declarou ‘Este é o meu trabalho e minha glória – trazer a efeito a imortalidade e a vida eterna ao homem’ (Moses 1:39). A vida eterna é o maior presente de Deus para seus filhos (ver D&C 14:7). Esta é a exaltação ao maior grau do reino celestial. Através do plano da salvação, nós podemos receber esta bênção de retornar à presença de Deus e receber a plenitude da alegria. The (Church of Jesus Christ of Latter-days Saints. *Handbook 2. Administering the Church* (Salt Lake City, UT: LDS, 2010), p. 2.

²⁹¹ Um episódio anedótico pode ser evocado para exemplificar o extremo sexismo da doutrina mórmon. Conta-se que quando Joseph Smith morreu, seu sucessor, Brigham Young herdou algumas de suas esposas, contraindo matrimônio com algumas delas, com as quais, entretanto, só pôde se casar civilmente e no tempo; na eternidade as viúvas já tinham marido, ou seja, o profeta Smith (Gene H. Starbuck; Karen S. Lundy. *Familis in Context*, p. 96.

progênie sob a bênção divina, com permissão para obtenção de prazeres proibidos na terra, visto os casamentos múltiplos terem sido proibidos aqui, mas não lá²⁹².

3.c. As Escrituras e o dom profético na IJCSUD

O conceito de revelação da IJCSUD é inclusivo e não exclusivo, daí envolver muitos outros elementos revelacionais além da Bíblia, assim como considerada pelo Protestantismo e pelo Catolicismo. A Bíblia canônica para os mórmons é apenas o que nós conhecemos como a versão inglesa do Rei Tiago (*King James Version*), mais acréscimos e subtrações. Escrituras, portanto, são todos os livros por eles considerados canônicos, incluindo também o *Livro de Mórmon*, os registros do profeta Mórmon sobre as vicissitudes do povo de Deus no novo mundo; os livros de Abraão e Moisés, os quais, segundo os mórmons, são partes perdidas do Antigo Testamento, restauradas pelo ministério profético de Smith; *A história da Igreja*, escrita por Joseph Smith e que versa sobre os primórdios do Mormonismo; *Os artigos de fé*, também da lavra do profeta Smith (todos estes quatro textos aparecem na coletânea *Pérola de grande preço*); *Doutrina e Convênios*, que contém as revelações de Joseph Smith e de seus sucessores, os presidentes-profetas da IJCSUD; e as traduções de Joseph Smith do livro de Mateus. Sendo todos estes outros livros sendo considerados necessários para completar o cânon porque muitas verdades bíblicas foram perdidas e muitos erros introduzidos em seu texto durante o período de decadência do Cristianismo (1 Nefi 13:24-27, 38-41)²⁹³.

A rigor, a IJCSUD não possui Escrituras canônicas, porque seu cânon permanece aberto e continua a ser ampliado pelas declarações dos presidentes e documentos oficiais dos santos. Seus presidentes-profetas teoricamente são tão inspirados quanto Isaías ou Jeremias (*Doutrina e Convênios*)²⁹⁴. E este é talvez um dos pilares fundamentais da teologia mórmon, a saber, “a doutrina da revelação contínua, que crê que a presidência da Igreja dos Santos dos Últimos Dias e os doze apóstolos são os modernos profetas, videntes e reveladores”²⁹⁵, o que dá à IJCSUD uma mobilidade doutrinária, permitindo-a adaptar-se rapidamente à evolução dos tempos e das opiniões. Como já afirmado, o que disciplina esta ampliação sem fim do cânon é a concordância

²⁹² Richard T. Hughes, *op. cit.*, p. 38.

²⁹³ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Scriptures.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ James A. Bell. “Ritualized theater. The performed pilgrim’s process at the hill Cumorah pageant”. In J. Michel Hunter (edt.). *Mormons and popular culture. The global influence of an American phenomenon* (Santa Barbara, CA: Praeger, 2013) p. 150.

de seus membros e líderes sobre a coisa revelada e não um livro, cuja autoridade seja indiscutível:

A palavra cânon é pouco usada, em parte porque ela conota um término, uma compleição, um fechamento. Em princípio e de fato, adições, bem como ocasionais esclarecimentos oficiais e traduções, são feitas nas obras que servem como padrão, à medida que passam pelo processo duplo de aprovação, por parte dos líderes e em acordância com a lei do comum consentimento e aceitação por parte dos membros da Igreja [...] (D&C, 137, 138)²⁹⁶.

Na IJCSUD vários livros que gozam de status fundacional na doutrina e na prática. Um deles é a Bíblia. Mas não a Bíblia dos protestantes e evangélicos, mas uma Bíblia purificada de seus erros, bem como uma versão específica, a *King James Version*, corrigida e ampliada pelo profeta Joseph Smith.

A desconfiança mórmon a respeito da Bíblia pode ser creditada ao racionalismo de Thomas Paine²⁹⁷, em livro citado – *A idade da razão*, no qual ele lança sérias dúvidas sobre a idoneidade do texto bíblico, em face às dificuldades de tradução dos originais. Dentre outras coisas, ele escreve que sobre as várias versões da Bíblia, por princípio, estão erradas, pois é impossível traduzir sem gerar perda de sentido e que cada nova tradução produz um maior afastamento do texto original, o que, se aplicado a um livro tão antigo e traduzido como a Bíblia, equivale a dizer que aí nada há com o sentido genuíno:

A mudança continuamente progressiva daquilo que é o objeto das palavras, a necessidade de uma linguagem universal que tornaria a tradução desnecessária, os erros os quais as traduções sempre tornam a cometer, os enganos dos copistas e editores, junto com a possibilidade de deliberada alteração, são por si evidências de que a linguagem humana, falada ou impressa, não pode ser veículo da Palavra de Deus²⁹⁸.

Cada homem que sabe alguma coisa de línguas, sabe que é impossível traduzir de uma linguagem a outra sem a perda de grande parte do sentido original, ao contrário, frequentemente induzindo erros; e além disto, há o fato de que a impressão era desconhecida no tempo de Jesus²⁹⁹.

Além desta crítica genérica ao texto bíblico, o criticismo de Paine atinge muitas doutrinas escriturísticas. Comentários ferinos em estilo panfletário marcam sua abordagem das Escrituras

²⁹⁶ *Encyclopedia of the Mormons*. Verbete: “Authority Scriptures. Words of living prophets”.

²⁹⁷ Jerald Tanner; Sandra Tanner. *The changing world of Mormonism* (web-edition – condensed version), p. 365.

²⁹⁸ Thomas Paine. *The age of reason*, p. 21.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

Sagradas, que pode ser chamada com todas as letras de iluminista. E não oculta a ninguém que seu maior desejo era reformar a vida no Ocidente, extirpando estas doutrinas, para ele sem qualquer sentido, tais como o sacrifício vicário de Jesus, uma doutrina blasfema que apresenta a salvação como uma demanda irracional de “um Deus sanguinário que exige o derramamento de sangue inocente no lugar do culpado”. O Deus bíblico, portanto, não passa de um patriarca irascível e voluntarioso de comportamento moralmente questionável³⁰⁰.

A teologia de Paine é extremamente superficial e questionável, mas isto não impediu que seu livro se tornasse muito influente em seu tempo. Podendo-se dizer que tenha sido um dos primeiros best-sellers do mercado editorial norte-americano, talvez não propriamente pela força de seus argumentos, por sinal, exegética e filosoficamente pobres, mas pelo sucesso de seu autor em formar de si mesmo junto à opinião pública americana uma imagem de livre-pensador, comprometido com a verdade e a justiça. Ademais, Paine foi um dos primeiros a levantar sua voz pela independência das colônias, escrevendo um panfleto que viralizou na época, *The common sense*, pelo qual persuadiu muitas pessoas sobre a necessidade da emancipação americana³⁰¹. Além disto, a imagem de livre-pensador perseguido, haja vista seu aprisionamento na França revolucionária e as perseguições que sofreu na América e na Inglaterra³⁰² renderam-lhe a simpatia de radicais religiosos e políticos, e marginalizados em geral.

O certo é que a teologia da IJCSUD foi profundamente influenciada por Paine, o que é perceptível quando se lê sua oitava regra de fé: “Cremos na Bíblia como Palavra de Deus, à medida que sua tradução seja correta”³⁰³. Os historiadores da família de Joseph Smith dão conta de que o livro de Paine, *A era da razão*, era conhecido da família, a qual estava dividida entre o Metodismo e o Deísmo³⁰⁴. São conhecidas passagens da lavra do próprio Smith e de alguns de seus apóstolos que demonstram grande desconfiança em relação ao texto bíblico, crendo terem os tradutores deturpado as palavras da inspiração, deliberadamente ou não³⁰⁵. Talvez

³⁰⁰ Edward H. Davidson and William J. Sheick. *Paine, Scripture and Authority. The Age of Reason as religious and political idea* (London/Toronto: Associated University Press, 1994), p. 29.

³⁰¹ Joseph J. Ellis. *After the Revolution. Profiles of Early American Culture* (New York: W. W. Norton & Company, 2002), p. 19.

³⁰² Samuel W. Crompton. *Thomas Paine and the fight for liberty* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2006).

³⁰³ James E. Talmage. *Articles of Faith. Being a consideration of the principal doctrines of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (U. S. A.: Current Bush Enterprises, 2012), p. 175.

³⁰⁴ 144.

³⁰⁵ Jared Tanner; Sandra Tanner. *The Changing World of Mormonism*, p. 366.

descreditar a Bíblia seja uma etapa preliminar para justificar as injunções, interpolações, decréscimos, e outros processos corretivos que ela sofreu nas mãos de Joseph Smith.

Com isto, aceita a suspeita sobre as traduções da Bíblia, a IJCSUD considera algumas correções feitas pelo profeta Smith como a melhores versões para certas passagens, o que faz com que “Palavra de Deus” em seus lábios, não tenha um sentido muito judicioso. Com efeito, Joseph Smith dedicou uma parte de seu ministério em corrigir a Bíblia, trabalho que se transformou no que hoje é conhecido como a Tradução Joseph Smith, que ele não conseguiu concluir porque morreu. Estas correções começaram a aparecer na King James Version mórmon desde 1979, em forma de nota de rodapé³⁰⁶, separadas do texto principal³⁰⁷, bem como as referências remissivas dos livros de Joseph Smith³⁰⁸. Na prática, contudo, são tão inspiradas quanto, ou mais do que a próprias Escrituras, na medida em que corrigem as falhas do texto canônico. Ou seja, não é a Bíblia que é regra de fé e prática, mas Joseph Smith e as disposições dos presidentes-profetas mórmons. Segundo os mórmons, a condição para uma adequada interpretação da Bíblia, em virtude de sua virtual deturpação, é ter sido investido como profeta. Do contrário, é impossível superar os erros que abundam nas Escrituras³⁰⁹. Nota-se, portanto, uma profunda inversão do princípio hermenêutico protestante, pelo qual a Bíblia cede seu lugar normativo a uma autoridade que lhe é externa. E, estranhamente, percebe-se o quanto a IJCSUD se assemelha à Igreja Católica, no sentido que, assim como o magistério da Igreja entre os católicos romanos³¹⁰, o ministério da Igreja tem o mesmo peso autoritativo que as Escrituras.

Phillip Barrow classifica em seis tipos básicos as mudanças introduzidas por J. Smith na versão do rei Tiago:

- (a) longas adições reveladas que tem pouco ou nada de paralelo bíblico, tais como as visões de Moisés e Enoque e passagens sobre Melquizedeque; (b) mudanças do senso comum – por exemplo, em Gênesis 6: 6 “e se arrependeu

³⁰⁶ Cf. *The Holy Bible containing The Old and New Testament. Authorized King James Version* (Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2013).

³⁰⁷ Segundo os cálculos de Alexander Baugh cerca de 3.400 versos da King James foram alterados pela ‘tradução’ de Joseph Smith, o que representam aproximadamente 11% do total de versos da versão mencionada, os quais totalizam 31.100 (*Op. Cit.*). Não sei se isto é pouco ou muito em sua consideração. Na minha, acredito ser bem temerário para um ser humano corrigir à Palavra de Deus, especialmente se o objetivo é tornar o texto mais concorde com suas próprias ideias.

³⁰⁸ Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Nosso legado*, p. 129.

³⁰⁹ Uma das acusações lançada sobre o movimento millerita era a de que os erros cometidos por Miller decorreram de sua pretensão de examinar as Escrituras apenas à luz da razão e da iluminação que ordinariamente adjuve a sua leitura entre os cristãos, ou seja, a pretensão de aplicar o princípio *Sola Scriptura*. Shawn Callihan, “Latter-day Saint Reactions to the Millerite Movement, 1843–1844,” in *Selections from the Religious Education Student Symposium 2003* (Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, 2003), pp. 17–27.

³¹⁰ Richard R. Gaillardetz. *By What Authority? A Primer of the Scripture, the Magisterium and the Sense of the Faithful* (Collegeville, MI: Liturgical Press, 2003), p. 75.

o Senhor de ter feito o homem” foi revisado em Moisés 8: 25, onde se lê: “então se arrependeu Noé e seu coração ficou pesaroso por Deus haver feito o homem” (Deus, um ser perfeito, não necessita de arrependimento); (c) adições interpretativas, frequentemente assinaladas com a frase ‘ou em outras palavras’, como um apêndice à palavra que ele desejava esclarecer; (d) harmonização, pela qual Smith tentava conciliar passagens que julgava estarem em conflito; (e) não facilmente classificável, [...] passagens cujo sentido foram alterados por motivos idiossincráticos; (f) aprimoramento gramatical, classificações técnicas e modernização dos termos, este, de longe, o maior motivo das alterações na tradução de J. Smith³¹¹.

Um exemplo de tratamento dispensado ao texto bíblico e definido pela letra (e), que eu chamaria, em vez, de ‘alterações por motivos apologéticos’, encontra-se em duas passagens exemplares, uma é Mateus 5: 17, a outra é Apocalipse 5: 6. A nota de rodapé ao Sermão do Monte afirma que Jesus repeliu a lei de Moisés, tornando necessário uma explicação sobre Mateus 5: 17 onde Jesus diz que ele não veio destruir a lei, mas cumpri-la, na nota de rodapé que remete a *Doutrina e Convênios* 10: 52-54³¹², seu comentário inspirado, estatui que aquilo que não seria destruído por Jesus não era a lei de Moisés, mas os ouvintes do evangelho e a Igreja. Ora, feita a substituição de lei por ouvintes do evangelho ou por Igreja, o verso perde completamente o sentido, mas, segundo os mórmons, é assim que precisa ser entendido. Na outra passagem se encontra escrito: “então vi, no meio do trono e dos quatro seres viventes e entre os anciãos de pé, um Cordeiro como tendo sido morto. Ele tinha sete chifres, bem como sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus, enviados por toda a terra”. A versão do rei Tiago mórmon verte: “[...] tendo doze chifres e doze olhos, que são os dozes servos de Deus, enviados por toda a terra”³¹³. Evidentemente, o objetivo da alteração era dar respaldo teológico ao sacerdócio dos doze apóstolos recentemente instituído na Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

³¹¹ Phillip Barrow. *Mormons and the Bible: The place of Latter-day Saints in American religion* (New York: Oxford University Press, 1991), p. 12.

³¹² Um dos testemunhos ‘inspirados’ de Joseph Smith. Não por acaso dois dos livros da Bíblia que foram alvo dos esforços de tradutor de J. Smith foram o livro de Gênesis e o de Mateus, cujas traduções aparecem em *Pérola de grande preço*. Estes livros são estratégicos para a doutrina mórmon, por eles o profeta tenta estabelecer um link direito entre a antiguidade bíblica e a modernidade mórmon, relacionando as origens da IJCSUD aos sacerdócios aarônico e melquizedequiano, passando por alto quase dois mil anos de Cristianismo e quase dois mil de História de Israel. Este fundacionismo extremo é um recurso hermenêutico para prescindir de toda a doutrina cristã, para a IJCSUD, uma época de apostasia e decadência da doutrina e do sacerdócio. Outro recurso hermenêutico é um princípio recorrente na teologia mórmon: usar passagens isoladas para servir de base para grandes desenvolvimentos doutrinários, ou seja, o que se passa com o sacerdócio melquizedequiano (que tão misterioso é usado nas fontes como tipo do ministério celestial de Jesus Cristo), também ocorre com o batismo pelos mortos, como já vimos. Outro recurso é a descoberta de ‘antigas fontes’ para poder suprir que o texto bíblico não diz, como é o caso do livro de *Abraão* e do livro de *Moisés*, além é claro do exemplo mais evidente do *Livro de Mórmon*

³¹³ Ron Rhodes and Marian Bodine. *Reasoning from the Scriptures with Mormons* (Eugene, OR: Harvest House Publisher, 1995), p. 144.

3.c.1. A Bíblia e a hermenêutica mórmon

Todas as novidades doutrinárias mórmons indicam que a Bíblia aí é só uma fonte corroborante para novidades doutrinárias. Os versos usados para dar sustentação a estas doutrinas são textos isolados, lidos fora de seu contexto. É o que ocorre, por exemplo, com a doutrina do batismo pelos mortos, em que (I Pd. 3: 18-20 e I Co. 15: 29 são ligados um ao outro por caprichos hermenêuticos, não havendo nenhuma evidência intratextual que os versos em lide estão falando sobre a mesma coisa.

O procedimento similar temos quanto à doutrina da deidade, pela qual afirmam que Deus é como “um homem exaltado e foi uma vez como somos agora”³¹⁴, possuindo carne e ossos como quaisquer dos mortais³¹⁵, Também em relação à doutrina de que Deus é nosso Pai, carnalmente falando, porque todos os mortais foram gerados pelo intercurso sexual de Deus com sua esposa. Seu corpo é glorificado e não se degenera, e é eterno à medida que tem começo, mas não tem fim. A base desta doutrina pagã são dois textos, um do Antigo Testamento em que o salmista afirma: “vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo” (Sl. 82: 6); e outro do Novo que faz referência a este mesmo texto em que Jesus afirma depois de ser acusado de ser homem e se passar por Deus: “não está escrito na vossa lei: eu disse: Sois Deuses?” (João 10: 33-34). O contexto demonstra claramente que Jesus citando este texto do AT queria apenas emparedar seus interlocutores, dado que, seguramente, eles não sabiam explicar o polêmico texto do salmista. Um outro texto usado com a mesma finalidade pela exegese mórmon é Gênesis 3: 22: “eis que o homem é como um de nós, conhecendo o bem e o mal”, palavras pronunciadas por Deus, logo após a queda. A interpretação literalista mórmon entende a afirmação divina como as boas-vindas de Deus ao homem, recém-ingressante ao clube das deidades, já que com a entrada do pecado “o processo de aproximação ao divino estava em curso”³¹⁶.

Mais uma vez o que se percebe é que o fio do sentido do que está escrito nestas passagens não é interno, mais externo e se encontra nas mãos de Joseph Smith. Hermeneuticamente, não faz sentido basear doutrinas em passagens bíblicas isoladas... Seria um dos argumentos usados por aqueles que creem no princípio protestante. Para os mórmons, entretanto, este argumento

³¹⁴ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Doctrine of the Gospel Student Manual.*

³¹⁵ “O pai tem um corpo de carne e ossos tão tangível como o corpo dos homens; o Filho, de igual maneira; mas, o Espírito Santo não tem corpo de carne e ossos, mas é uma entidade espiritual. Se não fosse assim o Espírito Santo não poderia habitar em nós. (D & C 130: 22).

³¹⁶ *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Becoming Gods.*

não tem o menor valor. As Escrituras participam da construção do edifício doutrinário mórmon apenas à medida que são chamadas a secundar as revelações de Smith, o que é reconhecido pela própria IJCSUD:

Estas passagens podem ser interpretadas de diferentes modos. Porém, ao vê-las por meio das lentes esclarecedoras das revelações recebidas por Joseph Smith, os Santos dos Últimos Dias veem estas escrituras como expressões diretas da potencial natureza divina da humanidade. Muitos outros Cristãos leem estas mesmas passagens mais metaforicamente porque experimentam a Bíblia através das lentes de interpretações doutrinárias que desenvolveram logo após o período descrito pelo Novo Testamento³¹⁷.

É interessante como também atribuem aos outros o que fazem, para justificar que aceitam todos os princípios hermenêuticos menos o principal deles³¹⁸, a saber, que a Escritura se interpreta a si mesma e não entra em contradição consigo mesma. Eles substituem este princípio hermenêutico por uma espécie de casuísmo, posto que a interpretação da Bíblia, bem como a própria vontade de Deus e seus comandos dependem de tempo e lugar, ou seja, variando conforme variem os caprichos divinos, transmitidos por revelação especial. Anteriormente já tínhamos visto duas situações em que este casuísmo foi usado na IJCSUD: o fim do casamento múltiplo, o ingresso do negro no sacerdócio. Com respeito ao casamento múltiplo, as circunstâncias da defesa desta instituição por Joseph Smith são muito esclarecedoras. Joseph Smith assediava Nancy Rigdon, a filha de seu colaborador, apóstolo Sidney Rigdon, para que se casasse com ele. O problema é que o profeta já era casado e a moça não tinha a menor disposição para ingressar numa relação deste tipo. O profeta Smith usa então um argumento casuístico que serve para resumir toda a abordagem hermenêutica mórmon:

Algo que é errado sob certas circunstâncias, pode ser e geralmente é, correta sob outras. Deus disse: não matarás – em outros tempos disse: destruam totalmente. Este é o princípio pelo qual o governo do céu é conduzido – pela revelação adaptada às circunstâncias nas quais os filhos do reino estão colocados. O que quer que Deus requeira é correto, não importa o que seja³¹⁹.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ “As principais técnicas incluem as seguintes: rever todas as passagens em seu próprio contexto; considerar as passagens do ponto de vista da audiência a que são destinadas; comparar a linguagem da passagem estudada à de outras passagens que tratem do mesmo assunto, especialmente aquelas escritas pelo mesmo autor, para determinar as palavras-chave usadas; determinar se uma passagem pode ser interpretada figuradamente ou literalmente; ter um entendimento das palavras-chave na língua original”. Richard R. Hopkins. *Biblical Mormonism. A biblical basis for LDS* (Springville, UT: Cedar Fort, 2006), p. 34.

³¹⁹ Official History of the Church, Vol. 5, p.134-136, Cf. "The Letter of the Prophet, Joseph Smith to Miss Nancy Rigdon," Joseph Smith Collection, LDS archives.

A palavra circunstância pode ser facilmente substituída por conveniência. Foi conveniente ao profeta Smith ressuscitar a poligenia no interior de uma igreja alegadamente cristã, quando era aceitável a ideia devido ao extremo primitivismo da IJCSUD à época (que entendia a poligenia como cumprimento da restauração de todas as coisas (At. 3: 19-21)³²⁰; deixou de ser conveniente quando o governo dos Estados Unidos ameaçou fechar as portas dos templos onde estes casamentos eram celebrados e limitar a aquisição de propriedades por parte dos mórmons. O interdito do alto sacerdócio ao afro-americanos foi conveniente enquanto durou a ideologia racista que inferiorizava o afro-americano nos Estados Unidos, deixou de ser conveniente quando a sociedade passou a abominar estas distinções e a solicitar um tratamento isonômico. Portanto, quem quer que aceite este princípio hermenêutico da revelação especial deve saber que está passando um cheque em branco aos presidentes-apóstolos da IJCSUD e nada impede que num futuro próximo e ainda desconhecido venham a ser defendidas aberrações eticorreligiosas, por se terem tornado novamente convenientes.

Resumindo, São muitos os princípios hermenêuticos desprezados pela IJCSUD. Aqui alguns: a) nega a validade do princípio hermenêutico fundamental da *Sola Scriptura*, sob o argumento da corrupção das Escrituras; b) pelo mesmo motivo nega também o princípio *Tota Scriptura*, suplementando-a com seus próprios ensinamentos; c) sob o mesmo argumento rejeita o princípio que ensina não se dever basear doutrinas em um único verso da Escritura, como é o caso do batismo pelos mortos, alegando que várias partes da Escritura teriam desaparecido, partes estas onde apareceriam as ditas doutrinas; d) rejeita o princípio da progressividade da revelação, pelo qual os ensinamentos de Jesus Cristo são o critério para julgar tudo o que lhe é anterior (Hb. 1: 1 e 2), colocando em seu lugar um princípio hermenêutico casuístico e espúrio de que a revelação pode contradizer a revelação: a verdade é o que foi dito por último pelo agente divinamente autorizado; e) elimina o princípio que obriga o intérprete a conjugar o dado revelacional com critérios racionais para chegar a qualquer conclusão, a palavra do profeta tornando-se completamente discricionária.

3.d. Joseph Smith: profeta cristão ou pós-cristão?

Resta sobre o ministério profético de Joseph Smith uma dúvida sobre se ele não teria ido longe demais? Se em vez de restaurar o Cristianismo original o que fez não foi criar uma nova tradição religiosa? Obviamente, a IJCSUD defende que não há nada de tão idiossincrático em

³²⁰ Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Nosso legado*, p. 97.

sua denominação e de que o erro está nos outros, que se desviaram da verdade. Nada aproveita argumentar baseando-se na Bíblia. Eles têm uma resposta pronta. A mensagem cristã foi adulterada e o que conhecemos hoje sobre o Cristianismo é na verdade sua deturpação. Joseph Smith é que teve acesso por meio da revelação ao que há de verdadeiro na religião fundada por Jesus Cristo.

Assim, a única forma de demonstrar que Joseph Smith ultrapassou a linha para cá da qual o Cristianismo está definido é apontar a incompatibilidade de seu ministério profético em relação ao que é entendido como ministério profético nas Escrituras. A primeira conclusão levantada é que seu status de profeta vai muito além daquele dos profetas do AT e do NT. Além de tudo o que já sabemos sobre o anúncio de sua missão pelos profetas, orientais (Escritura) e ocidentais (Livro de Mórmon), há uma passagem que dá a entender existir também uma dimensão cósmica que nenhum dos profetas anteriores possuiu à exceção de Jesus Cristo. Estamos falando de uma dimensão cósmica, o que o coloca no mesmo patamar do fundador da religião cristã, apontado para ser o salvador antes da fundação do mundo. Com efeito, dele é dito que foi separado para ser profeta nos dias dos conselhos da eternidade, e que Deus cuidou de sua genealogia, tal como fizera com a de Jesus Cristo. Brigham Young, seu sucessor como profeta-presidente da IJCSUD, escreve:

Foi decretado nos conselhos da eternidade, muito tempo antes que os fundamentos da terra fossem lançados, que ele, Joseph Smith, deveria ser o homem, na última dispensação do mundo, a trazer a Palavra de Deus ao povo e receber a plenitude das chaves e do poder do sacerdócio do Filho de Deus. O Senhor tem seus olhos sobre ele e sobre seu pai e sobre o pai de seu pai e sobre todos os seus progenitores até Abraão, e de Abraão até o dilúvio, e do dilúvio a Enoque, e de Enoque à Adão. Deus tem olhado esta família e este sangue, à medida que tem circulado desde esta fonte até o nascimento deste homem. Ele foi predestinado na eternidade a presidir sobre a última dispensação³²¹.

Outro profeta-presidente, Mark E. Petersen, de modo corroborativo, também propõe:

Adão trouxe as chaves da primeira presidência. Joseph Smith recebeu as chaves da primeira presidência de Adão, que voltou e o visitou. Joseph Smith recebeu o poder de reunir Israel de Moisés, que retornou para vê-lo. Elias trouxe de volta o poder que usamos em nossos templos³²².

³²¹ Rulon T. Burton. *We believe. Doctrine and Principles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints* (Draper, UT: Tarbenacle Books, 2003), p. 760.

³²² *Idem, ibid.*

Não há dúvida que estes textos falam de uma figura religiosa singular, análoga ao próprio Messias. Já que de José Smith falaram todos os profetas, sua genealogia estava sendo cuidada por Deus desde Adão, a qual mesmo antes de o mundo existir já estava predestinado é inevitável a comparação com Jesus. Para que não paire mais nenhuma dúvida, é dito dele ainda que é o detentor do ministério sacerdotal, tal como, de acordo como livro de Hebreus, Jesus também o é; e o ponto catalisador da última e mais importante dispensação, sendo dele a missão de restaurar todas as coisas como eram no princípio. Em suma, tudo o que é dito sobre o Messias pela pena dos profetas do AT, também é afirmado sobre Joseph Smith. Além de tudo isto, certas passagens da vida de Jesus têm sua contraparte na biografia do profeta Smith: “Eu costume pensar, que enquanto Joseph Smith vivia, sua vida é bem semelhante a do Salvador” (Birmigham Young)³²³. Por exemplo, foi martirizado como Jesus por uma turba ensandecida e mesmo o encontro com discípulos tem na vida de Smith situações replicadas. Compare a passagem abaixo com João 1: 43-49 (o encontro de Natanael com Jesus):

Um dos homens [no trenó], uma pessoa robusta, saltou e subiu as escadas rapidamente, entrou na loja onde se encontrava o sócio minoritário.

‘Newel K. Whitney! Tu és o homem! Exclamou ele [o profeta Smith], estendendo mão cordialmente, como se faz a um velho amigo.

‘Estou em desvantagem’, replicou Newel, ao apertar mecanicamente a mão que lhe fora oferecida (...) – ‘Não posso chama-lo pelo nome como fez a mim’.

Sou Joseph, o profeta, disse o estranho, sorrindo. ‘Trouxeste-me aqui com tuas orações; agora, o que queres de mim?’

Algum tempo antes, Newel e a esposa, Elizabeth, haviam proferido uma fervorosa oração, pedindo que Deus os guiasse. Em resposta, o Santo Espírito desceu sobre eles e uma nuvem pairou sobre sua casa. De dentro da nuvem uma voz proclamou: “Preparai-vos para receber a palavra do Senhor, pois ela está chegando”³²⁴.

Além desta semelhança com Jesus Cristo, não é desprezível o fato de que a vida e ministério de Joseph Smith é muito similar a um outro fundador de religião mundial, Mohamed. Como ele, Maomé não se julgava o fundador de uma nova religião, via-se apenas como um reformador do Judaísmo e do Cristianismo, e, por isso também nunca pregou contra Jesus, ao contrário, enaltecendo-o e dele afirmado até o que é negado pelos mórmons: de que seu nascimento foi de uma virgem. A propósito se compararmos a vida de José Smith com a de Maomé não haverá dificuldade para encontrar aí muitas convergências³²⁵: ambos tinham baixa

³²³ Mark Forester. *Testifying of the Prophet Joseph*, 14.

³²⁴ A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. *Nosso legado*, p. 21.

³²⁵ Cf. Steve A. Crane; Charles A. Crane. *Ashamed of Joseph. Mormon Foundations Crumble* (Eugene, OR: Resource Publications, 2011), p. 15.

escolaridade; ambos eram reformadores; ambos praticaram governos teocráticos de feição político-religiosa, e por isso, nenhum dos dois fazia muita distinção entre o exercício do poder religioso e profano; os dois praticaram profusamente e recomendavam a poligenia, apesar de tudo o que Jesus disse sobre o casamento (Mt. 19); o conceito de Deus utilizado pelos dois também muito se aproximam pela ênfase na vontade soberana de Deus em sua discricionariedade como legislador, como se pode perceber pelos argumentos usados pelo profeta no episódio do assédio à filha de Sidney Rigdon.

De tudo isto conclui-se que o ministério profético de Joseph Smith não se adequa ao modelo bíblico do dom de profecia e, portanto, deve ser rejeitado como profeta bíblico, cabendo-lhe melhor o papel de fundador de “uma nova religião mundial”³²⁶. Não só pelas novidades doutrinárias e revelacionais, mas também pela alteração do quadro hermenêutico na compreensão das Escrituras que retiram de Jesus Cristo e de sua Palavra a prioridade veritativa.

CAPÍTULO IV

O dom profético e as Testemunhas de Jeová

4.a. Introdução

Sem a menor sombra de dúvida, das três tradições religiosas estudadas, as TJ são as que requerem trabalho mais árduo para a compreensão de seus fundamentos. Possuem uma teologia fluida e seu processo de produção teológica e institucional foi errático e episódico, sofrendo marchas e contramarchas ao longo dos anos, a ponto de não ser possível por um olhar superficial perceber em que direção caminha este. Esta peculiaridade deve-se às constantes e profundas mudanças teológicas que experimentaram no transcurso de sua existência institucional, por expectativas escatológicas frustradas, por disputas internas, e pelo fato de os vencedores destas

³²⁶ Eric A. Eliason (ed.). *Mormon and Mormonism. An Introduction to an American World Religion*, p. 9. Cf. Marry F. Bednarowsky *New Religious and the Theological Imagination in America* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1989); Jean Ships. *Mormonism: The Story of New Religion Tradition* (Urbana/Chicago, IL: University of Illinois Press, 1985); Marvin S. Hill. *Quest for Refuge: Mormon Flight from American Pluralism* (Salt Lake City, UT: Signature Books, 1989).

disputas exercerem sua liderança por meio de presidências vitalícias e longevas. Cada um destes timoneiros tinha seus próprios métodos e com isto a sistemática organizacional teve ênfases bastante diversificados, variando de acordo com a personalidade de seus presidentes. Por tudo isto, é muito fácil perder-se no labirinto histórico-doutrinário da Torre de Vigia. A maioria dos trabalhos, acadêmicos ou não, que ousaram encarar o desafio de compreender as TJ optam por um tratamento histórico linear, começando do ano 0 até a atualidade. Gerando uma massa de informações dificilmente digeríveis pelos não especializados.

Como é evidente, esta metodologia de coleta de informações não nos garante o acesso à essência da Torre de Vigia, especialmente no que toca ao objetivo proposto nesta investigação, a saber, a natureza do dom profético e suas consequências para a vida organizacional. Necessitamos nos desvencilhar do episódico e do colateral e tentar ver alguma continuidade na evolução dos variegados fatos que se ligam à sua história. Optamos, por isso, por uma organização temática e com o auxílio da sociologia da religião, na tentativa de ler esta história de uma perspectiva mais generalista e tipológica. Estamos cientes de que a aplicação de modelos institucionais em seu caso não seja possível sem adaptações. A realidade sempre será mais complexa do que os modelos interpretativos usados, além do evidente perigo de criar uma visão esquemática bela, mas falsa, da complexa história das TJ. Contudo, se não o fazemos tornamo-nos presas de perigos maiores que são a parcialidade no julgamento e os preconceitos confessionais. Seguimos, portanto, o mesmo modelo que já foi usado para o capítulo sobre a IJCSUD, haja vista as reconhecidas convergências doutrinárias e organizacionais entre estes movimentos.

4b. O refundacionismo das TJ

O primitivismo não é uma categoria importante na sociologia religiosa das TJ. O telescópio teológico da Torre de Vigia está voltado para o futuro e não para o passado. Eles veem-se primordialmente vivendo numa realidade escatológica. Primeiramente, desde de 1874, no assim chamado por Russell “período da colheita”. E depois em 1918, em 1925. E depois em 1975. Cada um destes períodos produziu um grande estresse organizacional, mas também um grande crescimento no período antecedente. O que importa é que durante toda a sua história vivem no tempo da presença invisível de Jesus Cristo³²⁷ e de um tempo escatológico já em curso, faltando apenas a consumação do Armagedon, o extermínio dos ímpios e a instalação

³²⁷ Ron Rhodes. *Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses* (Eugene, OR: Harvest Publishing House, 2009), p. 352.

física do reino de Deus sobre a terra. A partir daí começa um tempo escatológico que não é como o dos primeiros mórmons, uma separação física dos eleitos em relação ao mundo, mas uma separação espiritual. Conforme afirma um texto também muito apreciado entre eles: “sai dela, povo meu” (Ap. 18: 4), o cristão verdadeiro deve rejeitar tudo que tenha origem em Babilônia, ou seja, o *mainstream* social (eclesiástico, político e cultural) seus usos, comportamentos e doutrinas. A organização Torre de Vigia recomenda que seus adeptos cortem todos os laços, não só com as outras igrejas, mas com todos os sistemas mundanos, sejam políticos, civis, ou de quaisquer outras ordens³²⁸.

Sua posição radicalmente sectária baseia-se no texto de Mateus 24: 3, conforme o registro de sua versão Novo Mundo, que reza: “que sinais haverá da tua presença e da terminação do atual sistema de coisas?”³²⁹ Em vez de: “que sinais haverá da tua vinda e do fim do mundo?”, que aparece em outras versões. Duas coisas básicas neste texto na versão do Novo Mundo: Jesus já está presente no mundo e o mundo já sofre os efeitos disto. Tendo o objetivo de apresentarem os dias atuais como em estado de conflagração, associam ainda a esta passagem uma outra (embora que sem demonstrar claramente o que o justifica hermeneuticamente falando), a qual afirma: “foi expulso o dragão, e a antiga serpente [...] e foi atirado à terra, e com ele seus anjos” (Ap. 12: 9)³³⁰. A realidade em que vivem já está imersa numa dimensão escatológica, que apesar de ter sua consumação final ainda esperada no futuro, tem efeitos que já se fazem sentir. As evidências da presença de Cristo no mundo e do atual estado de convulsão são inúmeras: o cumprimento de diversos sinais e profecias atinentes ao mundo físico: guerras, fomes, terremotos; a fúria de Satanás nos dias que lhe restam³³¹; o crescimento explosivo do “Reino de Deus”, como as TJ gostam de chamar sua organização. Por tudo isto eles creem que vivem num tempo escatológico de eclosão do reino de Cristo, que começou na data que coincide com fim do “tempo dos gentios”, seu principal esquema escatológico³³², que irá sofrer diversas modificações até ser abandonado pelo do sétimo milênio, processo de modificação que mais a frente veremos detalhadamente.

Ao contrário do que se podia esperar, porque o dom de profecia é comumente aceito como um dos sinais do tempo escatológico (Jl. 2: 28; At. 2: 17), as Testemunhas de Jeová, ao contrário

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Este é o texto básico de praticamente todas as publicações da Torre de Vigia. Tanto que nem vale a pena citar alguma. Apenas tome qualquer delas nas mãos e busque as primeiras páginas e ali estará a dita passagem. Se quiser pode compulsar: WTBTs. *Peace and Security. How Can You Find it* (New York, 1986), p. 75.

³³⁰ *Ibid.*, p. 74.

³³¹ TJ. “Você pode entender a Bíblia!” (site oficial das TJ), capítulo 8, Um governo diferente para a Terra.

³³² TJ. “O reino de Deus já governa” (site oficial das TJ), capítulo 2, O nascimento do reino do céu.

dos outros independentes, jamais alegaram uma revelação especial específica. Entre eles, ninguém jamais se apresentou ou foi apresentado como profeta, mensageiro, vidente, etc. Também nunca declararam haver recebido alguma doutrina ou ensino por meio de visões ou algum outro tipo de revelação especial. Coerente com a tradição millerita à qual se ligam e segundo seus protestos, todos os seus ensinamentos são resultado de estudo da Bíblia, feito com discernimento e oração³³³. Também, diversamente aos citados, seu movimento não se propôs inicialmente a fundar um novo movimento religioso; pelo contrário, se autodefinem como uma organização laica e não profissional, e que por isso representam a rejeição divina às igrejas estabelecidas e ao ministério decadente do Cristianismo nominal. Em nossa opinião, foi-lhes conveniente, pelo menos publicamente, terem evitado atribuir a seus líderes e ainda que a Russel, o qualificativo de profeta. Se o fizessem seria fácil apostrofá-los como falsos profetas, em virtude das muitas retificações que fizeram em sua história para atenuar o constrangedor efeito de predições que não se cumpriram.

Contudo, não se trata só de conveniência. As coisas são um pouco mais complexas. Uma das principais bandeiras da doutrina jeovista sempre foi a persistente crítica ao establishment religioso. Começando pelo anti-institucionalismo do ‘pastor’ C. T. Russell e completando-se com o anticlericalismo combativo e até agressivo do ‘juiz’ Joseph F. Rutherford, seu sucessor. Eles sempre tiveram essa posição e seu sectarismo na maior parte das vezes não foi consequência da rejeição da sociedade, mas sua causa. Mesmo nos dias mais amenos, quando era fundada a Sociedade Internacional de Estudantes da Bíblia, em 1872, a natureza anti-institucional, laica e antirreligiosa do movimento jeovista já era evidente. Foi esta preocupação anti-institucional que levou C. Russell a escolher cuidadosamente a natureza das instituições que criava, apenas sociedades, com modelo de gestão de organizações sem fins lucrativos (*not-for-profit organization*), para o estudo da Bíblia e publicadoras para difundir as ideias milleritas: primeiramente a já mencionada *International Bible Students*; posteriormente, em 1881, a *Zion’s Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*³³⁴; e, finalmente, a *People’s Pulpit Association*, em 1909, para administrar os direitos autorais da literatura jeovista³³⁵. Criticando as organizações religiosas de seu tempo, Russell declarava categoricamente que a fundação de uma nova igreja ou religião, não contava com a aprovação divina: “é patente que a formação

³³³ George D. Chrissides. *The A to Z of Jehovah’s Witnesses* (Lanham, ML: Scarecrow Press, 2008), p. xxxiv.

³³⁴ WTBS. *Jehovah’s Witnesses: Proclaimers of God’s Kingdom* (New York, 1993), p. 576.

³³⁵ George C. Chrissides. *The A to Z of Jehovah’s Witnesses* (Lanham, ML: Scarecrow Press, 2008), p. 108.

de uma instituição visível que, como tal, possa reunir algumas pessoas, está em desarmonia com o espírito do plano divino”³³⁶.

A atitude de Russell sempre foi contestatória e marginal em relação à sociedade religiosa de sua época. Ainda nos dias juvenis, sentia-se decepcionado com a pregação denominacional, e quiçá com a estrutura hierárquica que a dominava, as quais o teriam levado à total descrença, não fora ter assistido uma reunião conduzida por Jonas Wendell, um famoso pregador millerita³³⁷. Russell desde então, cansado dos “credos das grandes igrejas”³³⁸, decidiu estudar a Bíblia sem intermediários, reunindo ao seu redor um grupo de pessoas com a mesma disposição, entregaram-se à tarefa. Alguns anos depois, após haver amadurecido suas ideias teológicas sob a influência de Nelson H. Barbour, George Storrs e Joseph Seiss, com quem aprenderia alguns pontos fundamentais de seu sistema teológico (o esquema escatológico – tempo dos gentios, a imortalidade condicional do homem e a presença invisível de Cristo, respectivamente)³³⁹, ele fundaria uma sociedade de estudo da Bíblia, para “reunir aqueles que estavam buscando a verdade da Palavra de Deus, durante o tempo da colheita”³⁴⁰. Àquela altura Russell já acreditava que Jesus havia retornado de modo invisível em 1874 e que o Armagedon ocorreria em 1914, conforme as previsões do esquema escatológico de N. Barbour. Anos depois, próximo ao fim do século XIX, uma nova organização é constituída à sombra do mesmo sentimento anti-institucional, *Zion’s Watch Tower Bible and Tract Society*. A sociedade Torre de Vigia permaneceu denominando o movimento até que em 1931, sob a liderança de J. F. Rutherford, os estudantes internacionais da Bíblia passaram a ser chamados como agora são conhecidos: Testemunhas de Jeová, adotando uma forma de governo eclesiástico mais rígido e nada democrático³⁴¹.

É deveras interessante que uma organização laica sem quase nenhum controle institucional – inicialmente apenas uma sociedade que sequer tinha registro com o nome dos afiliados³⁴², tenha no decorrer de poucos anos se transformado numa organização

³³⁶ Zion’s Watch Tower, Dec., 1894, p. 1743 — Zion’s Watch Tower, Dec. 1, 1894, pp. 383-386 (Watchtower Reprints, p. 1743).

³³⁷ M. James Penton. *Apocalypse Delayed, The Story of Jehovah’s Witnesses* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), p. 14.

³³⁸ *Idem, ibid.*

³³⁹ M. J. Penton, *Apocalypse Delayed*, pp. 15-22. Cf. Leonard Chrétien; Marjorie Chrétien. *Witnesses of Jehovah. A Shocking Exposé of What Jehovah’s Witnesses Really Believe* (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1988), pp. 25-27.

³⁴⁰ David Bridges. *The Unique Belief of Jehovah’s Witnesses* (Murfreesboro, TN: Shout Media-Nashville, 2016), p. 10.

³⁴¹ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 5.

³⁴² M. James Penton. *Op. cit.* p. 30.

centralizadora, teocrática e totalitária. Raymond Franz, um de seus mais importantes desertores, relatando as declarações de alguns dos destacados membros do corpo governante, apresentadas em juízo na Escócia, demonstra espanto ante o que dizem seus antigos companheiros sobre o grau de autoridade assumida pela Sociedade, cuja palavra é colocada praticamente acima da Bíblia: “somente por meio das publicações da sociedade Torre de Vigia pode alguém ter uma correta compreensão da Escritura”³⁴³. Entretanto, a pretensão da cúpula das TJ é bem compreensível. A teocracia era um dogma inevitável, tendo em vista a doutrina da presença invisível de Jesus e do governo de Deus tendo início em 1914. Deus governa o mundo através da organização jeovista. Ela e seu crescimento são um dos sinais mais persuasivos de que o milênio do Jubileu já está às portas e que o Armagedon se aproxima.

Evidentemente, há de se considerar que o próprio crescimento organizacional induz a um maior grau de organização e controle. Como prevê a sociologia de Weber, a dominação carismática tende a se transformar em sistemas mais rígidos e burocratizados, bem como mais assentes com a sociedade em derredor:

Na maioria das vezes, o desejo do próprio senhor, mas sempre o de seus discípulos e mais ainda o dos adeptos carismaticamente dominados, é de transformar o carisma e a felicidade carismática de uma gratificação livre, única, externamente transitória de épocas e pessoas extraordinárias em uma propriedade permanente da vida cotidiana. Mas com isto transforma-se, inexoravelmente, o caráter interno da estrutura. Seja que do séquito carismático de um herói guerreiro nasça um Estado, ou que da comunidade carismática de um profeta, artista, filósofo ou inovador ético ou científico nasçam uma igreja, seita, academia, escola, ou então que de um grupo carismaticamente dirigido, que persegue uma ideia cultural, nasça um partido ou apenas um aparato de jornais e revistas - em todos estes casos a forma de existência do carisma acaba exposta às condições da vida cotidiana e aos poderes que a dominam, sobretudo aos interesses econômicos³⁴⁴.

Não seria possível administrar uma sociedade religiosa, e, portanto, voluntária, que se aproxima da casa do milhão de membros, sem um controle sobre o que fazem, pensam e agem. Em suma, em maior ou menor grau, todas as instituições religiosas devem exercer um forte controle sobre seus adeptos se quiserem sobreviver. Porém, a Sociedade Torre de Vigia tem peculiaridades que fazem dela um caso excepcional. Primeiramente, o controle social dos religionários coloca-se num nível muito acima do que normalmente se vê em organizações religiosas similares. O sistema de governo eclesiástico das TJ é teocrático, tal como foi o governo de Moisés no deserto: quem governa de fato é o próprio Deus, pelo que o corpo

³⁴³ Raymond Franz. *In Search of Christian Freedom* (Atlanta, GA: Commentary Press, 2007), p. 28.

³⁴⁴ Max Weber. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, vol. II (São Paulo: Editora da UnB/Imprensa Oficial, 2004), p. 332.

governante da Torre de Vigia é o representante de Jesus Cristo sobre a terra após sua entronização:

Além de Cristo Jesus, a divina profecia não prevê nenhum outro indivíduo. No passado figuras proféticas como Elias, Eliseu e outros foram usados para representar uma companhia ou sociedade de fieis, devotos servos de Deus, que deveriam ser testemunhas de Jeová no fim do mundo, como nós somos no presente. De semelhante modo, a expressão ‘servo sábio e fiel não retrata algum homem ou indivíduo sobre a terra agora, mas significa o remanescente das testemunhas de Jeová, os quais tem sido gerados pelo seu espírito e reunidos Nele e para Seu serviço. Eles são parte da organização teocrática e estão sujeitos às regras da teocracia, que significa a divina Vontade, para a organização e para o trabalho. Eles agem como uma unidade ou sociedade, juntos fazendo “a estranha obra de Jeová, tal como ele lhes tem revelado (Is. 34: 13; Sl. 23: 14). Tal sociedade é uma sociedade legal ou uma corporação, montada de acordo com as leis de algum estado ou nação, mas uma sociedade formada pelo Criador, Jeová Deus, e composta por seu remanescente espiritual, aprovado por Cristo Jesus no templo do juízo. Tal sociedade, porém, pode usar seus instrumentos terrenos, ou uma corporação legal serve, tal como a Sociedade de Bíblias e Tratado Torre de Vigia; e assim tem feito, desde A. D. 1884. Cristo Jesus como Chefe dos Servos de Jeová Deus, e ele é a cabeça invisível da classe serve – Is. 42: 1; Mt. 12: 15-21³⁴⁵.

Em segundo lugar, as TJ se caracterizam pelo tique hermenêutico de estarem sempre criando novos esquemas escatológicos e novas datas para o Armagedon em substituição de predições anteriores equívocas. Estes dois fatos parecem completamente antagônicos e causa espanto que possam ser relativos à mesma instituição, ou seja, uma organização infalível que sempre está falhando. Daí a pergunta: como a Torre de Vigia mantém sua autoridade atribuída pelo próprio Jeová sem ficar exposta à contestação a cada predição errada?

Desprezando as explicações folclóricas de que a alienação de seus adeptos seja causada por lavagem cerebral, analisa-se a seguir as estratégias institucionais da Sociedade para assumir e, ao mesmo tempo, esconder, o dom profético, o que faz com que as TJ tenham um imorredouro apelo à imaginação religiosa de seus ouvintes, compensando com uma rápida recuperação do número de afiliados, a deserção em massa causada pelo fracasso de suas previsões escatológicas.

4.b. As TJ e o dom profético oculto

As TJ usam duas principais estratégias para ocultar seu dom profético costumeiramente equivocados. A primeira estratégia para proteger-se do descrédito é ocultar e até negar este dom. Se lhes é impingida a pecha de falso profetismo, apressam-se em dizer que tudo o que afirmam

³⁴⁵ Watchtower, (Jul 1, 1943), p. 203.

tiram-no das Escrituras. De modo que, se houve alguma falha foi parcial: coisas erradas podem ter ocorrido no tempo certo ou que a interpretação pode ter falhado em algum detalhe; o importante é continuar apresentando a mensagem do fim do sistema de coisas a partir de uma nova luz. Chamamos este dois outros tiques hermenêuticos de experimentalismo e de a doutrina da nova luz. O segundo, consiste em aumentar o antagonismo com a sociedade para preservar seus membros ante o desmentido da própria realidade. Afastando o religião do discurso antagônico, aumentam as chances de ser preservada a plausibilidade (ao menos parcial) de seus ensinamentos. Denomina-se aqui esta estratégia de sectarismo. A seguir a problematização destes conceitos.

4.b.1. Experimentalismo teológico

As testemunhas de Jeová até hoje apresentam-se como as eternas buscadoras da verdade, o que lhes garante grande capacidade adaptativa quanto precisam mudar seus esquemas proféticos e as datas-chave da profecia, quando algumas de suas predições não dão certo. O próprio Russell teve que se explicar e se desexplicar muitas vezes depois de 1870, porque os mortos em Cristo não ressuscitaram e os estudantes internacionais da Bíblia não foram transformados em corpos espirituais nem arrebatados, como escreve Paulo quando descreve os eventos que acompanhariam a vinda, ou, como preferem as TJ, a presença de Jesus, à terra (I Co. 15: 52). E nisto C. T. Russell e acólitos não estavam mais certos nem sobre a natureza nem sobre o tempo do assim chamado raptamento ou arrebatamento dos santos, embora o texto seja muito claro quanto a uma coisa e outra³⁴⁶. E assim tem início outro tique hermenêutico jeovista, uma estratégia gnóstica, de colocar tudo o que leem na Escritura entre aspas: “todo olho o verá” (Ap. 1: 7), “os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro” (I Ts 4: 16), “depois, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens” (Ts. 4: 17), “e o Verbo era Deus” (Jo. 1: 1), etc., porque o sentido literal das palavras já não lhes é conveniente. Com isto transformam a Bíblia num livro altamente codificado como fizeram os gnósticos no segundo e terceiro século da era cristã, cujo sentido não é evidente, exceto para os escolhidos, aqueles a quem Deus escolheu para revelar suas verdades. É interessante que poucos se deem conta de como se constitui seu ciclo hermenêutico em um círculo vicioso autofágico. Apresentam-se como o instrumento de Deus para revelar suas verdades sobre o tempo do fim, por isso quem quer que esteja fora deste âmbito não conseguirá saber coisa alguma sobre os livros selados (Daniel e Apocalipse). Ocorre que o que os legitima como canal especial da revelação são as

³⁴⁶ James Penton. *Op. cit.*, p. 25.

predições e ocorre também que elas não se confirmam. Como podem manter suas credenciais revelacionais? A resposta é o experimentalismo e a doutrina da nova luz.

Essa natureza experimental e antidogmática, foi-lhes muito conveniente, especialmente no período formativo, quando rejeitavam veementemente a pecha de ‘igreja’ e eram apenas ardorosos estudantes da Bíblia. A plasticidade dos primeiros tempos, entretanto, começou a se calcificar com a ascensão de J. F. Rutherford à presidência da Sociedade. Sob sua direção o clube de estudantes da Bíblia transformou-se definitivamente numa organização religiosa (apesar de a palavra igreja e congregação serem tabus entre eles): as Testemunhas de Jeová. Para evitar o espírito contencioso e faccioso dentro da Sociedade, Rutherford centralizou a administração e a produção teológica do movimento, controlando tudo com mão de ferro. A partir deste tempo nenhuma revista ou livro era publicado entre as TJ sem a sua assinatura³⁴⁷. E até mesmo a abordagem dos possíveis catecúmenos era mediada pelo espírito de Rutherford. As testemunhas usavam em seu trabalho de campo um cartão com uma curta mensagem que era lida para o interessado e uma gravação do próprio Rutherford como finalização da apresentação³⁴⁸.

Apesar da teocracia ter sido introduzida na sociedade, o que os privou de um importante álibi quando previsões inconvenientemente não se cumpriam, certas estratégias permitiram manter um pouco da maleabilidade dos primeiros tempos. As TJ nunca publicaram oficialmente um corpo doutrinário, como fizeram os adventistas do sétimo dia e os mórmons, por exemplo. Eles também nunca adotaram um ministério assalariado (apesar de terem constituído toda uma estrutura hierárquica, tal como ocorre nas igrejas que tanto criticam: anciãos e superintendentes voluntários são chamados “servos de circuito” e “servos de distrito”, missionários veteranos de “pioneiros especiais” e “pioneiros”, e evangelizadores de porta-em-porta de “publicadores”)³⁴⁹. Por isto não necessitam de seminários de formação teológica e tampouco de professores de teologia, o que constituiria uma porta aberta para a dissensão religiosa, devido à influência e a credibilidade de que gozam estas pessoas. Em 1943 foi fundado um instituto bíblico, *Watch Tower Bible School of Gileade*, o que fundamentalmente não mudou a estratégia de controle da teologia jeovista por alguns motivos: (a) dentro do Jeovismo, era o único desta natureza em funcionamento no mundo e ficava bem debaixo das vistas do corpo governante em Nova Iorque; (b) o ingresso era condicionado a religionários que tivessem dedicado pelo menos dois anos

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁴⁸ Edmund Gruss. *The Four President of Watch Tower Society. The Men and the Organization They Created* (Xulon Press, 2003), p. 26.

³⁴⁹ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 6.

full-time de trabalho missionário de porta-em-porta; (c) a série de estudos era para um período de apenas dois anos³⁵⁰.

Até hoje toda a teologia do movimento vem do *headquarter* de Betel e do Brooklin, em Nova Iorque. Sua última versão dos acontecimentos finais está contida no livro *O que a Bíblia realmente ensina*, no mesmo estilo panfletário da primeira publicação de Charles T. Russell, *Estudos da Escritura*. Assim, o fato de sua teologia não possuir um tratamento sistemático, nem um corpo doutrinário oficial, facilita muito quando precisam fazer correções e adaptações. A receita é simples. Se o Armagedon não ocorreu em 1975, como esperado, basta suspender a produção e a comercialização da literatura específica, desassociar os contenciosos e facciosos que colocam em questão a autoridade do corpo governante, amenizar as afirmações anteriores³⁵¹ e produzir novo material escatológico para arrebanhar novos membros; defendendo, por exemplo, que 1986 foi um ano-chave para os eventos escatológicos, dada a proclamação da paz mundial com o fim da guerra fria e o início do desmantelamento do império soviético. Aí basta sair em busca de um texto bíblico que se adapte aos novos fatos:

Mais um evento vem como inegável sinal de que a destruição do mundo é iminente. Sobre isto o apóstolo Paulo escreveu: “o dia de Jeová está vindo exatamente como ladrão na noite. Quando estiverem dizendo: Paz e segurança! Então lhes sobrevirá repentina destruição... E não terão nenhuma escapatória – 1 Tessalonicenses 5: 2, 3; Lucas 21: 34, 35. Os líderes do mundo sabem que uma guerra nuclear significa virtual destruição, também problemas críticos com a poluição, explosão populacional, e problemas domésticos requerem atenção e dinheiro. Eles precisam relaxar as tensas relações internacionais. Uma evidência disto é a proclamação pelas Nações Unidas do ano de 1986 como ano internacional da paz e da segurança. Isto, sem dúvida, é um passo na direção da passagem paulina acima³⁵².

Outrossim, não ter uma doutrina oficial permite-lhes também enfraquecer as dissidências. Basta observar como não têm uma ocorrência cismática importante faz muito tempo (embora tenham aumentado as defecções individuais)³⁵³. A última aconteceu junto com a turbulenta

³⁵⁰ Edmund C. Gruss. *Apostles of Denial. An Examination and Exposé of the History, Doctrine and Claims of the Jehovah's Witnesses* (U.S.A.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1986), p. 68.

³⁵¹ “Coerentemente, as Testemunhas de Jeová têm mantido estrita neutralidade política e não interferem nos governos humanos. Jamais fomentaram revoluções ou participaram de atos de desobediência civil. Ao contrário, reconhecem que alguma forma de governo é necessária para manter a lei e a ordem na sociedade humana. Romanos 13: 1-7; Tito 3: 1”.

“As Testemunhas de Jeová veem a organização das Nações Unidas como o faz com outros corpos governamentais do mundo. Elas reconhecem que as Nações Unidas continuam a existir porque Deus o permite. Em harmonia com a Bíblia, as Testemunhas de Jeová manifestam o devido respeito a todos os governos e obedece a eles à medida que tal obediência não requeira que pequem contra Deus. Atos 5:29”. Watchtower 1995, Oct. 1, pp.3, 7.

³⁵² WTBS. *True Peace and Security - How Can You Find It?* (New York, 1986), p.85.

³⁵³ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 8.

ascensão de Rutherford ao poder e a desastrosa profecia de 1925, quando falhou a esperada instalação do reinado de Cristo e a ressurreição dos patriarcas³⁵⁴.

4.b.2. A doutrina da nova luz

É difícil sustentar uma discussão racional com alguém que, todas as vezes que é confrontado por algo que tenha afirmado, usa a escusa de que teria mudado de ideia, de que fizera uma reinterpretação de tal e qual fato³⁵⁵, ou então quando diz: ‘não penso mais desta maneira; ‘Jeová me deu uma nova compreensão’. Aí o contendor deve esperar novo erro de previsão e o processo todo se reinicia. É o que denominamos doutrina da nova luz. Este é um cheque em branco que o membro emite em confiança no nome da Torre de Vigia: já que o corpo governante é o canal de comunicação de Deus com a humanidade ele não pode falhar, logo se algo ensinado em anos anteriores foi considerado errôneo, Deus dá uma chance de a verdade ser resgatada pela renúncia do erro. Algo que as igrejas do mainstream não fazem, mas a Torre de Vigia faz. Assim, por um estranho e tortuoso raciocínio, seus erros acabam sendo considerados sinal da orientação divina.

Foi o que aconteceu quando Rutherford renegou o ensino de Russell sobre a grande pirâmide de Gizé, chamando este ensino de ensino satânico³⁵⁶, quando o esquema profético de seu antecessor (o tempo dos gentios) já não tinha mais nenhum poder de persuasão. Russell havia cooptado a grande pirâmide como argumento fundamental para seus esquemas escatológicos (e quiçá também por motivos propagandísticos, pois, como vimos no capítulo II, o Egito era um tema de grande interesse público), utilizando as medidas da pirâmide para reforçar a hermenêutica capenga³⁵⁷ que o levou a data de 1914. Não há outros motivos para tão repentina e violenta ruptura com um ensino que vinha sendo repetido pela Sociedade já havia pelo menos duas décadas.

Outro exemplo de mudança doutrinária produzido pela doutrina da nova luz foram os diversos reviravoltas relativas ao papel dos poderes civis constituídos. Quando Russell era vivo a exegese corrente de Romanos 13 entendia os “poderes superiores” (v. 1) como referidos aos

³⁵⁴ Harold Gutteridge. *The esoteric Codex. Nontrinitarianism* (Lulu Enterprises Incorporation, 2012), p. 29.

³⁵⁵ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 159.

³⁵⁶ "É mais razoável concluir que a grande pirâmide de Gizé, assim como outras pirâmides circunzinhas, como também a esfinge, tenham sido construídas pelos governantes egípcios sob a direção de Satanás, o diabo...Satanás colocou este conhecimento na pedra morta, que pode ser chamada a Bíblia de Satanás, e não a pedra testemunha de Deus [...]" (WT, Nov. 15, 1928).

³⁵⁷ Charles T. Russell. *The Divine Plan of the Ages. As Shown in the Great Pyramid* (New York: Watchtower Bible and Tract Society, 1886), p. 61-66.

poderes civis normalmente constituídos. Já no período rutherfordiano, quando o conflito da Sociedade com o mundo político aumentou, tanto na América como na Europa, estes “poderes superiores” passaram a ser entendidos como referentes a Cristo e Jeová. Depois da morte de Rutherford o antigo entendimento volta a ser sustentado³⁵⁸.

O problema deste conceito de nova luz é que ele entra em contradição com a definição criada por seu fundador. Para C. T. Russell nova luz tem em essência o mesmo sentido defendido pela hermenêutica tradicional evangélica, ou seja, o sentido de não contraditoriedade: “uma nova luz não pode contradizer a antiga. A nova luz nunca extingue a antiga luz, mas a acresce [...] crescendo uma luz à outra elas crescem em harmonia”³⁵⁹. Mas, a partir da ascensão de Rutherford ao comando das TJ este primeiro conceito de “nova luz” foi profundamente modificado passando a significar o exato contrário do que pretendeu seu pioneiro, ou seja, a eliminação da doutrina ou verdade anterior. Um pouco talvez pelo desejo de Rutherford de sair da sombra de Russell, um pouco porque a conciliação de verdades foi ficando cada vez mais difícil à medida que novas datas para o Armagedon foram caindo em descrédito. Com isto a Sociedade transitou para um conceito de nova luz mais adequada e que agora é a vigente:

O caminho do justo é como a luz da aurora que vai brilhando mais e mais até ser dia perfeito, declara Provérbios 4: 18. Sim, a liderança de Jesus é progressiva e não estática. Outra forma de colaborar com os irmãos de Cristo é ter uma atitude positiva em relação a qualquer refinamento em nosso entendimento das verdades escriturísticas tais como publicadas pelo ‘servo fiel e discreto’³⁶⁰.

4.b.2. Sectarismo

Apesar de passados tantos anos desde sua fundação e apesar de hoje a Torre de Vigia ser uma instituição rica e bem consolidada, o sectarismo não só permaneceu importante em sua cosmovisão, como se tornou ainda mais agressivo, a julgar pelo teor de seu material evangelístico e doutrinário, especialmente nos anos pós-decepção. Além de toda a escatologia maniqueísta que assola os textos jeovistas, ainda há uma acerba oposição aos “cristãos nominais”, por sua adoção do bispado monárquico romano, fortalecido por Constantino e gerador do Estado-Igreja que governa o mundo atual. Por isto, oficialmente, a Torre de Vigia não é uma organização religiosa; autoproclama-se uma sociedade publicadora e assim são

³⁵⁸ David A. Reed. *Answering Jehovah's Witnesses. Subject by Subject* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996), p. 168.

³⁵⁹ Zion's Watch Tower (Feb. 1881), p. 188.

³⁶⁰ Watchtower (May 2011), p. 27.

chamados os afiliados que vendem sua literatura: publicadores. A propósito, a organização faz um verdadeiro cavalo de batalha em torno da terminologia utilizada pelo *mainstream* religioso. Eles chamam-se Testemunhas de Jeová e não Igreja de...; o Deus que adoram não é o mesmo dos demais cristãos, porque não é trinitário e seu nome verdadeiro é Jeová, Deus é invenção da greco-romanidade pagã; Jesus não morreu na cruz, mas numa estaca; seu livro de referência não é a Bíblia, mas as Escrituras Hebraicas e Gregas Cristãs, etc. Seu lugar de reunião e culto não é um tabernáculo ou templo, mas um salão do reino (*Kingdom hall*); seus pastores, anciãos ou presbíteros, não o são porque são chamados de “servos de circuito”, “servos de distrito”, “supervisores”, etc. E, contudo, sabemos que substituir certas palavras por outras não transforma a essência das coisas.

Por se imaginarem os escavadores de antigas verdades e antigos usos dos tempos bíblicos, soterradas sob séculos de falsos ensinamentos da Cristandade, e elegem certos étimos para substituir os de uso denominacional corrente, não raras vezes confundindo palavras com conceitos e vice-versa. É o caso da palavra trindade, que, por não se encontrar na Bíblia, consideram sua ausência como prova de que o conceito trinitário também não é bíblico. E fecham a questão produzindo sua própria versão da Bíblia que apaga qualquer insinuação de que Jesus seja co-eterno com Jeová, havendo um tempo em que ele não era.

Em suma, a pregação jeovista permanece estacionada num estágio sectário que é incompatível com sua existência mais que centenária e pelo número de seus acólitos, já contados em milhões. De sorte que, as TJ são, por assim dizer, a desconfirmação de um conhecido esquema histórico-evolutivo criado por Max Weber e aperfeiçoado por E. Troeltsch, o qual defende que sempre que um movimento religioso é inicialmente sectário ele gradativamente transforma-se numa igreja ou denominação. Troeltsch vê como ponto fundamental da distinção entre seita e igreja a capacidade das seitas de rejeitarem a lei natural à luz da lei espiritual, de criarem uma cisão entre a ordem espiritual e a ordem natural do mundo, não admitindo qualquer conciliação entre ambas³⁶¹ e fazendo da submissão da lei natural à lei espiritual uma obrigação religiosa inegociável. Contudo, com o passar do tempo essa cisão vai se atenuando e as seitas vão se tornando mais conformes com a realidade social que as rodeia, como se pode verificar na própria história do Cristianismo:

Esta distinção [entre seita e igreja] pode ser rastreada no Cristianismo Primitivo e na Igreja Primitiva. Vemo-lo em embrião no contraste entre o comunismo em amor da igreja local de Jerusalém e o conservador ajustamento à ordem social existente

³⁶¹ Ernst Troeltsch. *The Social Teaching of the Christian Churches*, p. 463.

proclamada por Paulo. A Igreja só atingiria seu completo desenvolvimento nos dias de Constantino, quando ela se tornou uma Igreja-Estado³⁶².

Na verdade, em sua comparação, Troeltsch esqueceu de considerar que, do ponto de vista legal, a tolerância do império romano em relação aos costumes judaicos era maior em Jerusalém do que no resto da oikomené; do ponto de vista sociorreligioso, o Judaísmo formativo era muito mais complacente com as inovações religiosas do que a religiosidade greco-romana da Ásia Menor. Portanto, a questão não é meramente temporal. Há outros fatores. Deve-se levar em conta a ambiência da seita e sua teologia.

Este é ponto é fundamental na abordagem de outros estudiosos. J. Milton Yinger³⁶³ e Bryan R. Wilson³⁶⁴, por exemplo, que preferem pensar em possíveis estados intermediários entre seita e igreja ou denominação. O fato de uma seita se haver institucionalizado; de haver um alto grau de rotinização da militância; e de ocorrerem mudanças do *milieu* social ao redor, aumentando o grau de aceitação da seita pela sociedade. Não significa que necessariamente uma seita se tornou uma denominação ou uma igreja. Nesta consideração deve-se levar em conta três coisas: (a) o grau de inclusividade ou exclusividade da seita em relação aos não-aderentes, (b) o grau de aceitação ou rejeição dos valores da sociedade, e (c) o grau de institucionalização³⁶⁵. Como Milton Yinger destaca, a seita também pode evoluir para “seita estabelecida”. Existem pelo menos dois tipos sectários que evoluem para seitas estabelecidas: (a) seitas rurais que permanecem no estado de seitas graças ao isolamento geográfico e social em que vivem, como é o caso dos amish, irmãos morávios, etc.; (b) seitas urbanas que, em virtude de seu modo de vida e de uma ideologia hostil à sociedade, mantêm, seus adeptos apenas superficialmente relacionados com a sociedade circundante; os laços sociais só são efetivamente vinculantes entre o adepto e a comunidade dos crentes. Este é o caso das TJ. Max Weber já havia predito este desenvolvimento sectário, conforme visto no primeiro capítulo.

As TJ permaneceram sectárias por vários motivos, não só pela sempre atualizada iminência do Armagedon, mas também pela radicalidade de sua proclamação, que implica em completa rejeição da sociedade, nos aspectos mais abrangentes possíveis: religiosos, culturais e políticos. O que se pode perceber nos processos pós-desapontamento é uma dupla frente de

³⁶² *Idem, Ibid.*

³⁶³ J. Milton Yinger. *Religion and the Struggle for Power* (Durham, NC: Duke University Press, 1946); J. Milton Yinger. *The Scientific Study of Religion* (New York: Macmillan, 1970).

³⁶⁴ Brian Wilson. *Sects* (New York: McGrawHill, 1970).

³⁶⁵ J. Milton Yinger. *The Scientific Study of Religion*, p. 257.

ataque movida da organização. (a) uma frente interna, que procura o inimigo em seu interior, promovendo uma verdadeira caça às bruxas entre os líderes que começam a externar sua decepção com os erros da “classe da virgem casta”, começando com advertências e terminando com a desfiliação dos recalcitrantes. A este processo Pelton chama de “peneiramento”. Os que não acreditam na “nova luz” são descartados³⁶⁶. A outra frente de ataque do corpo governante é eleger um novo inimigo na sociedade. A cada falha do esquema escatológico jeovista um novo inimigo é escolhido para encobrir o fato de que suas predições não se cumpriram. Esta estratégia funciona fazendo com que o afiliado se mantenha dentro da redoma sectária, alienando-o do fato adamantino de que a predição falhara. É como uma compensação ideológica: ‘a profecia falhou, mas a pregação sobre a malignidade do mundo está correta. Veja esta nova dimensão social, também está poluída pela corrupção do atual sistema de coisas’. A pregação jeovista, desta forma, pode ser comparada a uma sucessão de ondas que vão se conflagrando umas sobre as outras à medida que o tempo passa e as profecias não se cumprem.

Foi assim quando o Armagedon não ocorreu em 1914. Além de mudar o acontecimento relativo à data, que já não era o Armagedon, mas o início do último milênio e da presença de Cristo³⁶⁷, marcado pelo fim do tempo dos Gentios³⁶⁸. Sem abandonar a crítica ao mundo religioso, a Torre de Vigia aumentou o tom contra o mundo político. Talvez este foi o período mais sectário de toda história do Jeovismo. Sob o comando de Rutheford, a literatura da Torre de Vigia atacou praticamente em todas as frentes, recrudescendo o confronto com o mundo religioso e aumentando as acusações contra a política e os políticos, o que resultou no

³⁶⁶ James Penton. *Apocalypse Delayed*, p. 4.

³⁶⁷ WTBT. *Studies in Scriptures. The Finished Mystery. A Helping Hand for Bible Students* (New York: 1918), p. 299.

³⁶⁸ Esta é a espinha dorsal do esquema escatológico jeovista, o capítulo 4 de Daniel, onde ocorre o relato da loucura de Nabucodonosor, rei de Babilônia, sendo esta loucura o marco inicial do assim chamado “tempo dos Gentios” (607 a. C.), à medida que os sete tempos são sete anos e os sete anos são sete mil anos, pois em algum lugar da Bíblia é dito que para Deus um dia equivale a um ano (Sl. 90: 4; 2 Pd. 3: 8), chega-se ao ano de 1914, com o qual tem início o sétimo milênio, tempo em que Jeová instala seu reino por meio de seu Filho. O problema é a total gratuidade desta cadeia de ilações: não há nada no texto de Daniel a indicar que o relato sobre o rei de Babilônia deva ter um sentido alegórico, representando um largo período da história; também não há qualquer indicação textual para se alegorizar também o período temporal. Embora o capítulo dois de Daniel tenha esta natureza, isto não é licença para interpretar Daniel 4 da mesma maneira. Se o capítulo 2 deve ser lido como esquema escatológico isto não é uma decisão do leitor. Isto está expressamente dito pelo próprio texto, visto que é o próprio Daniel que assim interpreta a visão de Nabucodonosor, o que não ocorre com Daniel 4, onde absolutamente nada no texto indique sequer a possibilidade de alegorização. Donde ser inevitável o reconhecimento de que a hermenêutica da Torre de Vigia é discricionária e atende apenas à conveniência apologética. Além disto, tanto o início como o fim do período profético do tempo dos Gentios é contencioso. Quando começou o tempo dos Gentios com a deportação das 10 tribos do Norte sob Senaqueribe? Com a deportação das duas tribos do Sul sob Nabucodonosor? E o fim do período foi com a declaração de Balfour, em 1917? Com a criação do Estado de Israel em 1948? Ou com a consolidação da independência israelense em 1973? Todas estas datas foram usadas pelos esquemas escatológicos da Torre de Vigia e não se sabe se haverá ainda alguma nova data.

aprisionamento do corpo governante perto do final da Primeira Grande Guerra³⁶⁹. Num livro que faz jus ao tempo que lhe deu nascimento: *Inimigos (Enemies)*, o ‘juiz’ aponta suas armas em todas as direções, distribuindo invectivas sobre praticamente tudo o que se movia a sua frente, enquanto faz sua ‘exegese’ sobre o capítulo 11 do livro de Gênesis:

A religião é a causa de as pessoas serem muito supersticiosas e cederem à influência de seus líderes religiosos, e isto claramente abre caminho para políticos ganharem controle sobre o povo e governarem as pessoas, e pelo uso do comércio ou tráfico pelos quais as pessoas são roubadas de seus direitos e ganhos. Babel e Babilônia significam o mesmo. Babilônia é o nome da organização diabólica, que combina três elementos: religião, política e comércio, para controlar os povos da terra³⁷⁰.

Nesse mesmo período tem início o vilipêndio institucional às obrigações civis, recomendando aos adeptos se absterem de jurar lealdade à bandeira nacional e ao serviço militar obrigatório. Em relação ao juramento à constituição e à bandeira nacional, especificamente, o problema começou por volta de 1920 e se tornou mais grave na década de 1930, quando o ‘juiz’ Rutherford denunciou a Alemanha Nazista por perseguir as Testemunhas de Jeová por se negarem a fazer a famosa saudação nazista: ‘Heil Hitler’. Rutherford relacionou a saudação nazista e a saudação americana à bandeira e à constituição, condenando ambas como “infidelidade a Deus”³⁷¹. A atitude de Rutherford inspirou milhares de testemunhas ao redor dos Estados Unidos a se negarem a saudar a bandeira americana, gerando uma onda de violência e intolerância nas escolas contra as crianças cujos pais eram adeptos. Houve casos de espancamentos. A questão toda foi à Suprema Corte, onde em respeito à primeira emenda, as crianças foram liberadas da obrigação.

No início da década de 40, mais precisamente em 1943, foi feita a recontagem da cronologia bíblica. Neste ano a Sociedade Torre de Vigia publicou *A verdade vos libertará*. Nesta obra chegaram à conclusão de que estavam no ano 5. 971 da criação de Adão e, portanto, faltando apenas 9 anos para o início do sétimo milênio³⁷², o milênio-jubileu da libertação da terra das mãos de Satanás e o início do reinado de Cristo. Por volta deste tempo, em 1945, começam os ataques da Sociedade ao sistema médico e hospitalar, sendo criada a famosa

³⁶⁹ Edmond C. Gruss. *Apostles of Denial*, p. 55.

³⁷⁰ J. F. Rutherford. *Enemies* (New York: Watch Tower Bible and Tracts Society, 1937), p. 69.

³⁷¹ Thomas S. Bremer. *Formed From this Soil. An Introduction to Diverse Religion in America* (Chichester, UK: Willey/Blackwell, 2015), p. 356.

³⁷² WTBT. *The Truth Shall Make You Free* (New York, 1943), p. 152.

proibição institucional que ameaça com a excomunhão qualquer afiliado que recebesse transfusão sanguínea.

Tudo começou com a publicação de um artigo escrito por C. J. Woodworth na década de 30. Woodworth era o então editor da revista *The Golden Age and Consolation* (agora denominada *Awake – Despertai*) e neste artigo começou a história da confusão jeovista entre transfusão de sangue humano e digestão de sangue animal. Frederick Franz endossou a doutrina e em Julho de 1945 veio à luz em um artigo da revista Torre de Vigia: “A santidade do sangue”³⁷³, que ensina que a transfusão sanguínea viola a lei de Deus, portanto, a desobediência ao preceito significa perdição eterna³⁷⁴. Embora nunca tenham conseguido demonstrar de onde tiraram este preceito que praticamente ressuscita a teologia dos pecados mortais e veniais do Catolicismo Romano, o certo é que receber ou permitir a percepção de sangue por incapaz sob sua responsabilidade (filho ou enteado) vale ao infrator a expulsão ou, como preferem, dissociação da Sociedade Torre de Vigia³⁷⁵.

Em 1966, por meio da publicação *A vida eterna em liberdade dos filhos de Deus*, a Sociedade marca a data do Armagedon para o ano de 1975. Por meio de um encarte detalhado tendo por base a cronologia de Usher, a data da criação do homem ficou definida em 4.026 a. C., de modo que os seis mil anos de existência do mundo terminavam exatamente no ano de 1975³⁷⁶. Na década de 1970, precisamente em 1973, a Sociedade lança sua mais nova novidade escatológica (perdoem o pleonasma, mas no que tange às TJ esta é a melhor forma de expressão) para corroborar com cronologia baseada em Usher. Argumentando contra a publicação de 1943, que se baseava em Atos 13; 20, no que diz respeito aos 450 anos do período dos juízes, nesta nova obra a Torre de Vigia faz uma correção na contagem anterior optando por I Reis 6: 1, que, sobre o mesmo período dos Juízes em Israel, ao invés de 450 anos, traz em seu registro 480³⁷⁷. Com a justificativa de que a informação contida em I Reis tem mais credibilidade porque aparece em um manuscrito mais antigo, foi adotada a nova cronologia e o início do milênio

³⁷³ Edmond C. Gruss. *Apostles of Denial*, p. 183.

³⁷⁴ *Idem, ibid.*

³⁷⁵ É interessante como Gruss se aproxima de nossas conclusões: “quando a justiça obriga a realização da transfusão, o sentimento de estar sendo perseguido pelo “sistema de coisas satânico é efetivamente sentido pelos filiados” – Edmond C. Gruss. *The Four Presidents of the Watch Tower Society*, p. 27. Ele conclui seu pensamento rejeitando a ideia de isto ser deliberado. Seria muita crueldade. Obviamente isto não é deliberado. A instituição não pensa em por em risco a vida das pessoas para criar uma cortina de fumaça que a proteja de questionamentos. A lógica institucional é a autopreservação, ou seja, preservar sua relevância religiosa, criando distinções ideológicas quando os fatos falharam. Não é intenção do corpo governante que nenhum TJ morra por falta de transfusão, mas eles estão cientes de que isto fatalmente vai ocorrer, por isso são indesculpáveis.

³⁷⁶ WTBT. *Life Everlasting in Freedom of the Sons of God* (New York, 1966), pp. 31-35.

³⁷⁷ WTBT. *God’s Kingdom of a Thousand Year Has Approached* (New York, 1973), p. 209.

ficou protelado para década de 70, em mais uma correção de data que não surpreendeu ninguém, exceto aqueles que entraram na Sociedade após o desapontamento da década de 40.

Após 1975, em seguida a um dos mais fortes desapontamentos vivenciados pela Sociedade, a Torre de Vigia volta suas diatribes ao mundo cultural, recomendando a seus afiliados que evitassem o excesso de educação, começando uma verdadeira cruzada contra aqueles que em suas fileiras ingressavam em cursos superiores, criticando-os abertamente por estarem se associando ao mundo³⁷⁸, e nisto o corpo governante da Sociedade adota um comportamento institucional nitidamente incoerente, já que estes profissionais com formação superior quando se convertiam eram sempre bem-vindos, porque então vedavam as gerações mais antigas do Jeovismo os benefícios da educação? A resposta é simples. Os novos convertidos não conheciam o esquema escatológico que terminava em 1975, quando supostamente se completavam seis mil anos da criação de Adão e começava o sétimo milênio, marcado pelo reinado escatológico de Cristo e dos 144 mil. A escatologia jeovista baseada parcialmente na cronologia de Usher perdeu a plausibilidade com o não cumprimento de seu esquema profético, logo era preciso eliminar as cronologias concorrentes secularizadas, originárias da geologia e biologia, para que pudesse restar algo a ser aproveitado numa próxima aventura cronológica.

Além dos ataques à cultura e ao sistema educacional, a Sociedade voltou-se também contra o mundo político. De acordo com sua noção abrangente da união da Igreja com o Estado, a ONU é vista como a sucedânea do império romano. O presidente Knorr já tinha afirmado em 1942 que este organismo internacional era a besta escarlata sobre a qual se assenta a meretriz do Apocalipse (17: 3), confirmando assim o conúbio entre estes poderes³⁷⁹. Após um novo período de crise, a ONU volta a ficar à berlinda:

O sétimo poder mundial é o principal promotor e sustentador das Nações Unidas, a atual forma da besta selvagem. Certamente, então, este arranjo internacional para paz e segurança deve ser levado à destruição quando o poder do mundo anglo-americano enfrentar o Har-megidon. Destruição é o que o anjo de Deus prediz para a feroz besta escarlata³⁸⁰.

De volta a 1919 a Liga Escarlata das Nações foi seriamente chamada de a expressão política do Reino de Deus sobre a terra. A agora as Nações Unidas, a sucessora da Liga das Nações tem sido chamada os melhores meios para a paz, e ainda mais, a última esperança da paz. Assim hoje podemos ver em realidade que o apóstolo João viu e símbolo, que aquela feroz besta cor escarlata está cheia de nomes de blasfêmias. Estas expressões de admiração leva os falsos religiosos, a adorar não Jeová Deus e

³⁷⁸ M. James. *Op. cit.*, 136.

³⁷⁹ WTBTS. *Peace, Can it Last?* (New York, 1942), p. 18.

³⁸⁰ WTBTS. *Babylon the Great Has Fallen* (New York, 1981), p. 693.

Criador, mas a idolatrar a criação do homem, a adorar uma imagem política, uma organização internacional para a paz e segurança mundial. Rev. 17:3³⁸¹.

A concepção de Igreja-Estado das TJ tem como base a ideia de Cristandade, criada sob os auspícios de Constantino, quando, para eles, começa a prevalecer a corrupção doutrinária e espiritual na Igreja Católica Romana e daí passa a suas filhas, as denominações protestantes e evangélicas³⁸². Contudo, sua origem não se radica aí. Para as TJ praticamente toda a história humana está marcada pela má influência deste sistema político-econômico-religioso, presente em nossa história deste o momento em que a sociedade começa a se formar:

A política é o meio e a arte de organizar e governar o povo e controlar a organização dos homens. A religião, que tem sido organizada para colocar em operação induzir o povo da adoração de Deus para a adoração de criaturas, foi rapidamente adotada pelos políticos como forma de organização, controle e governo do povo. Ninrode, o religioso, assumiu a liderança na política, sendo feito rei e legislador. E este é o princípio do reino de Babel (Gênesis 10: 10). Ninrode e seus associados políticos construíram cidades, nas quais o povo era reunido, este foi o começo dos negócios e do comércio, do tráfico entre eles. Desde aqueles dias até hoje, religião, política e comércio tem sido operados pelo diabo e seus assistentes com o propósito de controlar e governar as nações da terra, mantendo-os longe do conhecimento e do serviço de Deus Todo-poderoso³⁸³.

Começando aí, a visão jeovista da história mundial é predominante negativa e ação divina sobre o mundo apenas episódica. Durante este tempo só houve um declarado domínio de Satanás e um domínio disfarçado, representado pelo Judaísmo nominal e pelo Cristianismo nominal. E foi assim, até que, às portas de sua destruição, o mundo vem a conhecer um povo que verdadeiramente está submetido a outra ordem, porque existe já sob o domínio desta outra ordem, iniciada pelo governo de Cristo em algum momento do século XX. As TJ são, portanto, a única exceção nesta história trágica de queda e decadência humana. Seu refundacionismo, por isso, é ainda mais radical, se levamos em conta seu ponto de recuperação, do que o da IJCSUD, que começa com a Igreja Primitiva ou Apostólica. O seu restauracionismo é o próprio céu ou o paraíso antes da queda. Todos os agentes divinos antes deles são meramente episódicos numa realidade de profunda degradação e afastamento do plano divino. O sectarismo decorrente desta teologia só pode ser o grau máximo da história do Cristianismo, talvez perdendo apenas dos

³⁸¹ WTBT. Watchtower, 1963, Nov 15, p.697.

³⁸² JW (official website). "Constantine" (Awake, Feb., 2014).

³⁸³ J. F. Rutherford. *Enemies*, pp. 67 e 68.

Essênios no período intertestamentário e ficando atrás também dos bogomilos, porque não levantaram contra si tanta intolerância como esses.

Qual foi a fonte de um antagonismo tão virulento contra a sociedade? Teriam sido as perseguições sofridas durante a segunda guerra mundial, quando muitas testemunhas foram aprisionadas e mortas pelo regime nazista por se negarem a prestar juramento ao *führer*? Ou foi ao tempo da primeira guerra quando vários membros do corpo governante foram presos em virtude da propaganda negativa ao conflito veiculada pela sociedade, conflagração que para eles nada mais era do que o ajuste de contas de Deus com a humanidade? Não. A rejeição do establishment religioso em sua associação com o governo começou com seu fundador, e vai permanecer enquanto durar a visão primordial sectária do Jeovismo, que os coloca em guerra com o mundo.

4.b. As TJ e o dom profético manifesto

Como já foi afirmado, as TJ nunca alegaram possuir uma manifestação específica do dom de profecia quanto a qualquer de seus líderes, e tampouco que alguém de suas fileiras fosse considerado portador de uma revelação especial, como fizeram os mórmons e os adventistas do sétimo dia. Contudo, é prudente agregar algumas ressalvas a esta afirmação. Primeiramente, seu fundador tinha uma palavra autoritativa, apesar de não ser chamado profeta; ou seja, não o era de *jure*, mas era-o de *facto*. Como foi dito linhas atrás, o anti-institucionalismo que dominava a teologia jeovista em seus primórdios os fazia evitar a terminologia utilizada pelas denominações, porém, gradativamente a figura de Charles T. Russell vai ganhando ascendência sobre os Estudantes da Bíblia. Em 1905 Russell sugeriu que as *ecclesia*, como chamava os pequenos grupos de estudantes da Bíblia, utilizassem em vez da Bíblia em suas reuniões, um guia de estudos bíblicos de sua autoria, conhecidos como *Estudos Bereanos*³⁸⁴. Por esta mesma época Maria, sua esposa e colaboradora, começou a ensinar, que Charles T. Russell era o “Servo Bom e Fiel” da parábola (Mt. 24: 3-45), o responsável por alimentar seus conservos com o alimento dos céus, o canal de comunicação entre Deus e os homens, tendo sido chamado o maior dos servos de Deus desde Paulo³⁸⁵.

Outra base escriturística usada para articular Russell à história do Cristianismo aparecerá alguns anos depois no livro, tido como obra póstuma de Russell, mas de autoria do ‘juiz’

³⁸⁴ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 32.

³⁸⁵ Leonard Chrétien; Marjorie Chrétien. *Witnesses of Jehovah*, p. 32.

Rubherford, o massivo *Finished Mystery*. Conforme o esquema historicista de N Barbour, as sete igrejas do Apocalipse (Ap. 3) são as sete fases pelas quais teria passado o Cristianismo em sua história³⁸⁶. Na adaptação de Rutherford desse esquema a ênfase sai das igrejas e passa aos supostos mensageiros mais importantes dessas igrejas. Assim, sem que o texto em nada o indique, Paulo, João, Ario, Waldo, Wycliffe, Lutero e Russell são relacionados desta forma a elas, C. T. Russell sendo considerado o sétimo mensageiro da Igreja cristã, ligado à igreja de Laodiceia³⁸⁷. Quanto à interpretação historicista, até aí, nada de extraordinário, o esquema já foi utilizado por outras teologias, porém associar as igrejas a estes teólogos sem nada mais que o fundamento exceto sua data de nascimento não é uma hermenêutica honesta, o que, infelizmente, parece ser uma prática habitual da teologia da Torre de Vigia.

Depois do desaparecimento do pastor Russell em 1916, sua missão profética foi substituída pela de um corpo coletivo, chamado “corpo governante”, que é o estado maior da organização. Este grupo de indivíduos é detentor do monopólio da inspiração divina sobre a face da terra. Várias declarações oficiais se expressam neste sentido:

No passado, Jeová governou e revelou verdades através de indivíduos, tais como profetas, reis e apóstolos. Jesus disse que durante a sua presença real ele identificaria um corpo fiel de seguidores, ‘fiel e discreto servo’. Em 1919 este servo foi identificado como o remanescente de cristãos ungidos. Desde então como representados pelo Corpo Governante das Testemunhas de Jeová, ele tem sido o centro da teocracia sobre a terra³⁸⁸.

Frequentemente o *headquarter* das TJ atribui a si o qualificativo anteriormente usado para Russell: o ‘Servo Bom e Fiel’. Porém, há um outro simbolismo ainda mais forte, que é associá-los ao remanescente, ou seja, o alto staff da organização jeovista representam os 144 mil selados de Apocalipse (7: 1-8). Ressalve-se que para a Sociedade os 144 mil do Apocalipse não é um mero número simbólico, mas um número real que identifica uma elite espiritual. Eles são o grupo de salvos que viverão e reinarão com Jesus no céu durante o milênio, enquanto os demais ficarão aqui na terra: “a grande multidão” (Ap. 7: 9). Portanto, trata-se de uma elite sagrada que governa teocraticamente, uma hierocracia. As qualidades espirituais deste grupo conferem-lhe esta prerrogativa. Eles seguem “o cordeiro onde quer que vá” (Ap. 14: 4-5), são virgens – são chamados também de “classe da virgem pura” (*chaste virgin class*)³⁸⁹, porque não se

³⁸⁶ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 32.

³⁸⁷ WTBS. *Studies in Scriptures. The Finished Mystery*, p. 53.

³⁸⁸ JW. “Annual Meeting Report”. Food at proper time.

³⁸⁹ WTBS. *God’s Kingdom of a Thousand Year Has Approached* (New York, 1973), p. 190.

contaminaram com mulheres (igrejas), “as práticas e doutrinas” espúrias de Babilônia (Igreja Católica Romana) e suas filhas (as igrejas protestantes) (Ap. 17: 5) e não têm “mácula”, não estando contaminados com o pecado deste mundo demoníaco (Jo. 15: 19)³⁹⁰. As TJ chamam a classe governante do corpo organizacional de “classe serva”, que é orientada diretamente por Deus para a distribuição do alimento espiritual: “o alimento ao tempo apropriado”, e para governar a casa do mestre, bem como todos os seus pertences, interpretados como “a grande multidão” (Ap. 7: 9) e “as outras ovelhas” (Jo. 10: 16). Esta classe serva é infalível no desempenho de sua missão, pois são guiados pelo próprio “Jeová” (Sl. 32: 8)³⁹¹.

Sem ser necessário nos delongarmos nesta longa exposição de razões de porque a classe serva é merecedora de toda confiança divina e humana, já é possível levantar algumas conclusões óbvias. Existe o dom profético nas fileiras das TJ? Deixemos que eles o expressem com suas próprias palavras:

Estas questões podem ser respondidas de modo afirmativo. Quem é o profeta? ... Este ‘profeta’ não foi um homem, mas um corpo de homens e mulheres. Foi um pequeno grupo de seguidores de Jesus Cristo, conhecido àquele tempo como Estudantes internacionais da Bíblia. Hoje são conhecidos como cristãos testemunhas de Jeová... Obviamente, é fácil dizer que este grupo atua como profeta de Deus. Outra coisa é prová-lo. A única maneira de isto ser feito é rever o registro³⁹².

Além disto, não se trata de um dom profético qualquer. É revelação de alta magnitude, pois tem prioridade até mesmo sobre a Escritura, para eles insuficiente para guiar o leitor à verdade; de tal sorte que sem um guia de estudos jeovista o indivíduo está a caminho da perdição ainda que seja assíduo e metódico leitor da Bíblia:

Além disto, não só achamos que o povo não pode ver o plano divino estudando a Bíblia por si mesmo, mas, achamos também que se alguém deixa os *Estudos das Escrituras* de lado, mesmo depois de tê-los usado, de se ter tornado familiar com eles, depois de os ter lido por dez anos – se ele então os deixa de lado e os ignora, e prossegue apenas com a Bíblia, apesar de haver compreendido a Bíblia por dez anos, nossa experiência mostra que em dois anos ele vagueará nas trevas. Por outro lado, se ele apenas lê os Estudos das Escrituras, com suas referências, sem ter lido uma página sequer da Bíblia, ao final de dois anos ele estará na luz, porque terá a luz da Escritura³⁹³.

³⁹⁰ JW. “They keep following the lamb”, *Watch Tower*, 2009.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² JW. “They Shall Know that a Prophet Was Among Them”, *Watchtower*, 1972, p. 197.

³⁹³ Leonard Chretien; Marjorie Chretien. *Witnesses of Jehovah*, p. 33.

O conceito de “servo bom e fiel”, aplicado primeiramente à Russell e depois ao staff da Sociedade Torre de Vigia (especialmente seus presidentes), é muito mais do que uma leitura esclarecida da Bíblia. É o único canal de comunicação entre Deus e os homens. Assim é que, se o afiliado é cortado de sua associação com a Torre de Vigia sua fonte de alimento espiritual seca-se e ele está perdido, ainda que nunca venha a deixar de ler sua Bíblia e de obedecer às ordenanças do Evangelho³⁹⁴. Portanto, a literatura da Torre de Vigia é interpretação inspirada que se opõe às interpretações tradicionais da Cristandade, sendo estas tão enganosas e insidiosas que só resta ao filho de Deus, nestes dias escuros, buscar abrigo sob a redoma da Sociedade Torre de Vigia, onde estará protegido e onde poderá ter a certeza de que tudo o que lhe é oferecido é o mais salutar alimento espiritual. Esta é a ideia básica que faz com que estejam disponíveis declarações como as acima e outras mais recentes de mesmo teor:

De tempos em tempos tem se levantado entre as fileiras do povo de Jeová aqueles que, como o Satanás primordial, têm adotado uma atitude independente e crítica. Eles não querem servir ombro a ombro com a irmandade mundial [...]. Eles procuram semear dúvidas e separar incautos da abundante mesa de comida espiritual oferecida nos salões do reino das Testemunhas de Jeová, onde verdadeiramente nada falta (Sl. 23: 1-6). Eles dizem que é suficiente ler apenas a Bíblia, seja solitariamente ou em pequenos grupos. Mas, estranhamente, através desta ‘leitura da Bíblia’, eles têm retornado a doutrinas apóstatas que intérpretes membros do clero da cristandade estavam ensinando a cem anos atrás, e alguns chegando mesmo a voltar a celebrar os festivais da cristandade, tal como as saturnais romanas de 25 de Dezembro³⁹⁵.

Quanta diferença em relação aos primeiros anos, no período da Sociedade dos Estudantes da Bíblia, quando a concordância doutrinária se dava pelo livre assentimento dos adeptos. Quando ninguém era obrigado a compulsar apenas o que era produzido pela Sociedade fundada por Russell, na ocasião ainda não o único canal de comunicação entre Deus e os homens, e se podia estudar a Bíblia apenas³⁹⁶.

4.d. As TJ e a Bíblia

As TJ têm desde sempre declarado sua adesão ao princípio protestante *Sola Scriptura* e reiterado sua confiança naquilo que chamam de a Palavra de Deus: “a Palavra do Deus Altíssimo é base confiável para a fé”³⁹⁷. O fundamento de tão completa fiabilidade é seu

³⁹⁴ Watchtower (Jan. 3, 1989), p. 12.

³⁹⁵ M. James Penton. *Op. cit.*, p. 164.

³⁹⁶ *Ibid*, p. 30.

³⁹⁷ WTBS. *What Has Religion Done for Mankind?* (New York, 1951), p. 121.

conceito de inspiração, denominado por L. Berkhof como “inspiração mecânica”³⁹⁸ e também chamada de “inspiração ditado” ou “verbal”³⁹⁹, segundo a qual, o profeta ou homem de Deus que recebe a revelação é apenas um amanuense encarregado de fazer os registros⁴⁰⁰. Também é usado o termo “canal”⁴⁰¹ para expressar a passividade dos agentes humanos na transmissão da verdade divina, tal como um canal em nada contribui com o que flui em seu interior (como já vimos esta palavra também é usada para definir a natureza protética da Torre de Vigia⁴⁰²). Inicialmente, usavam uma analogia cibernética para representar a relação de Deus com o seu mensageiro, apresentando o profeta como uma espécie de autômato, o que implicava em sérias dificuldades éticas quanto ao caráter divino: “Deus implantou mensagens e visões nos circuitos de suas mentes receptivas”⁴⁰³, ficando a dúvida se não era menos ruim a metáfora do profeta comparado a uma pena nas mãos do verdadeiro autor das Escrituras.

Mais recentemente, eles passaram a adotar a metáfora do executivo e sua secretária no processo de redação de uma carta para descrever a relação de Deus com o seu mensageiro. Cito: “a carta contém os pensamentos e instruções do executivo. Portanto, é sua a carta, não da secretária”⁴⁰⁴. Isto não quer dizer que as TJ não reconheçam o papel humano na redação das Escrituras. Mas os papéis divino e humano por vezes apenas justapõem-se. Deus revela suas verdades conforme o modelo de que os escritores bíblicos são secretários, contudo, há trechos da Bíblia que são de origem humana, a exemplo do último verso de Levítico onde se lê: “estes são os mandamentos que o Senhor deu a Moisés para os filhos de Israel”, o que se constitui uma clara glosa à Palavra de Deus revelada⁴⁰⁵ e pelo que concluem que a Bíblia não é toda fruto deste tipo de revelação⁴⁰⁶. Eles reconhecem que a inspiração divina também pode ocorrer mediante a pesquisa e seleção de material preexistente. Dão como exemplo Moisés, que deve ter compilado parte do Gênesis; Samuel, que fez o mesmo com a maior parte do livro de Juízes. Nestes casos, Deus teria atuado preservando sua verdade de erros e enganos, à medida que guiava o escritor sagrado em sua pesquisa⁴⁰⁷.

³⁹⁸ Louis Berkhof. *Introductory Volume to Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996), p. 151.

³⁹⁹ John R. Rice. *Verbal Inspiration of the Bible* (Murfreesboro, TN: Sword of God Publishers, 1943), p. 11.

⁴⁰⁰ WTBS. *All Scripture is inspired for God and Beneficial* (New York, 1990), p. 10.

⁴⁰¹ Idem, *ibid.*

⁴⁰² Watchtower (Oct. 1, 1967), p. 590.

⁴⁰³ WTBS. *Is the Bible Really the Word of God* (New York, 1969), p. 151.

⁴⁰⁴ WTBS. *What Does the Bible Really Teach?* (New York, 2016), p. 19-20.

⁴⁰⁵ WTBS. *Let God Be True* (New York, 1523), p. 44.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰⁷ WTBS. *All Scripture is inspired for God and Beneficial*, p. 10.

Coerente com seu conceito de inspiração, as TJ adotam a inerrância como a principal qualidade do texto bíblico e por conta disso tiveram muitos problemas hermenêuticos envolvendo passagens conflituosas utilizadas em sua cronologia, como aquele problema que ensejou a remarcação do Armagedon para a década de 70. A cronologia é fundamental porque é a base da contagem dos milênios no interesse de identificar o sétimo milênio do jubileu. O problema é que há uma divergência de 50 anos segundo os registros bíblicos (trezentos e cinquenta anos segundo uma passagem ou trezentos e oitenta anos em outra passagem – de governo sob juízes em Israel). Além disto, houve também muitas mudanças de posição quanto à escatologia, que fazem com que, admitida a expressão ‘escrito sob inspiração’ em relação à literatura jeovista seja-se aplicada com justiça a apóstrofe de falsa profecia, porque é exatamente isto que diz Deuteronômio 18: 22: “Quando o profeta falar em nome do Senhor, e essa palavra não se cumprir, nem suceder assim; esta é palavra que o Senhor não falou; com soberba a falou aquele profeta; não tenhas temor dele”.

Aplicando os modelos inspiracionais de A. Strong: revelação, inspiração e iluminação⁴⁰⁸ e apesar de não o afirmarem expressamente, pode-se dizer que a pretensão das TJ se limita à iluminação, que consiste no correto conhecimento ou interpretação do que está escrito. Obviamente, não há nesta convicção pretensamente humilde nenhuma humildade. Com isto pretendem manterem-se imunes às constantes reformulações por que passa sua escatologia. Contudo, o grau de infalibilidade na iluminação é exatamente o mesmo das outras modalidades de inspiração. E mais ainda. Se existe uma interpretação inspirada, logo essa se torna o padrão pelo qual o texto original deve ser lido. Não é precisamente isto que ocorre na relação do Antigo com o Novo Testamento? Não é a compreensão correta do Antigo acessível somente à luz do Novo, de sorte que o verdadeiro sentido do primeiro só ocorre pela leitura do segundo? Mais uma vez nos vemos envolvidos com a manipulação das palavras jeovista, pois o fato de não se declarar interpretação “inspirada” não faz dela menos inspirada, à medida que seja considerada autoritativa, como de fato o é. A doutrina da teocracia, incrustada no centro da escatologia da Torre de Vigia não admite outra conclusão:

Evidências agora conclusivas de que Jesus Cristo foi entronizado no céu em 1914 d. C., e que ele acompanhou Jeová ao seu templo em 1918 d. C., quando começou o julgamento para a casa de Deus (I Pd. 4: 17). Depois da purificação dos pertencentes a esta casa, dos que estiverem vivos sobre a terra, Jeová derramou seu espírito sobre eles e deu-lhes a responsabilidade de servir como único canal visível, através do qual unicamente instruções espirituais deveriam vir. Aqueles que reconhecem a

⁴⁰⁸ Augusto H. Strong. *Teologia Sistemática* (São Paulo: Hagnos, 2003).

organização teocrática visível de Jeová, portanto, devem reconhecer e aceitar as orientações do ‘fiel e discreto servo’ e se submeter a elas⁴⁰⁹.

A próxima conclusão a que nos leva esta cadeia de razões é o fato de que, sendo a interpretação produzida por iluminação e restando sobre a mesma base autoritativa, uma vez que originárias do mesmo Deus, tanto a Bíblia como a literatura por meio da qual ela é emendada e reparada, são canônicas, daí que haja uma ampliação do cânon, tal como houve quando o Novo Testamento foi agregado ao Antigo:

A expressão “a palavra”, portanto, inclui cada revelação de verdade até o livro ‘Vindicação’[de autoria de Rutherford] e qualquer outro revelado e publicado, pela graça do Senhor, à medida que o remanescente permaneça sobre a terra. Jeová deu a Jesus o testemunho para que testemunhasse sobre seus propósitos e agora ao remanescente é concedido o privilégio de ter uma parte neste testemunho e em publicar a mensagem da verdade, fazendo saber que Jeová é Deus e que seu reino está às portas. Ap. 12: 17⁴¹⁰.

E esta autoridade de canal exclusivo da verdade divina vai tão longe quanto sejam-lhe permitidos ajustes no próprio texto canônico, como se percebe pela versão produzida para substituir as demais versões existentes: a versão Novo Mundo, a qual em seu próprio prefácio da declara expressamente que seu objetivo não foi fazer uma tradução acurada e judiciosa do texto canônico, de acordo com as normas de tradução mais aceitas para um texto desta natureza: tradução mais próxima possível da literal. O que o comitê de tradução (cujos nomes ninguém conhece, e, portanto, não é possível verificar o grau de expertise de seus componentes em línguas bíblicas) declarou como sua definição de tradução da Bíblia já deixa claro qual foi seu objetivo: “traduzir a Santa Escritura significa verter para outra língua os pensamentos e declarações do celestial autor desta biblioteca sagrada de sessenta e seis livros, Jeová Deus”⁴¹¹. Ou seja, a este respeito impõe-se a pergunta retórica: quem conhece os pensamentos de Jeová senão a Sociedade Torre de Vigia? Logo, o principal empenho dos ‘tradutores’ foi a doutrina da sociedade, o qual foi com sobra atingido, ainda que às expensas da integridade do texto bíblico.

De acordo com a literatura da Sociedade a necessidade de uma Nova Versão vinha se impondo desde o tempo em que usavam a versão Diaglótica de B. Wilson, que se qual arrogava

⁴⁰⁹ Watchtower (Oct. 1, 1967), p. 590.

⁴¹⁰ Watchtower (Apr., 1, 1932), p. 101.

⁴¹¹ WTBS. *New World Translation of the Holy Scriptures* (New York, 1970), p. 5.

de ter sido feita diretamente sobre os melhores manuscritos gregos e não sobre a Vulgata como as outras versões. A Sociedade Torre de Vigia que posteriormente adquiriu os direitos autorais sobre a obra e a usou até que saiu sua própria versão. Muito incoerentemente, como é seu feitio, de um lado, (em um adendo editorial) reconhece as qualidades da tradução feita com base num manuscrito sob custódia do Vaticano; de outro, se escusa com o leitor por alguns pequenos deslizes, como por exemplo “o autor sustenta a opinião de que Jesus não teve uma existência pré-humana”, também duvida da personalidade do diabo, de modo que “com a palavra diabo ele quer significar princípio maligno” e “que Jesus continua a ser um ser humano na glória” de seu pai⁴¹². Ora vejamos, então esta versão só pode ter sido obra de um unitarista e, portanto, uma espécie de primo espiritual das TJ. Não admira terem-na usado por tanto tempo. Ou terá sido pelas qualidades do manuscrito 1209 da biblioteca do Vaticano e pela erudição de J. J. Griesbach, criador de seu aparato crítico?

Todos sabem que o NT é o espinho na carne do Jeovismo/Arianismo. Daí seu esforço de produzir uma versão que realmente seja eficaz em remover estes problemas menores: a divindade de Jesus e a personalidade do Espírito Santo. Entretanto, o que irá ensejar o assalto ao texto canônico é o fato só percebido muitos anos depois quando o dogma do nome de Deus já tinha sido forjado, isto é, de repente se deram conta de que o tetragrama sagrado – pronunciado como YeHoVaH, não aparecia em nenhuma parte do NT. E para complicar ainda mais a periclitante posição da Sociedade, em outras obras sobre as Escrituras eles já tinham dado total aval ao texto canônico, reconhecendo sua idoneidade e fidedignidade:

Não se apresenta nenhuma variação significativa, seja no Antigo ou no Novo testamento. Não há importante omissões ou adições nas passagens e não há variações que afetem fatos vitais ou doutrinas. As variações textuais afetam questões menores, como por exemplo a ordem das palavras ou quanto a uma palavra específica⁴¹³.

Qual é então a suma da avaliação quanto à integralidade e autenticidade textual [da Bíblia] depois de tantos séculos de transmissão? Além de existirem milhares de manuscritos para serem comparados, nas últimas décadas foram descobertos manuscritos da Bíblia mais antigos, cujo texto grego remonta ao ano 125 C. E., apenas uns poucos anos depois da morte do apóstolo João cerca de 100 C. E. As evidências destes manuscritos proveem com extrema segurança que agora temos um texto grego confiável⁴¹⁴.

⁴¹² Benjamin Wilson. *Emphatic Diaglott* (New York: Fowler & Wells Co. Publishers, 1902), p. 4.

⁴¹³ WTBS. *Reasoning from the Scriptures* (New York, 1985), p. 64.

⁴¹⁴ WTBS. *All Scripture is Inspired of God and Beneficial* (New York: 1984), p. 319.

Passados alguns anos e algumas edições da versão do Novo Mundo, na terceira versão mais precisamente, o que antes era “nenhuma omissão importante” passa a ser a omissão das omissões, dado que as cópias gregas do NT não traziam em parte alguma o tetragrama sagrado que dá nome à Deus e à Sociedade Torre de Vigia:

[...] o nome divino (e possivelmente abreviaturas dele), foi escrito originalmente nas citações e alusões do NT ao A[ntigo] T[estamento] e que com o decorrer do tempo foi sendo substituído principalmente por K [abreviatura para Ku'rios, Lord]. Esta remoção do Tetragama, em nosso ponto de vista, criou uma confusão nas mentes dos primeiros Cristãos Gentios acerca da relação entre o ‘Senhor Deus’ e o ‘Senhor Cristo’, a qual se reflete na tradição MS do próprio texto do NT⁴¹⁵.

Obras eruditas foram escritas para justificar não se sabe se a omissão da omissão ou se a omissão em si, por meio de uma investigação altamente especulativa sobre a eclipse do tetragrama divino do Novo Testamento⁴¹⁶. O que, contudo, ninguém consegue explicar é: como continuar crendo no processo de inspiração divina da Bíblia, segundo a qual o texto bíblico é protegido de corrupção e deturpação se o nome divino, responsável pela majestade exclusiva de Jeová pôde simplesmente ter sido extirpado das páginas do Novo Testamento sem deixar vestígios? Seria Deus incapaz de proteger o livro pelo qual importa que os homens conheçam sobre a salvação? Sem se preocupar com as implicações teológicas desta pergunta a Torre de Vigia segue em frente na excelsa obra de corrigir esta confusão que teria alterado a essência mesma do NT, introduzindo a fórceps o Tetragrama nas páginas do NT. O que podem significar estas confusões senão aquilo que contraria a doutrina ariana, ou seja, de que Jesus Cristo é uma divindade menor e de que o Espírito Santo é uma força impessoal.

Esta inclusão forçada do Tetragrama no NT, infelizmente, não ocorreu em doses homeopáticas, mas cavalares, foram 237 inserções do étimo⁴¹⁷. Embora seu autodeclarado objetivo fosse desfazer as confusões produzidas por más traduções, quem na verdade criou a confusão foram eles, pois teologicamente o nome mais relevante do NT não é Jeová (tanto que a sua suposta omissão não foi notada, exceto por aqueles que se comprazem com uma religião de palavras), mas o nome de Jesus, pois em seu nome são expulsos os demônios (At. 16: 18), em seu nome ocorre a remissão e o perdão dos pecados (Lc. 24: 47-48; At. 10: 43; Jo. 1: 12),

⁴¹⁵ WTBS. *New World Translation of the Holy Scripture. With References* (New York, 1984), p. 1564.

⁴¹⁶ Gregg Stafford. *Jehovah's Witnesses Defended. An Answer to Scholars and Critics* (Murrieta, CA: Elihu Books, 2009), p. 76.

⁴¹⁷ Ron Rhodes. *Conversations with Jehovah's Witnesses. A Friendly Approach to Sharing the Truth About God and the Bible* (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 2001), p. 92.

em seu nome se ora (Jo. 16: 23, 24; 14: 13-14; 15: 16), em seu nome (exclusivamente) se obtém a salvação (At. 4: 10, 12), em seu nome é enviado o Espírito (Jo. 14: 26), seu nome é acima de todo nome (Fl. 2: 9- 11), em seu nome se é batizado (At. 8: 16; 2: 38), de seu nome se é testemunha (e não de Jeová) (At. 1: 8), seu nome é levado aos Gentios (At. 9: 15), etc.

Além disto, quando o texto canônico fala dos outros membros da Trindade que não existe (já que, como argumentam, esta palavra não aparece no NT) também sofre ajuste na ‘tradução’ do Novo Mundo⁴¹⁸. Ora, porque se dão ao trabalho de corrigir o que não existe se não porque, contragosto, confessam-lhe a existência? Fazem-no inclusive com profundas violências gramaticais ao texto. Sobre o Espírito Santo, agem ao inverso do que é a orientação de Paulo: “não extingais o Espírito” (I Ts. 5: 19), primeiramente transformando em sua tradução “o Espírito de Deus” em “força ativa de Deus” (Gn. 1: 2), depois retirando-lhe as letras maiúsculas; no NT Novo Mundo o Espírito Santo é grafado espírito santo. Isto ocorre inclusive em Mateus 28: 19: “[...] batizando-os em nome do Pai, do Filho e do espírito santo”, e em II Coríntios 3: 14: “a graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do espírito santo seja com todos vós. Amém”. Todos os títulos do Espírito também perdem suas iniciais maiúsculas. Em João 14: 16, onde diz “e vos enviarei um outro Consolador. O Espírito da Verdade” a Novo Mundo registra: “e vos enviarei um outro ajudador. O espírito da verdade”. E na comparação mais gritante I Coríntios 12: 3: “pois ninguém diz Jesus é o Senhor, se não for pelo santo espírito.”

Embora na teologia espúria da Sociedade Jesus Cristo mereça melhor tratamento do que o Espírito, nem o Filho de Deus foi poupado pela versão Novo Mundo. Se à Jesus é conferida uma dignidade divina que eles entendem como inferior à de Jeová, então não há problema; Jesus mantém suas maiúsculas, seus títulos. Contudo, quando o texto canônico sugere uma equivalência entre os dois, então o texto é impiedosamente estropiado, seja por excisão ou incisão de vocábulos. No primeiro caso temos “Porque nele foram criadas todas as [outras] coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades. Todas as [outras] coisas foram criadas por ele e para ele. E ele é antes de todas as [outras] coisas, e todas as [outras] coisas subsistem por ele”. (Cl. 1:16 e 17). A versão Novo Mundo acrescenta a palavra “outras” quatro vezes somente neste versículo, onde quer que apareça a palavra coisa, como se pode perceber pelos colchetes acrescidos. Com

⁴¹⁸ As referências aqui usadas são da *New World Translation of the Holy Scriptures with References*, publicada em 1984.

isto a Sociedade quer insinuar que esta palavra não constava nos originais (sem que nenhuma explicação sobre isto no aparato crítico das notas de rodapé), e, assim fazem Paulo e João entrarem em conflito sobre a natureza de Cristo, já que em sua versão João 1: 3 registra exatamente o que diz Paulo sem nada entre colchetes: “todas as coisas vieram à existência por meio dele e separado dele nenhuma delas veio à existência” (embora o verbo usado dê a entender que o *Logos* pertence à ordem da criação e não a ordem divina). Outro acréscimo brutal da versão Novo Mundo neste mesmo capítulo de João é o artigo indefinido “um” acrescentado à palavra deus, que, como se observa, perde também sua letra inicial maiúscula, donde se lê: “o Verbo era um deus”. A justificativa é a ausência do artigo definido no original, o que em sua exegese significa automática presença de uma indefinição do qualificativo oculta. E, no entanto, em 280 outros casos no NT do Novo Mundo em que a palavra *Theos* aparece sem artigo definido, na maioria destes a tradução é Deus e não um Deus.

Outro barbarismo do Novo Mundo cometido contra o texto original é a mudança do sentido de uma palavra que aparece em Hebreus 1: 5 e 6, que na versão canônica registra: “Porque, a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu Filho, hoje te gerei? E outra vez: Eu lhe serei por Pai, E ele me será por Filho? E outra vez, quando introduz no mundo o primogênito, diz: E todos os anjos de Deus o adorem”. Este texto, originalmente em Salmo 2: 7, fala da entronização do Messias e da adoração que lhe é dirigida. A tradução da Torre de Vigia originalmente vertia o texto da forma como se encontra aí, porém, a partir da revisão de 1984 a tradução do trecho aparece modificada. Em vez de “o adorem” aparece “o obedeam”. Tudo leva a crer que a mudança foi devido a uma alteração teológica das TJ, pois até 1953 aceitavam que Jesus podia ser adorado⁴¹⁹, porém, mais recentemente renegaram esta doutrina. Inclusive fazendo uma reforma completa em sua hinódia, eliminando todos os hinos que sugeriam uma adoração a Jesus e aumentando o número de cânticos cuja referência é Jeová⁴²⁰. Isto prova o quanto a tradução do Novo Mundo está comprometida acima de tudo com a doutrina e orientação da Torre de Vigia e não com a verdade, como declaram. A tradução muda ao sabor dos ventos da doutrina das TJ.

A justificativa para as liberdades exegéticas e hermenêuticas da Sociedade Torre de Vigia em relação à Bíblia é um longo arrazoado histórico-teológico que primeiramente retoma os dias da supremacia da Igreja Católica, quando a Bíblia era apenas um livro escrito numa língua

⁴¹⁹ David A. Reed. *Answering Jehovah's Witnesses Subject by Subject* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), p. 170. Cf. WTBS. *Make Sure of All Things* (New York, 1953), p. 85.

⁴²⁰ WTBS. *Revelation. Grand Climax at Hand*, p. 36.

morta (latim) que só intelectuais e clérigos podiam ler e entender, mantendo a população ignorante sobre suas verdades⁴²¹. Em segundo lugar, o processo de compilação manual⁴²² e as más disposições de muitos copistas fizeram com que vários erros e interpolações fossem adscritos ao texto escriturístico, daí pensarem na necessidade de uma nova versão. A produção da versão Novo Mundo é, portanto, por um lado um esforço de tirar da obscuridade o texto bíblico, tornando-o mais claro e compreensível; por outro, é uma tentativa de livrar a Bíblia de seus erros, omissões, glosas e interpolações, acrescentados com o passar dos séculos. O resultado, porém, não foi aquilo que se propunha. Na versão do Novo Mundo nada ficou mais verdadeiro porque seu texto é o mais tendencioso do que qualquer outro produzido antes deles, com exceção da versão unitariana da *Emphatic Diaglott*⁴²³. E nada, tampouco, ficou mais claro, apenas mais prosaico, prolixo, mais parecido à prosa jornalística e panfletária do que à poesia e literatura, que é a natureza da Escritura. Além disto, apesar da longa introdução explicativa sobre os critérios técnicos que levou a comissão de tradução do Novo Mundo a optar por certo aparato crítico em detrimento de outros, esta apresentação não representa o conteúdo de sua versão, pois na realidade sua suposta claridade foi cooptada pela doutrina jeovista, a qual foi contrabandeada para o interior do texto, evidentemente, com a melhor das intenções.

4.d. Testemunhas de Jeová, gnósticos modernos?

Havendo dito todas estas coisas resta-nos cogitar como as TJ chegaram a tal estágio de despautério hermenêutico, negando na prática o mais importante princípio hermenêutico protestante, o que faz da Escritura o árbitro de qualquer disputa no âmbito cristão. Já sabemos que as TJ têm problemas com a Bíblia; isto foi considerado no tópico antecedente. A pergunta que descreve nossa perplexidade, no entanto, é como podem seus afiliados depositar tanta confiança numa organização que já se equivocou tantas vezes e não dá mostras de querer abandonar o hábito? Há algo na teologia jeovista que torna seus ouvintes, afiliados ou não, tão suscetíveis a emprestarem os ouvidos às palavras de seu corpo dirigente? Não é só o fato de estarem confusos quanto ao que realmente dizem, haja vista sua constante mudança de interpretação. Em realidade o que as TJ realmente prometem não é uma informação bíblica segura acerca de assuntos escatológicos. É um conhecimento especialmente importante para

⁴²¹ WTBS. *Bible. God's Word or Man's* (New York, 1981), p. 9.

⁴²² WTBS. *New World Translation of the Christian Greek Scriptures* (New York, 1950), p. 5.

⁴²³ Nem Márcion ou Valentino, notórios mestres gnósticos do II século de nossa era, ousaram desfigurar o texto canônico com suas doutrinas, preferindo reconstituir um novo cânon descartando o Antigo Testamento e adotando apenas o Novo com os livros que lhes eram mais favoráveis.

uma ocasião ímpar. É a oportunidade de seus ouvintes fazerem parte de um grupo de pessoas que detém este conhecimento secreto ou selado: a volta de Jesus. Observe-se que não se fala aqui meramente de se ter acesso a informações privilegiadas sobre o assunto que, ademais, todos pretendem. Os cálculos complexos, a rede de ilações que ligam passagens bíblicas que na maior parte das vezes nada têm a ver umas com as outras, a espiritualização passagens bíblicas, a literalização de outras (sem um critério ou princípio hermenêutico que o justifique), a pretensão de serem uma elite espiritual (os 144 mil selados), convencem-nos de que estamos tratando com uma corrente religiosa esotérica, uma espécie de gnose bíblica.

Esta hipótese já tinha sido levantada por James Penton, autor cuja obra foi citada nesta investigação mais de uma vez. Ele também descreve a doutrina jeovista como “uma espécie de gnosticismo”⁴²⁴, assim como a de outros movimentos escatológicos, já que o tema de sua pregação: a volta de Jesus e o fim do mundo é um segredo muito bem guardado, que torna poderoso seu detentor. Complementando e retificando o que escreveu Penton, acredito que nem todo ensino escatológico será necessariamente gnóstico, porque o que torna uma doutrina gnóstica não é só o tema sobre o qual ela discorre, ou o grau de dificuldade de sua compreensão, mas acima de tudo a percepção da realidade intramundana que permeia sua doutrina.

De fato, o gnosticismo do II século da era cristã é melhor ponto de comparação com o Jeovismo do que as quase-religiões político-escatológicas do comunismo e nazismo, apesar das várias convergências apontadas por Werner Cohn e retomadas por James Penton⁴²⁵. É inegável a aproximação do Jeovismo com o Nazismo, ambos são movimentos milenaristas e, portanto, pertencem à mesma categoria sociológica do ponto de vista organizacional. Eu gostaria, contudo, de ressaltar o que para mim é a principal qualidade sectária da Sociedade: sua alienação da realidade. Este é o motivo ao qual se deve atribuir a longevidade de sua doutrina e o conseqüente sucesso ne suas estratégias proselitistas. Porque o conhecimento só se torna um veículo importante de salvação à medida que a realidade é falsa e enganosa, ou seja, não é aquilo que aparenta ser.

Com efeito, é desta perspectiva que o Jeovismo e o Neoplatonismo podem ser percebidos como irmãos siameses. Tanto um como outro negavam a realidade sensível. Os neoplatônicos atribuindo ao mundo uma natureza insidiosa, já que tem como objetivo afastar o homem da verdade, que é diametralmente oposta àquilo que lhe revelam os sentidos. Para eles o espírito

⁴²⁴ James Penton. *Op. cit.*, p. 4.

⁴²⁵ James Penton. *Op. cit.*, p. 6.

humano está aprisionado num corpo lúbrico, dominado pelos apetites e avesso ao conhecimento verdadeiro, o qual só é acessível se conduzido pelo veículo correto, o entendimento iluminado; e pelo agente correto, Jesus Cristo, que é salvador não por sua morte vicária, mas por sua palavra de verdade. Não admira o apego de Valentino e outros gnósticos ao evangelho de João, onde a verdade é uma categoria teológica tão importante. De semelhante modo, as TJ negam a realidade sensível e tudo aquilo que se pode conhecer de modo empírico, não porque exista um mal intrínseco na matéria, como criam os gnósticos, mas porque toda a realidade social está corrompida por um legado de seis mil anos de rebelião e afastamento de Deus e que só agora (a partir de 1914), como o governo teocrático de Jesus Cristo, começa a ser vencido. O governo teocrático da Torre de Vigia é o canal sem o qual a pura palavra de Deus jamais chegaria aos ouvidos humanos e assim não seria levantada uma colheita de salvos quando o Armagedon finalmente chegasse. Não há dúvida de que estamos diante de uma espécie de gnosticismo. Se alguém ainda duvida, leia e reflita sobre o texto a seguir:

Considere também, o fato de que somente a organização de Jeová, em toda a terra, é dirigida pelo Espírito Santo ou força ativa de Deus (Zc. 4: 6). Apenas esta organização funciona de acordo com o propósito de Deus e para seu louvor. A ela apenas a Santa Palavra de Deus, a Bíblia, não é um livro selado. Muitas pessoas do mundo são muito inteligentes, capazes de entender assuntos complexos. Eles podem ler as Sagradas Escrituras, mas não entendem seu significado profundo. Enquanto o povo de Deus pode entender tais coisas espirituais. Por que? Não por causa de sua especial inteligência, mas, como declara o apóstolo Paulo: “porque foi para nós que Deus o revelou, através de seu espírito, porque o espírito sonda todas as coisas, mesmo as coisas profundas de Deus⁴²⁶.

Os mistérios encerrados no livro do Apocalipse têm por longo tempo desconcertado os sinceros estudantes da Bíblia. No devido tempo de Deus, Estes segredos tiveram que ser abertos, mas como, quando e a quem? Somente o espírito de Deus poderia fazer conhecer o significado à medida que o tempo apontado se aproximasse (Apocalipse 1: 3). Estes secretos segredos [sic] seriam revelados aos zelosos servos de Deus sobre a terra para que eles pudessem se fortalecer para fazer conhecidos seus juízos (Mateus 13: 10)⁴²⁷.

Por outro lado, Deus também quer provar a fé de seus verdadeiros adoradores, daí porque, tal como ocorria entre os gnósticos em sua relação ao mundo sensível, pelo qual só se podia conhecer o transitório, e não o eterno, a Torre de Vigia arroga-se de um conhecimento especial e eterno que não é perceptível na realidade. Aparentemente, o mundo permanece o mesmo, sem nenhum sinal claro da intervenção divina direta do governo de Deus, exceto aqueles que tem

⁴²⁶ Watchtower (Jul. 1, 1973), p. 402. *Apud Edmund C. Gruss. Jehovah's Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changings and Prophetic Speculations. What Does the Records Show* (Xulon Press, 2001), p.3.

⁴²⁷ WTBS. *Revelation. Grand Climax at Hand* (New York, 1988), p. 9.

relação com a expulsão de Satanás do céu: guerras, terremotos, pestilências, fomes, etc. Mas, creem que Jesus já foi entronizado e já governa. Assim, subsiste no mundo escatológico jeovista a conveniência de os sinais do diabo serem notórios e as evidências do governo de Jesus serem ocultas, uma vez que todos os sinais cataclísmicos de que as Escrituras falam que ocorreriam com sua manifestação (*parousia*) são espiritualizados: a realidade é opaca aos olhos destituídos do verdadeiro conhecimento, ou aquilo que as TJ chamam de fé, obviamente fé na doutrina do “servo bom e discreto”:

Eles tropeçaram por causa do modo como Cristo veio. Eles esperavam a manifestação de Jesus de modo a serem convencidos por seu olho e sentidos naturais, e não lhes sendo requerido o exercício da fé. Ele veio de modo tão obscuro e humilde que apenas pelo olho da fé se poderia percebê-lo, e ensinou de tal maneira que apenas os que possuíssem o ouvir da fé poderiam receber seu testemunho. “Quem tem ouvidos para ouvir ouça”. Mat. 13:9⁴²⁸.

Nós sugerimos que, como a casa carnal [Israel étnico] não poderia tropeçar quando veio no primeiro advento, assim a casa espiritual [Israel espiritual] também não pode tropeçar em Cristo em Seu segundo advento.

As causas do tropeço também são as mesmas; aqueles da Igreja do Evangelho que esperam a segunda vida de Cristo e o estabelecimento de Seu reino estão esperando (tal como a casa carnal fez) uma exibição exterior, que apela geralmente para os olhos, os ouvidos, e os sentidos humanos.⁴²⁹

Se acha que os textos acima são apenas passagens isoladas, representando uma posição não mais vigente entre as TJ. Então considere a coleção de excertos de mesmo teor compilados por Edmund C. Gruss, *scholar* especializado em Torre de Vigia e também ele uma ex-testemunha. De acordo com o material colecionado por este autor, desde a ascensão de Rutherford em 1917 até os dias de hoje (a última citação é de 1994), nada mudou⁴³⁰. A Bíblia continua sendo um livro selado, exceto para os redatores da Sociedade Torre de Vigia.

⁴²⁸ Zion’s Watch Tower and Herald of Christ’s Presence. “A Stone of Stumbling”, Jan, vol. II, no. 7, 1881.

⁴²⁹ *Idem*.

⁴³⁰ Edmund C. Gruss. *Jehovah’s Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changings and Prophetic Speculations*, pp. 1-4.

CAPÍTULO V

O dom profético e os Adventistas do Sétimo Dia

5.a. O Restauracionismo adventista

O conceito de restauracionismo da IASD não é absolutamente primitivista. Não pretende refundar o Cristianismo nem restaurar a ordem edênica ou abraâmica em pleno século XIX, como pretendia a IJCSUD no tempo de Joseph Smith. Também, ao contrário da IJCSUD e dos

TJ, a IASD não rejeita os fundamentos da Reforma e nem as decisões conciliares, ainda que o concílio de Niceia tenha sido sabidamente organizado e financiado por Constantino⁴³¹. Para eles, não cabe fazer uma leitura *ad hominem* de toda a história da Igreja nesta época, ou seja, já que Constantino foi o fundador da era constantiniana, caracterizada pela espúria intromissão do Estado nos ministérios da Igreja, então deve-se rejeitar tudo o que provenha deste período e daí em diante⁴³². Para evitar conclusões preconceituosas temos que considerar que houve um período de transição que vai do segundo século ao terceiro século, tempo em que a Igreja marchava para a institucionalização do bispado monárquico e para a aliança com Constantino. Contudo, neste período houve progressos e retrocessos teológicos. Cabe identificar e separar uma coisa da outra. Quanto à reforma, ainda que Lutero e Calvino não tenham realizado a devida ruptura com a era constantiniana, antes constantinianos tenham permanecido todos os seus anos de seu ministério, inclusive perseguindo e sacrificando os desviantes. Porém, dadas as condições espirituais de seu tempo, tem o mérito de tentarem recuperar muitas verdades essenciais da Igreja Primitiva, e por isso merecem nosso louvor, mesmo que sem terem-nas podido restaurar completamente⁴³³.

A IASD crê-se, no sentido genérico, suscitada por Deus para realizar um empreendimento espiritual que é compartilhado por muitos outros agentes na história; e, em sentido específico, para suprir a lacuna deixada pela Reforma. Para eles é um princípio teológico fundamental a ideia de “verdade presente” ou de “revelação progressiva” que explica este compartilhamento e a leniência com a reforma. Verdade presente significa, entre outras coisas, que as mensagens divinas são as mesmas, mas têm aplicação específica para cada época. Deus não muda, nem passa por Ele nenhuma sombra de mudança, contudo, os homens mudam e a mensagem divina deve ser ministrada de acordo com suas necessidades e limitações:

As Escrituras estão constantemente se abrindo para o povo de Deus. Sempre tem havido e sempre haverá uma verdade especialmente aplicável a cada geração. A mensagem dada a Noé era verdade presente para aquele tempo; e se as pessoas tivessem aceito aquela mensagem, eles teriam sido salvos de beber das águas do dilúvio. Agora suponha que certas pessoas dissessem, ‘nós temos todas as verdades

⁴³¹ Justo L. Gonzalez. *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo* (vol. 2, São Paulo: Edições Vida Nova, 1985), p. 93.

⁴³² Mantendo-se o argumento das TJ sobre o trinitarismo ser resultado exclusivo da intervenção estatal, também não haveria como sustentar o arianismo, já que depois da morte de Constantino, Constâncio, seu filho e sucessor fez os mesmos esforços para promover o arianismo e aniquilar a fé trinitária, banindo bispos trinitários ou obrigando-os a assinar confissões arianas (*ibid.*, pp. 99 a 101). O trinitarismo pode assim ser pensado como desenvolvimento teológico posterior baseado no texto canônico. O esforço de sistematização da doutrina reflete o espírito grego mas as afirmações autoritativas sobre as quais essa sistematização foi feita é bíblica.

⁴³³ Marvin Moore. *Challenges to the Remnant. Adventists, Catholics and the “True Church”* (Nampa, IO: Pacific Press, 2008), p. 173.

que nossos pais tiveram; não precisamos de nenhuma outra', e o Deus dos céus enviasse a eles uma mensagem tal como enviou a Nínive. Qual seria o resultado? O mesmo dos ninivitas se eles não tivessem se arrependido. A sentença foi pronunciada sobre eles, mas seu arrependimento os salvou. Quão gratos deveríamos ser porque temos um Deus que se arrepende do mal iminente, quando os pecadores se voltam para ele com verdadeira contrição de alma⁴³⁴.

Verdades especiais têm sido adaptadas às condições das gerações à medida que existam. A verdade presente que é teste para esta geração não o foi para as passadas. Se a luz que nos ilumina em relação ao Sábado como quarto mandamento tivesse sido dada às gerações do passado, Deus as teria como responsáveis por esta luz⁴³⁵.

Este conceito dinâmico de revelação os têm preservado de assumirem uma mentalidade sectária, levando-os, por exemplo, a se pensarem como a única manifestação da verdade divina em muitas centenas de anos, como é o caso das TJ e da IJCSUD, cuja exclusividade revelacional fê-las entenderem seu papel até mesmo num plano cósmico e transmundano, que atinge a casa dos milênios, no período que os antecede, ou do milênio vindouro. A IASD tem doutrinas peculiares idiossincráticas em relação ao resto do Cristianismo. Ensinam sobre o Sábado como dia a ser observado, o estado do homem na morte e sua imortalidade condicional, a inexistência de um inferno de eterno sofrimento, a continuidade da obra expiatória de Jesus no santuário celestial, o conflito cósmico entre Cristo e Satanás, a breve volta de Jesus e o dom de profecia como um dos dons espirituais vigentes. Contudo, nenhuma destas doutrinas é considerada como conteúdo revelacional novo. O conteúdo é simplesmente bíblico. São apenas novas aplicações de verdades já reveladas e obliteradas pela ação de agências humanas e sobrenaturais inimigas de Deus⁴³⁶. E aqui a necessidade do restauracionismo.

Revelação progressiva não quer dizer relativismo: algo verdade em um tempo, em outro, mentira. A ideia de verdade tem por base o que dizem as Escrituras e envolve seu conceito a consistência e a cumulação. A verdade é propriedade divina, estando custodiada pela Bíblia e sob a ministração do Espírito Santo; não pertence a ninguém e tampouco alguém pode dizer que tem exclusividade sobre ela. Outra qualidade desta revelação progressiva é que sua evolução não é linear. Em vários momentos da história humana ela esteve ameaçada de extinção pela ação de agências humanas e sobrenaturais inimigas de Deus. Houve tempos especialmente turbidos para a sua percepção e preservação. Durante a história dos Hebreus, por exemplo, em face às ameaças de povos adoradores de outros deuses e de maus governantes. Porém, a IASD,

⁴³⁴ Ellen G. White. "Labors in the Piedmont Valleys", *Review and Herald*, Jun 29, 1886.

⁴³⁵ Ellen G. White. *Testimonies for the Church*, vol. 2 (Washington, DC: Ellen G. White State, 2011), p. 693.

⁴³⁶ Clifford Goldstein. *Graffiti in the Holy of Holies. An Impassioned Response to Recent Attacks on the Sanctuary and Ellen G. White* (Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2003), p. 54.

assim como a maioria dos protestantes e evangélicos, crê que um período especialmente difícil para a preservação da verdade divina foi a Idade Média sob o domínio da Igreja Católica Romana. Assim como as TJ, situa o início do problema com o nascimento do bispado monárquico e sua união com o poder imperial⁴³⁷.

A morte de João Evangelista (por volta do ano 100 d. C.) é o último ponto seguro da fé cristã, para a IASD. A partir daí as doutrinas e concílios devem ser examinadas à luz das Escrituras, não mais contando com sua total confiança. A decadência do Cristianismo segundo sua visão foi gradual e num crescendo à medida que o poder temporal da Igreja aumentava e os costumes mundanos penetravam na Igreja. A primeira grande apostasia foi nos tempos de Constantino, cujo legado foram dois grandes erros: a união da Igreja com o Estado e a mudança do dia de guarda do Sábado para o Domingo. Em 533 d. C. quando o declínio do Cristianismo se encontrava em plena maturidade, ocorreu a criação oficial, por mandato do imperador Justiniano, do assim chamado bispado monárquico, decreto pelo qual ficava declarada a hegemonia do bispo de Roma sobre os demais bispos da Cristandade⁴³⁸, devendo esses submissão e obediência a Roma.

Segundo sua interpretação historicista da profecia dos 3 anos e meio de Daniel (Dn. 7: 25) e dos 1.260 dias de Apocalipse (Ap. 12: 14), referentes ao tempo de hegemonia do Chifre Pequeno e da Besta (Igreja Católica Romana), com o término do período antecipado pela profecia, providencialmente, nasce a IASD, tendo por missão a restauração das verdades bíblicas obliteradas por este poder inimigo de Deus e de seu povo.

O dom profético é uma parte importante desta restauração. Ele é o sinal que identifica o remanescente, conceito teológico originário do AT, cujo sentido mais básico é o de que a salvação é para poucos (Ap. 14: 12; 19: 10), mas o inimigo jamais logrará extirpar a verdade e o povo da verdade da terra. O dom é concedido num período escatológico de especial dificuldade para este remanescente, pois coincidindo com a queda e recuperação temporária deste sistema político-religioso chamado Babilônia (Ap. 14: 9-11), devém num tempo de perplexidade e confusão religiosa, com a efusão dos dons espirituais (legítimos e contrafeitos) (Mt. 24: 24, Mc. 13: 22) e outras operações do erro (II Ts. 2: 11), quando seria necessária uma orientação segura dos céus àqueles empenhados nesta afanosa travessia rumo ao desfecho final do advento. A IASD não é pré-milenista como as TJ e a IJCSUD, mas pós-milenista, de sorte

⁴³⁷ Ellen G. White. *The Great Controversy*, pp. 49 e 50.

⁴³⁸ *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Vol. 4, Daniel (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1977), p. 827.

que este dom profético é concedido não para peneirar a igreja, separando o joio do trigo como quer as TJ, ou para separar e proteger a sebe do Senhor; mas para conservar a plantação do Senhor de ser devastada pelos maus semeadores. Na leitura historicista do Apocalipse que faz a IASD, o lídimo povo de Deus dos tempos pré-escatológicos são os portadores das três mensagens angélicas que antecedem ao advento: o advento, a guarda do Sábado e a queda de Babilônia (Ap. 14: 6-12).

O problema se manifesta a partir deste ponto por meio de uma pergunta: qual o papel e o status revelacional desta manifestação do dom profético em sua relação com a Palavra de Deus no restauracionismo adventista? Pois, aparentemente, o princípio hermenêutico reformado *Sola Scriptura* permanece inabalável, sendo idêntico ao dos evangélicos e protestantes históricos, como vem declarado em sua primeira crença fundamental:

As Sagradas Escrituras, Antigo e Novo Testamentos, são a palavra escrita de Deus, dada por divina inspiração. Os autores inspirados falaram e escreveram à medida que eram movidos pelo Espírito Santo. Nesta Palavra, Deus tem concedido à humanidade o conhecimento necessário para a salvação. As Santas Escrituras são a suprema, autoritativa, e infalível revelação de Sua vontade. Elas são o padrão do caráter, o teste da experiência, a definitiva reveladora de doutrinas, e o confiável relato dos atos de Deus na história. (Sl. 119:105; Pv. 30:5, 6; Is. 8:20; Jo. 17:17; 1 Ts. 2:13; 2 Tm. 3:16, 17; Hb. 4:12; 2 Pd. 1:20, 21)⁴³⁹.

Como é perceptível no texto inciso, para a IASD a Bíblia é a revelação definitiva de Deus, autoritativa, infalível, suficiente, confiável e balizadora do caráter e da experiência cristãs; não necessitando ser emendada, corrigida ou suplementada (a Bíblia contém toda a revelação necessária para a salvação dos mortais – *Tota Scriptura*)⁴⁴⁰. O que nos leva à conclusão de que, teoricamente, ao contrário da IJSUD e da TJ, a alguém que se candidatasse a profeta na IASD, não restaria muito a fazer. Contudo, esta é uma falsa conclusão. A IASD tem um lugar muito especial para quem foi criada a doutrina fundamental de número 17, que declara ter existido em suas fileiras alguém com as credencias de profeta, dom manifesto historicamente no ministério de Ellen G. White:

Um dos dons do Espírito Santo é a profecia. Este dom é uma marca identificadora da igreja remanescente e foi manifesto no ministério de Ellen G. White. Como mensageira do Senhor, seus escritos são uma continuidade e uma fonte autoritativa da

⁴³⁹ *Seventh Day Adventist believe. A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1988), p. 5.

⁴⁴⁰ Richard Davison. “Interpreting Scripture According to the Scriptures: Toward an Understanding of Seventh-day Adventist Hermeneutics”, *Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists*, 2003, p. 3.

verdade, que provê à Igreja conforto, direcionamento, instrução e disciplina. Eles também tornam mais claro o papel da Bíblia como padrão, pelo qual todo ensino e experiência deve ser provados⁴⁴¹.

A partir destes dois textos, aparentemente inconciliáveis, fica demonstrado que a natureza dos escritos de Ellen G. White como texto autoritativo (tal como considerado pela IASD) e sua relação com as Escrituras é algo muito mais complexo do que os casos precedentes (IJCSUD e dos TJ), onde há uma justaposição entre os ministérios proféticos denominacionais contemporâneos e a Bíblia, bem como uma semelhança de papéis e de função⁴⁴². Na IASD não é assim. Os testemunhos, livros e cartas de Ellen White não cumprem algumas das atribuições do dom profético segundo defendem as supracitadas. Para os adventistas do sétimo dia são exclusivas da Bíblia, por exemplo, (a) revelar novas verdades, (b) se autocorrigir (por conta de problemas de tradução), (c) se auto-interpretar, sendo rejeitados argumentos e princípios que lhe sejam exteriores. Ellen White durante seu longo ministério profético nunca perdeu a oportunidade de enaltecer a Bíblia e limitar seu trabalho a uma função que lhe fosse secundária: “a Bíblia e a Bíblia somente é a regra da fé e do dever”⁴⁴³. Em sermões e escritos ela sempre ratificou o princípio protestante: “Deus terá um povo sobre a terra que manterá a Bíblia e a Bíblia apenas, como padrão de todas as doutrinas e todas as reformas”⁴⁴⁴

Contudo, se não podemos, segundo seu próprio desejo, equiparar os testemunhos à Bíblia, qual a relação entre estas coisas. Se existe subordinação da primeira em relação à segunda, por que isto ocorre, já que, por suposto, a inspiração se vem de Deus tem uma mesma fonte? Algumas respostas podem ser propostas. Uma delas é que existem neste caso diferentes graus de inspiração, maior nas Escrituras, menor em Ellen G. White, tipo de equívoco por vezes induzido pelas próprias palavras da profetisa da IASD: “pouca atenção é dada à Bíblia, e o Senhor tem concedido uma luz menor para guiar os homens à luz maior”⁴⁴⁵. Menor e maior assim referidos nada têm a ver com quantidade ou qualidade de revelação e/ou inspiração. Alguns pregadores têm usado a quantidade maior de escritores inspirados bíblicos (40) em

⁴⁴¹ *Seventh Day Adventist Believe*, p. 217.

⁴⁴² Ellen White mesmo sempre repetiu em sermões e escritos que o princípio protestante da Escritura somente permanece válido—Há muitas outras passagens onde Ellen G. White faz a mesma reafirmação do princípio protestante. Cf. *White State: The Position of “The Bible, and the Bible Only” and the Relationship of This to the Writings of Ellen White*.

⁴⁴³ Ellen G. White. *The Great Controversy between Christ and Satan* (Ellen G. White State), p. 204 e 205; Cf. *Early Writings*, p. 78; *Selected Messages*, vol. 1, p. 416.

⁴⁴⁴ Ellen G. White. *Great Controversy between Christ and Satan*, p. 595.

⁴⁴⁵ Ellen G. White. *Review and Herald*, January 20, 1903, p. 30. Extracted from *White State*, The official Ellen G. White website.

comparação com Ellen White (1) para explicar esta relação maior-menor⁴⁴⁶. Esta abordagem quantitativa não é adequada porque ignora as diferenças e só enfatiza a equivalência de essência. De igual modo, dizer que a diferença é qualitativa pode sugerir que sua mensagem não é tão confiável quanto a Bíblia, por ser originária de uma inspiração inferior.

A melhor abordagem é, portanto, a que ressalta também a diferença de funções. Os testemunhos são uma luz menor porque sua ênfase não é revelacional, mas uma aplicação da revelação contida na Escritura a determinadas e específicas situações. A função dos testemunhos de Ellen G. White é guiar às Escrituras e às verdades nela exaradas, tal como foi o papel de João Batista anunciar o Messias, chegando a dizer de si mesmo: “é necessário que ele cresça e que eu diminua” (Jo. 3: 30). Esta humildade de Ellen White não parece ser ensaiada para tornar mais aceitáveis os seus escritos, humildade que a faria também preferir ser chamada “mensageira do Senhor”⁴⁴⁷ ao invés de profetisa. Ela tem estado presente em sua atuação na IASD desde os primórdios, mesmo antes da organização da Igreja, no período pós-desapontamento, quando advieram dias sombrios para o povo do advento. Os que criam na mensagem de Guilherme Miller estavam dispersos como ovelhas que não tem pastor. O papel do profetismo adventista pode ser identificado claramente nestes primeiros tempos, quando a lavoura do Senhor estava sendo devastada pelos que semeavam o fanatismo⁴⁴⁸ ou alguma espécie de entusiasmo espiritual⁴⁴⁹. Naqueles dias não eram poucos os que se sentiam tentados a abraçar estas falsas esperanças.

A história conceitual da palavra entusiasmo na América remonta primeiro à Jonathan Edwards e seus reavivamentos do século XVIII. Edwards escreveu um livro, publicado em 1746, para responder a seguinte pergunta: “Qual é a natureza da religião verdadeira, na qual residiriam as notas distintivas dessa virtude e santidade que é aceitável diante de Deus?”⁴⁵⁰ Ele busca responder a pergunta por meio de uma investigação psicológica, através de certos sinais

⁴⁴⁶ Herbert Douglass. *The messenger of the Lord. The Prophetic Ministry of Ellen G. White* (Ellen G. White State), p. 409.

⁴⁴⁷ “Quando estive pela última vez em Battle Creek, Eu disse diante de uma grande congregação que eu nunca reivindicarei ser uma profetisa. Duas vezes eu fiz referência a esta questão, pretendendo dizer cada vez que fiz a declaração: “eu não reivindico ser uma profetisa”. Se eu falei de outra forma, possam todos entender o que eu tinha em mente era que eu não reivindico o título de profetisa”. Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 1 (Ellen G. White State), p. 35.

“O privilégio de ser mensageira de Deus – Sou muito grata que Deus tem me dado o privilégio de ser sua mensageira para comunicar a preciosa verdade a outros”. Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 3 (Ellen G. White State), p. 76.

⁴⁴⁸ Ellen G. White. *Early Writings* (Ellen G. White Estate), p. 22.

⁴⁴⁹ Ronald L. Numbers. *Prophetess of Health. A Study of Ellen G. White* (Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2008), pp. 59-60.

⁴⁵⁰ Jonathan Edwards. *A Treatise concerning Religious Affections* (Philadelphia: James Crissy, 1821), p. v.

estáticos que acompanhariam a verdadeira conversão. Ao que se contrapôs Charles Chauncy, argumentando que as emoções apontadas por Edwards eram mero “entusiasmo”, ou seja, descontrole emocional autossugestionado⁴⁵¹. Outro sucedâneo do entusiasmo puritano dos primeiros tempos foi o entusiasmo metodista, expressão de certeza de salvação e a exteriorização da presença do Espírito de Deus na vida do crente, também chamado de segundo batismo ou batismo do Espírito Santo⁴⁵², sem a conotação que posteriormente vai lhe imprimir o movimento pentecostal. Ao tempo de Ellen G. White já se havia tornado icônica a famosa expressão wesleyana: “o coração estranhamente aquecido”⁴⁵³.

O entusiasmo, a usar a terminologia de Chauncy, esteve ligado ao fanatismo escatológico que era um símbolo para os que o abraçavam de que viviam em outra realidade, ou em trânsito para ela, como no caso daqueles que, crendo que Jesus havia retornado secretamente em 22 de Outubro, julgavam-se ingressados no tempo do refrigério da presença do Senhor⁴⁵⁴. A comunidade Oneida, no estado de Nova York, era um exemplo deste tipo de exaltação. Seus adeptos praticavam sérios erros do ponto de vista ético e teológico, porque criam que o milênio da presença de Cristo já havia começado. O perfeccionismo de Oneida, que visava reproduzir as condições sociais do novo milênio, estranhamente, levou seus praticantes ao sexo livre ou, usando um termo mais generoso, “casamentos complexos”, os quais eram praticados com base num comunitarismo tão exacerbado que negava qualquer tipo de propriedade ao indivíduo, inclusive o exclusivismo de um parceiro sexual⁴⁵⁵.

Dito isto, pode-se apontar pelo menos quatro tipos de entusiasmo concomitantes à época: (a) entusiasmo suscitado por uma experiência religiosa significativa, praticado pelos movimentos religiosos populares em geral – batistas; (b) o entusiasmo performático, responsável pela formação da identidade grupal – shakers e outros movimentos contestatórios; (c) entusiasmo originalmente puritano e cooptado pelo metodismo, sinal da santificação; e, por último, (d) entusiasmo fanático, sinal de que o crente já vive numa nova realidade escatológica – diversos grupelhos escatológicos.

⁴⁵¹ David L. Weaver-Zercher. “Theologies”. In Phillip Goff; Paul Harvey. *Religion and American Culture* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2004), p. 13.

⁴⁵² Elaine A. Heath. *Naked Faith. The Mystical Theology of Phoebe Palmer* (Cambridge, UK: James Clark & Company, 2010), p. 9.

⁴⁵³ *Ibid.*, 14.

⁴⁵⁴ Norma A. Collins. *Heartwarming Stories of Adventists Pioneers* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005), p. 81.

⁴⁵⁵ Yaacov Oved. *Two Hundred of Americans Communes* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1993), p. 171.

Nada aproveita fazer uma leitura genérica do entusiasmo relacionado aos acontecimentos ao redor de 1844. A exaltação religiosa seria natural num tempo em que as pessoas acreditavam que em breve estariam reunidos com seus queridos já desaparecidos. Além disto a própria proximidade do advento fez aumentar o fervor religioso, muitas vezes traduzidos em forma de fortes brados de glória ou aleluia, sem que nada disto necessariamente pertencesse ao último tipo de entusiasmo. É simplista e desorientador interpretar o fanatismo como automática implicação deste tipo de entusiasmo, afirmando, por exemplo, que, porque Ellen White bradava glória e aleluia, enquanto em visão, por isto ela era fanática⁴⁵⁶, ou que, porque Guilherme Miller pregasse sobre o fim do mundo e a volta de Jesus ele fosse por isso um pregador emocionalista e entusiasta. Isto não se sustenta diante dos fatos. A pregação de Miller era baseada em cálculos, esquemas proféticos complexos e em centenas de passagens bíblicas, duravam até duas horas, nas quais também respondia a perguntas do público⁴⁵⁷. Não poderia haver nada menos emocionalista do que suas palestras. Com efeito, sabe-se qualquer tipo de entusiasmo, produzido por uma ideia de imanência pré-milenista era inteiramente repudiado por todos os líderes do movimento millerita: Josué Himes, Josias Litch, Guilherme Miller⁴⁵⁸. Não se pode olvidar que nesta mesma época ganhavam popularidade o espiritismo e o mesmerismo, de sorte que a manifestação de certos dons espirituais inusitados não era algo que trouxesse benefícios aos seus portadores nem dignidade à causa do advento. Nas palavras de Miller:

Meu coração esteve profundamente pesaroso durante minha jornada para o leste, por ver em alguns de meus antigos amigos, uma tendência à selvageria e as atitudes extremas de vãs ilusões, tais como operação de milagres, discernimentos de espíritos e vagas e frouxas noções de santificação⁴⁵⁹.

As ações “extremas movidas por vãs ilusões” às quais Miller se refere se tornavam comuns à medida que 22 de Outubro se aproximava. Pessoas que criam ter sido dotadas pelo dom do discernimento de espíritos, pelo qual ao tocar a fronte de alguém saberiam se esta pessoa estava salva ou não; outros achavam-se impressionados a andar sobre as águas como fizera Pedro ao comando de Jesus Cristo⁴⁶⁰. Outros pregavam que na véspera de 22 de Outubro os

⁴⁵⁶Ann Taves. *Fits, Trances and Visions. Experiencing Religions and Explaining Experiences from Wesley to James* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 157.

⁴⁵⁷David L. Rowe. *God's Strange Work. William Miller and The End of the World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 2008), p. 173.

⁴⁵⁸Arthur W. Spalding. *Origins and History of the Seventh-Day Adventists*, vol. 1 (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1961), p. 58.

⁴⁵⁹Francis D. Nichol. *The Midnight Cry*, p. 313.

⁴⁶⁰*Ibid.*, p. 309.

justos deveriam fugir das cidades tal qual Ló fizera ao escapar de Sodoma (Gorgas)⁴⁶¹. Outros ainda afirmavam que à medida que o tempo se aproximasse era necessário que os salvos apresentassem algum sinal corporal de que haviam sido assinalados: fraqueza física ou algum outro tipo de sinal externo (Starkwether)⁴⁶². Parece que o fanatismo se manifestava mais como tentativa de resposta à pergunta sobre quem estaria salvo quando o advento finalmente ocorresse. Após o desapontamento, o fanatismo não desapareceu, sofreu uma transformação de ênfase. Parecia agora tentar demonstrar que Jesus já reinava e o milênio já havia começado. Além disto, o fanatismo se disseminava com o agravante de que não havia mais nenhuma autoridade no movimento agora disperso que pudesse reprimir estes excessos⁴⁶³. A bela mensagem do advento corria grave risco de desaparecer sem deixar maiores vestígios no cenário religioso americano.

Quando começou suas viagens pelos rincões do Maine nos primeiros tempos Ellen White não pretendia salvar o movimento millerita de sua derrocada, apenas fortalecer a fé de parentes e amigos. Contudo, encontrou um ambiente difícil para fazer o trabalho pelo qual se pensava comissionada por Deus. Havia fanatismo por toda parte e seus testemunhos eram encarados com muita desconfiança. Havia os que se negavam a trabalhar e alegando estarem totalmente santificados no milênio divino, deixavam aos vizinhos e às esposas o sustento de sua própria casa⁴⁶⁴; havia os que se comportavam como crianças julgando cumprir o que se acha registrado em Mateus 18: 1-6 (“se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus”); os que pensavam que já não podiam pecar, pois seus corpos já haviam sido transformados, estando prontos para a trasladação⁴⁶⁵; os que negligenciavam a família, dando espaço a toda sorte de prevaricação⁴⁶⁶; os que pensavam que a verdadeira adoração a Deus deveria envolver gritos e contorcionismos corporais⁴⁶⁷; os que pretendiam ter visões e revelações divinas⁴⁶⁸. Estas manifestações não eram práticas comuns da maioria do povo do advento, mas traziam opróbrio àqueles que continuavam tentando manter sua fé naquele período difícil do pós-desapontamento.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 325.

⁴⁶² John Bicknell. *America 1844. Religious Fervor, Westward Expansion, and the Presidential Election that Transformed the Nation* (Chicago: Chicago Review Press Incorporated, 2015), p. 45.

⁴⁶³ Arthur W. Spalding. *Origins and History of Seventh-day Adventists*, vol. 1, p. 137.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁶⁵ Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 2, p. 34.

⁴⁶⁶ Ellen G. White. *Christian Experiences and Teachings* (Mountain View, CL: Pacific Press Publishing Association, 1922), pp. 73-75.

⁴⁶⁷ Arthur W. Spalding. *Op. Cit.*, p. 138.

⁴⁶⁸ Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 2, p. 34.

Ellen White viajava geralmente com sua irmã e amigos para fortalecer a fé destas famílias. Dava seu testemunho em reuniões familiares, reuniões de mulheres, pequenos grupos de estudo, que eram muito comuns no metodismo da época. Estes grupos formados mormente por mulheres, tinham por objetivo facultar àquelas dotadas de maior capacidade de liderança e ensino, a oportunidade de ministrar às suas companheiras de fé, coisa que não lhes era permitido quando homens estavam presentes⁴⁶⁹.

As visões de Ellen White neste tempo foram mensagens de conforto e encorajamento a estes milleritas dispersos, que, por seu estado de descoroamento, estavam vulneráveis às lideranças fanáticas mencionadas que muitas vezes tiranizavam os mais fracos, induzindo-os a adotar comportamentos e atitudes vergonhosas para um cristão. Assim pensava Elder Joseph Bates, um dos líderes originais dos adventistas guardadores do Sábado:

Durante um número de visitas que ela fez a New Bedford e Fairheaven, desde então e durante nossos encontros, eu a tenho visto em visão um número de vezes. Também em Topsham, Maine; e aqueles que estavam presentes durante algumas destas cenas emocionantes sabem bem com que interesse e intensidade eu escutei cada palavra e observei cada movimento para detectar o engano da influência mesmérica [hipnótica]. Eu sou grato a Deus porque nesta oportunidade eu tenho juntamente com outros testemunhado estas coisas. Eu posso agora confiadamente falar por mim. Eu creio que este trabalho é de Deus e que foi dado para confortar e para fortalecer seu espalhado e desanimado povo [...]⁴⁷⁰.

Ela viajou a várias cidades e povoados onde se reuniam estas pequenas congregações familiares para mantê-las seguras no redil face a estas más influências⁴⁷¹. Para orientar sua pregação não havia nenhuma instituição, não ensinava nenhuma doutrina, não havia nenhuma liderança instituída distribuindo dons espirituais, não os congraçava nenhum rito específico; a única coisa que havia era a mensagem de que aquela luz que haviam recebido sobre o breve retorno de Jesus era verdadeira e de que não deviam duvidar dela se quisessem chegar ao céu⁴⁷². Este era o entendimento de Ellen G. White sobre o seu dom profético, isto queria dizer sobre ser uma luz menor para guiar à luz maior: proteger o povo do advento dos descaminhos do

⁴⁶⁹ Elaine Heath. *Naked Faith*, p. 9.

⁴⁷⁰ Ellen G. White. *Christian Experiences and Teachings*, p. 89.

⁴⁷¹ Norma A. Collins. *Heartwarming Stories of Adventists Pioneers*, pp. 81-88.

⁴⁷² A primeira visão de Ellen White teve exatamente este teor. Ela viu o que ela chama de “o povo do advento” subindo por uma grande plataforma rumo ao céu, tendo atrás de si uma brilhante luz que era a mensagem da volta de Jesus (*Midnight cry*). Os que duvidavam de que esta mensagem provinha de Deus caíam no despenhadeiro. Ellen G. White. *Primeiros Escritos* (Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988), p. 17.

fanatismo e outros desvios, mantendo-o fiel ao que lhe havia sido revelado pelos estudos bíblicos de Guilherme Miller.

Mas, até aqui só dissemos o que o dom profético entre os adventistas não é. Resta ainda dizer o que é. Nada se pode concluir levando em conta tão somente os títulos e declarações da própria Ellen G. White quanto ao seu papel: “mensageira do senhor”, “luz menor”. Se assim o fazemos, arriscamo-nos a ficar no campo das paráfrases e dos equívocos sem avançar para a essência da matéria, por carecer de uma linguagem mais conceitual. Dissemos que há uma diferença de função entre os profetas bíblicos e Ellen G. White e apresentamos seu ministério dos primeiros tempos como exemplo. Ocorre que ela ocupou o posto que lhe designou Deus durante muito tempo, aproximadamente 70 anos; ela morreu em 1915. E a Igreja que serviu não permaneceu pequeno rebanho disperso nas bordas da civilização americana. Sua missão foi ficando complicada com o tempo, os desafios foram se tornando maiores e seu papel como profetisa ganhou contornos cada vez mais complexos para fazer frente a estes desafios. Diante disto pode-se afirmar, sem medo de errar, que dos modelos proféticos até aqui estudados, Ellen White é aquele que se apresenta mais complexo e de difícil classificação. Com efeito, se tomarmos como parâmetro os modelos de profetismo da história de Israel obteremos um conjunto variegado de funções:

A partir dos dados bíblicos, dá-se uma grande variedade de usos à palavra *nabih* e às funções que ela supõe. Um *nabih* manifesta elementos de êxtase, enquanto outro se apresenta como mediador da palavra; um prega, outro entoa hinos ou anuncia as maldições da lei; um consulta a Deus, outro é taumaturgo, outro é claramente intercessor entre Deus e o povo; às vezes atuam em grupo, outras vezes de forma individual⁴⁷³.

Profetas de ação, profetas escritores, profetas reveladores, profetas admoestadores, profetas sacerdotes, profetas intercessores. Em qual destes grupos podemos inclui-la? Os tipos proféticos não são entidades de classe, como se o tipo profético fosse uma espécie de profissão concorde com as aptidões do indivíduo. Há uma dialética entre o tipo profético, a personalidade do indivíduo vocacionado e sua missão. Destes elementos, contudo, o aspecto mais importante é sua missão, onde irá atuar para obedecer ao chamado divino. São as necessidades do destinatário que determinam a forma de atuação do profeta. A IASD, tendo passado por várias fases, requereu por isso tipos proféticos diversificados, pelo que seria difícil definir qual seria o de Ellen White. E ainda que o lográssemos, em que isto ajudaria a discernir sobre o lugar e a

⁴⁷³ J. M. Abrego de Lacy. *Los libros proféticos* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994), p. 27.

relação de seu dom profético com a Palavra de Deus? De sorte que, tendo em vista esta dificuldade e o multifário ministério profético da mensageira do Senhor, seria melhor primeiramente nos acercar do problema por meio da estabilidade dos conceitos de inspiração, primeiramente genérico, depois disto dividi-lo em suas três operações básicas: revelação, inspiração e iluminação, relacionando-as com Ellen White.

Os teólogos adventistas já se propuseram a analisar o dom profético da profetisa desta maneira⁴⁷⁴. Não é muito fácil criar distinções neste campo, há autores que, inclusive, classificam estes três processos como subdivisões da inspiração⁴⁷⁵. Está correto se entendemos inspiração como uma influência sobrenatural do Espírito Santo sobre a mente de homens de Deus ao receberem ou lidarem com a verdade divina, sentido genérico que também aparece nas Escrituras: “Toda Escritura é divinamente inspirada [...]” (II Tm. 3: 16). O modo como a influência do Espírito ocorre em cada indivíduo é muito diversificada, mas as operações do Espírito podem ser sistematizadas, com a ressalva de que se evite pensar nelas de modo muito restritivo⁴⁷⁶:

(a) Revelação “é a manifestação que Deus faz de si mesmo a pessoas particulares e em momentos e lugares concretos”⁴⁷⁷. A forma da revelação é relacional – articula três elementos, dois humanos (o profeta e a comunidade receptora de sua mensagem) e um divino, o doador da mensagem. Mas o conteúdo da revelação é um conhecimento, uma doutrina, uma verdade sobre Deus, seu caráter, sua vontade e suas determinações. (b) Inspiração, agora não em seu sentido lato, mas estrito, que Strong chama de “inspiração de superintendência”, e que não inclui necessariamente a revelação e a iluminação⁴⁷⁸. É simplesmente a influência divina fiadora da transmissão da verdade sem que ela sofra perda de conteúdo revelacional, segundo a natureza da verdade a ser transmitida⁴⁷⁹. Em outras palavras, “a inspiração pertence não só ao homem que escreveu a Bíblia, mas à Bíblia que ele escreveu”⁴⁸⁰. (c) Iluminação “é a experiência pela qual um discernimento espiritual sobre o significado da Escritura é provido Pelo Espírito Santo de modo sobrenatural. O Espírito de Deus abre a mente do receptor da mensagem para que

⁴⁷⁴ Roger W. Coon. “Inspiration / Revelation: What it is and How it Works. The Relationship between the Ellen G. White Writings and the Bible”. In *The Journal of Adventist Education* (vol. 44, no. 3, February – March, 1982).

⁴⁷⁵ Augusto H. Strong. *Teologia Sistemática* (São Paulo: Hagnos, 2003), p. 293.

⁴⁷⁶ A intenção é didática e não pretende explicar nem definir a forma como trabalha o Espírito de Deus, cuja operação foi comparada por Jesus com um vento para enfatizar sua insondabilidade (Jo. 3: 8).

⁴⁷⁷ Millard Erickson. *Teología Sistemática* (Barcelona: Editorial Clie, 2008), p. 201.

⁴⁷⁸ “Inspiração sem revelação: Lucas e Atos – Lc 1: 1-3; inspiração sem iluminação: profetas – I Pd. 1: 11; Revelação sem inspiração – as palavras de Deus no Sinai; iluminação sem inspiração: os pregadores modernos – Ef. 2: 20” – Augusto Strong, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁷⁹ Augusto H. Strong. *Teologia Sistemática*, p. 294.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 315.

possa entender a verdade”⁴⁸¹. A iluminação está subordinada ao cânon. Ela só pode esclarecer o que já está revelado, não podendo criar uma revelação nova.

Levando em conta o agente humano, a maneira como estas operações do Espírito se combinam é diversa e varia de caso para caso, de acordo com os desígnios de Deus: (a) inspiração sem revelação – Lucas (Lc 1: 1 – 3); (b) inspiração com revelação – João (Ap. 1: 1, 11); (c) inspiração sem iluminação – os profetas do AT falando acerca do Messias (I Pe. 1: 11, 12); (d) inspiração com iluminação – Paulo (I Co. 2: 12); (e) revelação sem inspiração – o decálogo (Ex. 20: 22); (f) iluminação sem inspiração – os pregadores contemporâneos (Ef. 2: 20); (g) revelação sem iluminação – o profeta Daniel (Dn. 12: 9).

5.b. Revelação

Quanto ao primeiro processo relativo ao papel de reveladora de novas verdades, Ellen White não cumpriu função importante, fosse nos tempos primordiais e formativos, fosse depois de a IASD organizada e institucionalizada. Como ela expressamente diz: “Deus, em sua Palavra, tem prometido dar visões nos últimos dias, não para regular a fé, mas para confortar Seu povo, e corrigir aqueles que se desviam da verdade bíblica”⁴⁸². E ainda: “os testemunhos escritos não se destinam a comunicar nova luz, mas para gravar vividamente nos corações as verdades da inspiração já reveladas”⁴⁸³. Contudo, ela teve pelo menos duas visões de natureza revelacional, ambas tratando de temas fundamentais para o adventismo:

(a) A visão do grande conflito, ocorrida em 1858, que versou sobre uma espécie de metahistória, um pano de fundo contra o qual todos os acontecimentos humanos devem ser lidos, um conflito que perpassa toda a história do planeta, iniciado no céu entre Jesus Cristo e Lúcifer num tempo pré-mortal e logo sendo transportado para a terra com a expulsão de Satanás e seus anjos de sua primeira morada⁴⁸⁴. Este conceito é utilizado como uma poderosa teodiceia que justifica a inação momentânea de Deus diante do sofrimento humano e do mal dominante. Consiste fundamentalmente na ideia de que a rebelião cósmica de Satanás só será debelada à medida que o universo tem diante de seus olhos os resultados funestos do pecado em toda a sua profundidade e extensão. Nada diferente, portanto, do que a Bíblia já apresenta (Is. 14: 12-14;

⁴⁸¹ M. X. Seaman. *Illumination and Interpretation. The Holy Spirit's role in Hermeneutics* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2013), p. 22.

⁴⁸² Ellen G. White. *Early Writings*, p. 78.

⁴⁸³ Ellen G. White. *Testemunhos Seletos*, vol. 2 (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985), p. 280.

⁴⁸⁴ Modesto M. de Oliveira. *Orientação profética do movimento adventista*, fasc. 3 (São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1984), p. 64.

Ez. 28: 13-18; Ap. 12: 7-9), apenas invocando sobre ele uma ênfase especial, um tanto quanto esquecida do denominacionalismo americano devido a uma crescente tendência de metaforizar a existência de satanás (Unitarianismo, Maçonaria, etc.).

(b) A segunda visão reveladora foi sobre a mensagem de saúde de 1863, que é basicamente aquilo que a Igreja prega sobre ovolactovegetarianismo e outros hábitos saudáveis de vida⁴⁸⁵. Esta visão é claramente uma visão reveladora, mas ela teria sido provocada pela dissensão entre os adventistas sobre a carne de porco já na altura de 1858⁴⁸⁶, ou seja, já havia adeptos impressionados pela leitura de sua Bíblia no sentido de a carne de porco deveria ser abandonada. A visão, portanto, tem num aspecto funciona como as demais, por ter sido uma visão confirmativa e não de revelação. Por outro lado, há uma real contribuição de Ellen White, uma luz adicional, sobre os hábitos saudáveis de vida. Esta parte de sua visão não se constitui como teste de discipulado, ou seja, ninguém poderá ser desfilado, ou ser-lhe negada seja a admissão, seja a comunhão plena com o corpo da IASD, por não seguir estas orientações, exceto naquilo que é definido pela Escritura como alimento impuro (Lev. 11; Dt. 14) e substâncias proibidas (álcool e drogas).

Coerente com o princípio reformado da suficiência das Escrituras, que significa que elas não necessitam de nenhum tipo de suplementação (I Tm. 3: 15)⁴⁸⁷, conteúdo destas visões não serve para complementar a Bíblia, bem assim que os adeptos são livres para seguir ou não estas orientações. A própria aceitação dos testemunhos de Ellen G. White sobre as questões dietéticas ou quaisquer outras, por exemplo, não é exigência para alguém tornar-se adventista do sétimo dia ou *conditio sine qua non* que implique na perda da qualidade de membro em caso de inconformidade. A única ressalva é quanto àqueles que fazem aberta oposição aos testemunhos⁴⁸⁸; a estes, por apresentarem comportamento faccioso, é recomendada a desfiliação. A não aplicação da disciplina eclesiástica aos que ainda não chegaram a crer no

⁴⁸⁵ Modesto M. de Oliveira. *Orientação profética no movimento adventista*, fasc. 2, p. 54.

⁴⁸⁶ Herbert Douglass. *The Messenger of the Lord*, pp. 312-319.

⁴⁸⁷ Richard Davidson, "Interpreting Scripture according to the Scripture", p. 3.

⁴⁸⁸ "Alguns, foi-me mostrado, poderiam receber as visões publicadas, julgando a árvore pelos seus frutos. Outros são como desconfiado Tomé; eles não podem crer nos Testemunhos nem aceitar evidências através do testemunho de outros, mas devem ver as evidências por si mesmos. Estes não devem ser postos de lado, mas longanimidade e paciência fraterna deveria ser exercida em relação a eles até que encontrem sua posição e a estabeleçam *pro* ou contra eles. Se lutam contra as visões, as quais não conhecem; se levam sua posição tão longe a ponto de contrapor-se àqueles que tem tido experiências que eles não conhecem, sentido-se aborrecidos quando falam delas em nossos encontros denominacionais aqueles que creem que as visões são de Deus ou quando pessoas são confortadas com as instruções dadas através da visão; que a Igreja possa reconhecê-los como estando em erro" – Ellen G. White. *Testimonies for the church*, vol. 1, (Washington, DC: Ellen G. White Estate), p. 328.

ministério profético de Ellen White é a maior prova de que o aspecto revelacional do ministério de Ellen White não é sua função mais primordial.

De fato, a história pregressa da hermenêutica da IASD diz muito sobre o modo como as Escrituras sempre foram abordadas em sua teologia. Foi Guilherme Miller o maior inspirador da hermenêutica adventista, o qual consistia em uma leitura metódica de todo o texto, pela qual uma passagem esclarecia a outra, comparando umas com outras, à medida que tratassem do mesmo assunto, começando do Gênesis e prosseguindo até o Apocalipse⁴⁸⁹. Os princípios que guiaram a leitura millerita das Escrituras são os mesmos adotados pelos reformadores:

A Escritura é sua própria intérprete;
A Bíblia é consistente, sem contradição e má interpretação
O significado da Escritura é claro e direto.
As Escrituras devem ser entendidas em seu sentido simples e literal, a menos que um claro e óbvio figurativo seja intencionado [pelo autor]⁴⁹⁰.

Sem ressalvas, sem considerandos *ad hoc*, sem esclarecimentos eisegéticos. Este seguramente era o principal motivo porque Miller encontrava tantas portas abertas à sua mensagem nas congregações da Nova Inglaterra. Ele usava apenas a Bíblia, da forma mais simples e direta possível. Embora isto não o tenha salvo de cometer equívocos, não houve intencional manipulação do texto e nem qualquer outro tipo de subterfúgio interpretativo. Sua metodologia estava completamente fundamentada no princípio hermenêutico reformado *Sola Scriptura* que era compartilhado por outros em sua época⁴⁹¹. Por exemplo, a interpretação historicista de Daniel e Apocalipse era também adotada por muitos outros pregadores, sendo considerado na época uma interpretação padrão da profecia bíblica⁴⁹². O princípio-ano, usado como chave para interpretação da cronologia profética, era patrimônio simbólico comum da

⁴⁸⁹ George R. Knight. *A brief history of Seventh Day Adventists* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 2004), p. 14.

⁴⁹⁰ Jeff Crocombe. “A Feast of Reason – The legacy of William Miller on Seventy Day Adventist Hermeneutics”. In Ross Cole; Paul Petersen. *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scriptures* (Adelaide: ATF/Avondale Academic Press, 2014), p. 236.

⁴⁹¹ Um resumo dos princípios hermenêuticos milleritas: 1. A Bíblia contém uma revelação de Deus à Humanidade e logicamente deve ser a melhor, a mais direta e simples possível. É uma revelação na linguagem humana, para seres humanos e deve ser entendida por conhecidas leis da linguagem; 2. A Bíblia deve ser entendida sempre literalmente, quando o sentido literal não envolva contradições ou não seja contra a natureza das coisas; 3. Quando o sentido natural induz a passagem a uma contradição, ou expressa ideias antinaturais, o sentido é figurativo ou parabólico e é destinado mais para ilustrar do que para revelar novas verdades; 4. Quando a passagem é claramente figurativa, aquilo que é usado como figura deve ser cuidadosamente estudado, e a passagem comparada com outras partes da Bíblia que empreguem de modo similar a mesma figura. Citado por Roy C. W. Roennfeld. “Our Story as Text”. In Ross Cole; Paul Petersen (ed). *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture* (Adelaide, Australia: ATF Theology/Avondale Press, 2014), p. 81.

⁴⁹² Robert Surridge. “Seventh-Day Adventist self-appointed Laodicea”. In Steve Moyise (ed.). *Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), p. 22.

maioria dos exegetas puritanos, tais como Joseph Mede e Thomas Brightman⁴⁹³. A contribuição de Miller foi a conclusão de que Daniel 8: 14: “até duas mil e trezentas tardes e manhãs e o santuário será purificado”, dizia respeito ao fim do mundo e que o ponto de partida deste longo período de tempo eram as setenta semanas de Daniel 9: 24-27.

Depois dos soturnos dias que se seguiram ao desapontamento e no período formativo da IASD, a mesma linha interpretativa continuou sendo seguida pelos que restaram fieis à mensagem do segundo advento, mesmo depois de já se haver iniciado o ministério profético de Ellen G. White. Suas mensagens nunca foram usadas para revelar novas doutrinas, dado que o corpo doutrinário da Igreja foi construindo pelo estudo da Bíblia e pela oração dos pioneiros. Assim, tão logo começaram a reunir os que restaram em volta da interpretação de Hiram Edson e de outros sobre o 22 de Outubro de 1844 estar referido ao Santuário celestial e ao início do Juízo Investigativo, Ellen White, apesar de solicitada, atuava apenas confirmando a interpretação profética, por meio de suas visões confortava os desapontados sobre a pregação millerita ser verdadeira e de que não deviam desanimar de sua fé⁴⁹⁴.

Mais tarde, agora no período formativo, nas assim chamadas conferências sabáticas, a mesma metodologia foi mantida. O corpo doutrinário da Igreja foi sendo construído pelo estudo da Bíblia, seguindo os métodos hermenêuticos milleritas, e nunca por meio de revelações especiais de Ellen G. White. Assim foi com a definição de quando começava o Sábado, o consenso formado apenas por volta de 1855, com a estabelecimento do pôr-do-sol como marco inicial e final do dia de guarda bíblico. Ellen White apenas confirmou o que já havia sido decidido pela maioria e sequer tinha antes da visão a posição que sairia vitoriosa e confirmada em suas visões⁴⁹⁵. A princípio, ela, assim como outros, pensava que o marco do início e do fim do Sábado deveria ser um horário fixo, às 18 horas, enquanto Joseph Bates e outros defendiam o pôr do sol⁴⁹⁶. Outra prova da coadjuvação de Ellen White na formação doutrinária da IASD é a importância da questão dietética e outras relacionadas à saúde, revelada em visão só muito tardiamente, em 1863. Nove anos antes, numa carta de 21 de Outubro de 1858, ela era reticente em relação ao consumo de carne de porco:

Eu vi que suas visões acerca da carne de porco não produzirão nenhum prejuízo se você as guardar para si; mas se você fizer de seu julgamento ou opinião um teste [para

⁴⁹³ *Idem, ibid.*

⁴⁹⁴ George R. Knight. *A brief history of Seventh Day Adventists*, p. 37.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁹⁶ George R. Knight. *A Search for Identity. The Development of Seventh Day Adventists Beliefs* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), p. 18.

determinar quem está ou não está na verdade]... Se Deus quiser que seu povo venha a se abster da carne de porco, Ele vai nos tornar convictos sobre a questão... Ele ensinará sua Igreja seu dever⁴⁹⁷.

Portanto, a contribuição do ministério profético de Ellen White foi o de confirmar as conclusões doutrinárias e não de definir a doutrina⁴⁹⁸. Sobre isto, diga-se ainda, o consenso não era algo fácil naquela época. Naquele tempo “dificilmente se encontrava dois que concordassem sobre algum ponto”; pelo contrário, eram extremamente aferrados às suas opiniões⁴⁹⁹. Como foi demonstrado na introdução desta investigação, o movimento millerita era interdenominacional, havendo gente de todas as origens confessionais nos quadros da IASD em seus primórdios. Em segundo lugar, o ambiente religioso daquele tempo era extremamente livre. Havia uma resistência generalizada neste ambiente não conformista de batistas, metodistas, adventistas, etc. à criação de dogmas doutrinários e de credos, que para eles “era o primeiro passo para a apostasia”⁵⁰⁰. É verdade, muitos deles pensavam que a apostasia havia começado no Cristianismo com os concílios cristológicos e por isso grassava neste meio várias heresias cristológicas.

Os debates doutrinários eram comuns e muito apreciados, produzindo grande ajuntamento de ouvintes. Também eram muito parecidos aos debates políticos de nosso tempo: oratória inflamada, muita veemência e exaltação. Por incrível que pareça, eram importantes até para o evangelismo; muitas pessoas tomavam suas decisões para aderir a esta ou aquela denominação após ouvir debates de famosos controversistas em favor e contra doutrinas polêmicas⁵⁰¹. Havia pregadores que se especializaram neste tipo de evangelismo, embora na história denominacional, seus melhores polemistas tenham naufragado na fé: D. M. Canright, E. J. Waggoner e A. T. Jones⁵⁰². Isto demonstra o lado escuro desta liberdade: um ambiente favorável à proliferação de egos inflados.

Em terceiro lugar, havia ainda o problema da marcação de datas para o advento, algo que ainda não totalmente superado. Por exemplo, em 1851 Joseph Bates suscitou uma polêmica interna por defender a estapafúrdia ideia de que pelo fato de o sumo-sacerdote ter que espargir por sete vezes o sangue do sacrifício durante a cerimônia de purificação do santuário (dia da

⁴⁹⁷ Ellen G. White. *Testimonies for the Church*, vol. 1, p. 206.

⁴⁹⁸ George R. Knight. *Op. cit.*, p. 37.

⁴⁹⁹ Denton E. Rebok. *Believe his prophets* (Washington D. C.: Review and Herald, 1956), p. 167.

⁵⁰⁰ J. N. Loughborough. *The Review and Herald*, October 8, 1861.

⁵⁰¹ C. Mervyn Maxwell. *Conte isto ao mundo. História do Adventismo* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004), p. 265.

⁵⁰² Enoch de Oliveira. *A mão de Deus ao leme*, pp. 180-207.

expição), isto significava que os adventistas deviam esperar cumprirem-se sete anos (a partir de 1844) para só então se concretizar o advento. Foi reprovado por uma visão de Ellen White, em Julho daquele mesmo ano: “a dedicação à evangelização não deveria ser distraída pela marcação de datas”⁵⁰³.

Alguns anos depois. Uma crise mais grave abalou a unidade dos adventistas guardadores do Sábado. “Um dos mais tristes capítulos da história dos crentes na verdade presente”⁵⁰⁴. Tudo começou na reunião quinquenal da IASD mundial em 1888, Minneapolis, que reunia delegados locais e dos campos missionários; e perdurou ainda por alguns anos, gerando dentro da IASD divisões facciosas que geraram consequências até 1901 e 1903. Pode-se dizer que a crise foi provocada por um gap de gerações. Os principais oradores do encontro eram dois jovens e entusiastas pastores Alonzo T. Jones e Ellet J. Waggoner, que decidiram pregar sobre a justiça de Cristo com base nas cartas de Paulo, especialmente Gálatas. O confronto de ideias já vinha de algum tempo, desde 1886. Uriah Smith, que era o redator da revista *Review and Herald*, sustentava a posição de que a lei em Gálatas era a cerimonial, E. J. Waggoner, um dos editores da *Signs of the Times*, defendia que a lei em Gálatas era o decálogo⁵⁰⁵. Mineápolis, portanto, só foi a manifestação mais vívida deste conflito que já vinha de algum tempo ocorrendo no interior da IASD.

Quando a assembleia se reuniu e os delegados puderam ouvir os argumentos dos dois pastores, para muitos deles pareceu que enfatizar demais a graça de Deus e a salvação imerecida de todo pecador, era colocar de lado a verdade presente do Sábado. Com efeito, naquela época, as notas enfáticas da pregação adventista eram principalmente uma resposta ao antinomianismo oculto sob a capa da justificação pela fé, em que a graça de Deus passava a ser uma licença para pecar e transgredir o Sábado⁵⁰⁶. Por muitos anos a IASD havia sofrido a acusação de ser legalista e sabatista e seu ministério havia se especializado em rebater este tipo de acusação⁵⁰⁷, daí a estranheza dos presentes diante do que ouviam.

Parecia que Jones e Waggoner, em suas mensagens devocionais, anunciando as belezas de Cristo e colocando em posição secundária a lei moral, tentavam solapar o mandamento do

⁵⁰³ Arthur W. Spalding. *Origin and History of Seventh-Day Adventists*, vol. 1 (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1961), p. 146.

⁵⁰⁴ Ellen G. White. *Testimonies for the Church*, vol. 4, p. 234.

⁵⁰⁵ A. V. Olson. *Through Crisis to Victory. 1888 – 1891* (Washington, DC: Review and Herald, 1966), pp. 50 e 51.

⁵⁰⁶ Herbert Douglass. *The Messenger of the Lord. The Prophetic Ministry of Ellen G. White* (Ellen G. White State), p. 196.

⁵⁰⁷ A. V. Olson. *Through Crisis to Victory. 1888 – 1891*, p. 10.

Sábado⁵⁰⁸, e usando o púlpito adventista para isto. Algo por demais insuportável. Criou-se uma cisão na reunião, a geração mais nova propensa a abraçar a nova ênfase sobre a justificação pela fé, a geração mais antiga, liderada por Uriah Smith e George I. Butler⁵⁰⁹, defendendo os pontos de vista tradicionais. Ocorreram debates, réplicas e trélicas que em muitos momentos ameaçaram destruir o ambiente fraternal do encontro e chegaram a ameaçar a unidade da Igreja⁵¹⁰. Ellen White assistia a tudo pesarosa e na conclusão do concílio, no sermão do Sábado pela tarde (estando os ânimos menos exaltados), levantou-se corajosamente em favor dos dois palestrantes, afirmando que aquela mensagem era na verdade uma grande necessidade da IASD⁵¹¹. Porque até então a primeira geração de adventistas havia pregado descompensadamente, com ênfase excessiva na observância do decálogo, “pregando sermões sem Cristo e apresentando erroneamente o significado de Apocalipse 14: 12 (“aqui está a paciência dos santos, os que guardam os mandamentos e têm a fé de Jesus”)⁵¹², sermões que eram “ineficazes em converter almas”⁵¹³.

Outra profunda crise porque passou a IASD foi toda uma situação eivada de mal-entendidos, ditos e contraditos, tendo o médico J. H. Kellogg, os administradores da União de Michigan: A. G. Daniells e W. W. Prescott e dois educadores do Emmanuel Missionary College: E. A. Sutherland e P. T. Magan, no epicentro do furacão da discórdia. O problema fundamental é que havia egos demais reunidos num único lugar. E, Ellen White, cerca de dois anos antes, já havia dado solene nota de protesto quanto àquele acúmulo de guardadores do Sábado em tão poucos acres de terra. O evento foi o concílio da conferência geral da IASD, em 1901. Basicamente o que ela dissera é que havia grandes cidades nos Estados Unidos aguardando obreiros que se dispusessem a ir trabalhar lá. E deu o exemplo da cidade de Nova Iorque, até então pouco evangelizada⁵¹⁴. Cristo lhes ordenava que fossem suas testemunhas no

⁵⁰⁸ C. Mervyn Maxwell. *Conte isto ao mundo. História do Adventismo*, pp. 264 e 265.

⁵⁰⁹ Não esteve presente em Mineápolis por motivo de saúde, mas era o presidente mundial da IASD até então e grande apoiador da posição do redator da *Review and Herald*. Foi substituído por O. A. Olson, para o seguinte exercício. A. V. Olson. *Op. Cit.*, o, 31.

⁵¹⁰ Naquele momento Ellen White sabiamente não definiu posição a respeito da lei em Gálatas. Contudo, posteriormente veio a fazê-lo, acatando a exegese de Jones e Waggoner: “na Escritura, o Espírito Santo através do apóstolo fala especialmente da lei moral. A lei revela o pecado a nós e faz-nos sentir necessidade de Cristo e refugiar-nos nele por perdão e pelo exercício do arrependimento a Deus e fé em nosso Senhor Jesus Cristo (Ellen White. *Selected Messages*, vol. 1, p. 234.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 270.

⁵¹² Ellen G. White. *Review and Herald*, Mar. 1890, p. 2.

⁵¹³ Ellen G. White. *Selected Message*, vol. 1, pp. 371, 372.

⁵¹⁴ Ellen G. White. *Review and Herald*, Apr. 1901, p. 184.

mundo inteiro e eles achavam que o mundo era Battle Creek, talvez porque ali estavam o poder e os recursos para realizar grandes obras.

Quem lê os desdobramentos que quase conduziram a IASD a um desastre institucional percebe que todo o problema pode ser resumido numa batalha de egos disputando os recursos da Igreja de Battle Creek para tocar seus próprios projetos⁵¹⁵. O pivô de toda a situação foi o livro escrito por Kellogg, lançado com o objetivo de levantar fundos para a reconstrução do sanatório de Battle Creek, destruído num incêndio em 18 de Fevereiro de 1902. Mas houve outros ingredientes. Além dos citados, havia seus partidários e toda uma cortesia com uma rede de intrigas que como ondas ameaçavam naufragar a IASD. Os partidários dos administradores ou uma facção anti-Magan, por exemplo, foram considerados os responsáveis por propalar boatos sobre Ellen White estar desfavorável a Magan, que acabaram por vitimar fatalmente sua esposa⁵¹⁶. Também houve a interferência de Jones, o qual numa exposição durante as reuniões acusou Prescott de ser tão panteísta quanto o próprio Kellogg⁵¹⁷. E o episódio todo se tornou uma guerra de todos contra todos.

O livro de Kellogg, *o templo vivo (The living temple)*, foi acusado por Prescott e por A. T. Jones, o mesmo teólogo que participara do debate sobre o livro de Gálatas na Conferência Geral de Mineápolis, de ser um libelo em defesa do panteísmo, o que Kellogg negava peremptoriamente, queixando-se de estar sendo mal interpretado⁵¹⁸. O problema é que havia muita ambiguidade no texto de Kellogg, que não era teólogo e cujas preocupações eram iminentemente práticas: a reconstrução do hospital (o resultado da venda do livro seria revertido para este objetivo). Em seu texto o dr. Kellogg se arrisca a discorrer sobre a personalidade de Deus insinuando ideias panenteístas, ou seja, não que a natureza seja Deus, como defendia Espinosa: “Deus sive natura”, mas que Deus está na natureza, embora ela não esgote sua essência:

Há uma clara, completa e satisfatória explicação do mais sutil, do mais maravilhoso fenômeno da natureza – uma infinita inteligência realizando seus propósitos. Deus é a explicação da natureza. Não um Deus fora da natureza, mas na natureza “Deus é a explicação da natureza, manifestando-se através e em todos os objetos, movimentos e variados fenômenos do universo⁵¹⁹.”

⁵¹⁵ Gilbert M. Valentine. *W. W. Prescott. Forgotten Giant of Adventism's Second Generation* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005), p. 187.

⁵¹⁶ Gilbert M. Valentine. *W. W. Prescott*, p. 179.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁵¹⁸ Albert Dittes. *Three Adventists Titans. The Significance of Heeding or Rejecting the Counsel of Ellen White* (Teach Service Publishing, 2013), p. 39.

⁵¹⁹ John H. Kellogg. *The Living Temple* (Battle Creek, MI: Good Health Publishing Company, 1903), p. 28.

Em outra de suas afirmações polêmicas, Kellogg dizia que todos os seres humanos são templos de Deus e que isto nada tinha a ver com o caráter deles, mas com sua fisiologia⁵²⁰. O panenteísmo é uma heresia muito sutil. Ela não nega a transcendência divina, mas ensina uma imanência que dissolve a personalidade de Deus. Ellen White sabiamente tomou partido dos que denunciavam a obra de Kellogg. Identificados os problemas do livro, foi-lhe pedido que fizesse uma nova revisão e fossem eliminadas as insinuações panenteísticas. Kellogg não atendeu ao solicitado e a editora da IASD já estava para publicar o material quando ocorreu o trágico incêndio que destruiu a Review and Herald. Kellogg contumazmente remete os manuscritos para outra editora e assim fá-los vir à luz mesmo em face de tão grande demonstração do desagrado divino⁵²¹.

Tudo começara alguns anos antes quando Kellogg montava a estratégia do trabalho médico-missionário e planejava a construção do sanatório. De acordo com a sua concepção o trabalho médico missionário não deveria ter nenhum tipo de ligação com a administração da IASD, para evitar que traços sectários fechassem as portas ao evangelismo. Ellen White não concordava com suas ideias e lhe escreveu tentando demovê-lo⁵²². O problema é que Kellogg se tornara uma figura inter-denominacional e já não queria que seu trabalho e o do hospital (que ele considerava como seu) fossem identificados como instituição da IASD. O livro foi apenas a gota d'água deste afastamento, que era estratégico. O *templo vivo* refletia uma ideologia espiritualista e parecia querer reeditar o sucesso e o impacto da obra de Emerson (*Natureza*) que tratava do mesmo assunto, utilizando um outro método, em vez de empírico, intuitivo e dedutivo. Infelizmente as qualidades literárias de Kellogg nunca passaram de pastiche da obra de Emerson; e felizmente, também não teve sucesso em criar uma divisão interna na IASD, embora não a livrasse de outros prejuízos. Os administradores do Emmanuel College se exoneraram de suas responsabilidades e o próprio Kellogg também o faz. Teve início uma batalha judicial pelo controle do hospital que acabou sendo ganha pelo médico. Algum tempo depois Kellogg também pediu sua desfiliação do rol de membros da IASD e anos depois seu hospital abriu falência⁵²³.

Com este episódio fechou-se o ciclo de acomodação doutrinária da IASD. Olhando para trás percebe-se que o primeiro impulso não-conformista da IASD era tão radical quanto

⁵²⁰ Gilbert M. Valentine. *Op. Cit.*, p. 184.

⁵²¹ Enoch de Oliveira. *A mão de Deus ao leme*, p. 125.

⁵²² *Ibid.*, p. 19.

⁵²³ Enoch de Oliveira. *A mão de Deus ao leme*, p. 192.

injustificado em muitos pontos. Seu projeto refundacionista dos primórdios, pretensamente baseado na Escritura, infelizmente, somente serviu para recusar doutrinas cristãs legítimas (embora também aceitas pelo *mainstream*), tal como a doutrina da justiça de Cristo e o conceito trinitário de Deus. Passaram-se muitos anos para perceberem que haviam ido longe demais em alguns pontos e tinham ficado aquém em outros. Em 1888, 70 anos depois do começo de sua jornada institucional, chegaram a um ponto de equilíbrio entre a denúncia da sociedade e a acomodação a ela. E isto com quase nenhum processo cismático autodestrutivo, não lhe ocorrendo ser transformada em mais uma das inúmeras microdenominações em que se viram trasmudados outros herdeiros da pregação de Guilherme Miller. Portanto, embora Ellen White tenha exercido uma influência mais poderosa “na área do estilo de vida adventista [alimentação, temperança, educação dos filhos, reforma e reavivamento] do que na formação doutrinária”⁵²⁴ da IASD, o mérito de sua estabilidade institucional é dela. Influência de sua serenidade e equilíbrio ainda hoje são sentidas por meio de seus escritos.

Evidentemente, o fato de Ellen White não estar mais viva hoje produz consequências para a organização. Sua presença dava mais flexibilidade à instituição frente a disputas teológicas⁵²⁵. Havia mais liberdade e menos fobia à heterodoxia. Sua paciência e urbanidade para com os desviantes eram pautados pelo desejo de salvar e de resgatar e não como hoje muitas vezes ocorre, como uma reação de repulsa diante de uma doença. Ellen White sabia que a doutrina foi feita por causa dos homens, para lhes garantir orientação segura em tempos de pouca clareza, e ninguém foi chamado para ser guardião da doutrina, mas para guardar as almas no aprisco. Quando a doutrina se torna mais importante do que as pessoas a instituição se aproxima de seu fim ou de sua estagnação, que é sintoma do institucionalismo, doença terminal que acomete instituições de meia idade.

E nem por isso era Ellen White meramente complacente. Ela não só salvou a IASD de sérias fraturas sobre questões doutrinárias, como também resolveu estas disputas no amor da verdade, afastando a Igreja dos excessos não conformistas dos primeiros tempos e aproximando-a do que era legitimamente escriturístico no *mainstream* denominacional americano⁵²⁶. Sua contribuição foi, portanto, inestimável e a IASD não seria o que é hoje sem sua serenidade e equilíbrio no trato das questões institucionais e de seus servidores. Ainda que

⁵²⁴ George Knight. *A Brief History of Seventh Day Adventists*, p. 37.

⁵²⁵ Malcom Bull; Keith Lockhart. *Seeking a Sanctuary. Seventh-Day Adventism and American Dream* (Bloomington, ID: Indiana University Press, 2007), p. 105.

⁵²⁶ Dale Ratzlaff. *Cultic Doctrine of Seventh - day Adventist. An Evangelical Wake up Call* (Glendale, AZ: LAM publications, 2009), prefácio.

se possa argumentar de que o abrandamento do não-conformismo adventista tenha sido resultado de uma propensão natural à acomodação, uma vez que por suas características sociológicas mais cedo ou mais tarde isto acabaria ocorrendo. Contudo, resta saber a que custo? Com mais ou menos cismas? Por um processo contínuo ou eivado de marchas e contramarchas, como ocorreu com as TJ? Resta saber mesmo se isto ocorreria. Como vimos no capítulo sobre as TJ, a evolução da IASD poderia ter seguido o caminho da Sociedade de Vigia e se tornado uma seita institucionalizada; gigantesca, mas ainda assim alijada da sociedade e se aproximando da estagnação ou de seu ocaso.

A crise de 1904 foi um divisor de águas na história institucional. Se a IASD, depois dos resultados desastrosos desta assembleia, não houvesse finalmente decidido dar ouvidos à sua profetisa, promovendo a descentralização de suas principais instituições, com a transferência do sanatório para a Califórnia, da editora e da Associação Geral para Washington, provavelmente a história da IASD seria contada de forma diferente: mais sectarismo e menos evangelismo e quiçá o bastão teria de ser passado a outrem, pois a palavra da profecia não pode falhar: “e este evangelho do reino será pregado em todo mundo então virá o fim” (Mt. 24: 14). A maioria das obras confessionais que tratam dos escritos de Ellen White citam uma passagem que com justiça retrata sua atuação: “Crede no Senhor vosso Deus, e estareis seguros; crede em seus profetas, e prosperareis” (2 Cr. 20: 20). Com o que, mesmo os que não acreditam na profetisa ou na inspiração de suas mensagens, tem que concordar. Os resultados de seu ministério tornam-no forçoso.

5.c. Inspiração

Que tipo de inspiração recebeu Ellen White e qual seu status em relação à Bíblia? Segundo a tipologia de Strong, também aceita pela IASD⁵²⁷, a inspiração bíblica é “dinâmica”, ou seja, não é mecânica, não foi um ditado nem o profeta era um cálamo nas *mãos* de Deus,

⁵²⁷ “Os escritores da Bíblia tiveram que expressar suas ideias em linguagem humana. Ela foi escrita por seres humanos. Estes homens foram inspirados pelo Espírito Santo. Por causa das imperfeições na compreensão da linguagem humana [...]” (Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 1, p. 19). “A Bíblia foi escrita por homens inspirados, mas não dentro de um molde divino de pensamento e expressão, e sim nos moldes da humanidade. Deus como escritor, não está aí representado. Homens frequentemente dizem que tal expressão não parece ser de origem divina. Mas Deus não se colocou a Si mesmo, pela lógica, pela retórica, em julgamento na Bíblia. Os escritores da Bíblia foram escribas de Deus, não suas penas. Percebam os diferentes escritores. Não são as palavras da Bíblia que foram inspiradas, mas os homens que a escreveram. A inspiração não atua sobre as palavras dos homens não em suas palavras ou nas expressões por eles usadas, mas sobre os próprios, que sob a influência do Espírito Santo, foram imbuídos de pensamentos. Mas as palavras receberam a impressão de suas mentes individuais. A mente divina foi infusa nelas. A mente divina e sua vontade é combinada com a mente humana e com a vontade humana; portanto, as declarações dos homens são a palavra de Deus”. (Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 1, p. 21).

com o qual o verdadeiro autor das Escrituras registrava suas próprias palavras⁵²⁸. A inspiração dinâmica pressupõe que exista um elemento humano e um elemento divino conjugados sobrenaturalmente pela ação do Espírito Santo⁵²⁹, sendo geradas da conjugação destes elementos verdades religiosas sobre a condição pecaminosa humana e a divina disposição de salvar. Em suma: as palavras são humanas, mas as ideias são divinas.

Esta concepção é também atribuída pelos adventistas aos textos de Ellen G. White. E até pela própria irmã Ellen a si mesma⁵³⁰, na medida que não podemos conceber que a inspiração que recebeu fosse superior à da Escritura: “Ela [Ellen G. White] não disse que o fraseado das Escrituras é infalível, mas que as Escrituras provêm de uma revelação infalível. A revelação da vontade de Deus é autorizada e infalível, mas a linguagem usada para comunicá-la aos homens não é infalível”⁵³¹. De fato, a Bíblia é a verdade, mas também contém erros humanos, variações textuais, glosas de comentadores inseridas no texto principal, erros de copistas⁵³². Os problemas textuais, por mais graves que se apresentem podem ser solucionados por um estudo comparativo das fontes. E nada disto elimina o mais importante. Existe uma harmonia interna que atesta de uma origem comum: *Varie sed non contrariae, diversae sed non adversae*.

É neste sentido que Ellen White diz não ser infalível. Seus livros podem conter erros: datas, erros gramaticais, erros na alusão às fontes. Porém, ser falível nestes pontos não significará cometer erros na apreciação e na recepção das verdades divinas, ou seja, erros relativos à essência mesma do evangelho e da mensagem a ela confiada e que comprometem sua missão. Enfim, ela não poderia se referir a este tipo de erro porque o mesmo invalida o próprio conceito de inspiração.

O eloquente sermão de Estevão (Atos 7) contém uma referência circunstancial ao número (75) de membros da família de Jacó que desceu ao Egito para viver com José. Contudo, a referência de Gênesis (46: 27) declara que eram 70 os que desceram com Jacó ao Egito. O que fazemos com esta discrepância? Se cremos que o Gênesis é a única fonte histórica para esta informação que os Judeus tinham no primeiro século, então simplesmente entendemos que o Espírito Santo (o Espírito de Profecia) orientou Estevão a recitar o grande quadro, mas não interveio nos detalhes. Os profetas não necessariamente são autoridades em datas históricas. Seu valor inspiracional repousa em suas mensagens, não em algum dos detalhes incidentais ao grande quadro⁵³³.

⁵²⁸ Augustus H. Strong. *Op. Cit.*, 315.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 316-318.

⁵³⁰ “Com respeito à infalibilidade, nunca fiz qualquer reivindicação; Apenas Deus é infalível. Sua obra é verdadeira, e Nele não há variação e nem sombra de mudança”. (Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 1, p. 37).

⁵³¹ Arthur White *apud* Modesto M. de Oliveira. *Op. cit.*, fasc. 1, p. 12.

⁵³² Lee G. Gugliotto. *Handbook for Bible Study* (Hagestown, MI: Review and Herald Publishing Association, 2000), p. 18.

⁵³³ Herbert Douglass, *Messenger of the Lord*, p. 387.

Há erros nos escritos de Ellen G. White? Seguramente. E não me refiro a equívocos menores relacionados a quantos quartos teria o sanatório Paradise Valley, que foi motivo para que alguém deixasse de crer nos testemunhos⁵³⁴. Erros quanto ao “grande quadro”, conforme a expressão usada por H. Douglass, mas que dadas as circunstâncias não comprometem seu dom profético.

No início de seu ministério, quando os milleritas ainda se debatiam com muitas dúvidas acerca do período profético que se encerrou em 1844; naquele tempo quando nascia a doutrina do santuário celestial e do juízo investigativo, Ellen White escreveu algumas linhas sobre a mudança na natureza do ofício de Jesus Cristo na passagem do compartimento santo para o santíssimo. Entre os do advento havia uma ideia geral de que depois do clamor da meia-noite (*midnight cry*), relacionado com o movimento do décimo dia do sétimo mês (22 de Outubro de 1822), a porta da graça estaria fechada para aqueles que não houvessem aceito a pregação da breve vinda de Jesus. Isto resultava de uma leitura extremamente contextualizada da parábola das dez virgens (Mt. 25: 10). Ela então escreveu: “O Senhor me mostrou em visão que Jesus se levantou e fechou a porta e entrou no Santo dos Santos no sétimo mês de 1844”⁵³⁵. E esta linha e meia do panfleto *uma palavra ao pequeno rebanho*, escrita um ano e meio após o desapontamento tem causado muita confusão. A pergunta que muitos se fazem é: Se recebeu uma visão que não era verdadeira ou Deus mentiu ou Ellen White se enganou, obviamente a última alternativa é mais plausível, logo o ministério profético de Ellen White perde credibilidade.

Ao argumento adventista de que a verdade bíblica é progressiva seus inimigos contra-argumentam dizendo que não pode haver contramarchas, contradições ou desditos nesta progressão. A verdade avança cumulativamente: “a verdade progressiva é uma descoberta [contínua] da verdade e não uma progressão do erro para a verdade”⁵³⁶. Mas, não é isto mesmo que vemos na Escritura? Moisés escreveu que um homem pode repudiar sua mulher, Jesus veio e afirmou o exato contrário (Mt. 19: 3-9).

Como já vimos, a inspiração é plenária e não mecânica. Não podemos pensar no profeta como um autômato nas mãos do Espírito Santo, como se no momento da transmissão da revelação, quando da redação e organização das ideias, o profeta seja como um zumbi nas mãos

⁵³⁴ Ellen G. White. *Selected Messages*, p. 38.

⁵³⁵ Ellen G. White. *A Word to the Little Flock*, p. 12.

⁵³⁶ Dale Hatzlaff. *The Cultic Doctrines of Seventh-day Adventist*, p. 16.

de Deus; numa espécie de possessão do bem, quando o instrumento perde todo o controle de si mesmo e sua própria autoconsciência para redigir ou falar apenas aquilo que Deus quer comunicar. Não sendo este o correto modelo de inspiração, porque isto não dignifica nem o agente humano nem a obra de Deus, tornam-se compreensíveis as vacilações de Ellen White no início de seu ministério.

A doutrina da porta fechada era dominante nos meios milleritas (apenas Josué Himes se opôs a ela)⁵³⁷, como a própria Ellen White declara: “Ao tempo do desapontamento em 1844, era comum entre os do advento que a porta da misericórdia estava para sempre fechada”⁵³⁸ e graça de Deus já estava mais disponível aos homens. A base escriturística, como já dissemos, era a parábola das dez virgens (Mt. 25) e a teologia do tabernáculo do deserto. Da leitura da parábola das virgens tiraram a ideia de a história se aplicava a eles. Depois do clamor da meia-noite (a pregação de 22 de Outubro de 1844), seguia-se um interregno até a volta de Jesus que significava um tempo de graça apenas para aqueles que, como as virgens tinham sido introduzidos na câmara do noivo. Esta leitura era feita paralelamente com o texto de Levítico 23, o qual fala do dia da expiação ocasião quando eram eliminados todos os pecados acumulados no santuário. Conforme já vimos o “santuário purificado” da profecia de Daniel 8: 14 foi interpretado por este grupo de adventistas-milleritas como a passagem de Jesus do santo para o santíssimo. Há um sem número de textos usados pela exegese adventista para provar da existência de um santuário celestial, onde ministra Jesus Cristo (Hb. 7-10). Com o início do juízo investigativo em 1844, em que são julgados todos aqueles cujos pecados foram perdoados pela graça de Cristo, o perdão a novos pecados ficaria suspenso para os que não se compungiram no dia da expiação, sendo dito deles que seriam extirpados do meio do povo (Lv. 23: 29). Logo, explica-se a razão de tanta negatividade em relação aos estranhos. Somente depois de descobrirem que no dia da expiação o sacrifício contínuo (pela expiação dos pecados) não deixava de ser feito (Lv. 16: 3) perceberam que apesar de haver começado um novo serviço no santuário, desta feita um juízo, permanecia, paralelamente, ocorrendo o perdão dos pecados, de sorte que não havia nenhuma porta fechada.

Se considerarmos que este era o princípio do ministério da irmã Ellen (como os pioneiros a chamavam), quando poucas mensagens lhes tinham sido comissionadas, ela não estava habituada à voz de Deus, assim como o pequeno Samuel quando ouviu o Senhor chamá-lo pela primeira vez (I Sm. 3: 4). Não é de admirar que tenha cometido este deslize. Homens de Deus

⁵³⁷ Arthur W. Spalding, *Origin and History of Seventh-Day Adventists*, pp. 157-158.

⁵³⁸ Ellen G. White. *Selected Messages*, vol. 1, p. 63.

mais tarimbados do que ela (tinha apenas 18 ou 19 anos de idade), também cometeram suas gafes espirituais, a exemplo de Pedro que achava que não devia entrar na casa de gentios, muito menos comer com eles, até que Deus revelou-lhe seu erro numa famosa visão (At. 10). Os servos de Deus não são infalíveis e o conceito de verdade progressiva significa abandonar erros ligados ao contexto religioso ao qual se pertenceu, como bem ilustra o episódio vivido por Pedro, e isto não é obra de um dia, como bem atesta a evolução doutrinária da IASD e de sua profetisa:

Quem quer que examine as palavras escritas – indo da composição infantil dos escritos juvenis através do período extenuante da maturidade, até o profundamente gracioso, eloquente, movimento das palavras dos últimos anos – perceberá o estável progresso nas visões e expressões, e poderá lembrar que ela ganhou estas habilidades, sob a mão de Deus, não por um esperar altaneiro do derramamento do Espírito, mas por um movimento sob o impulso deste Espírito no exercício de toda a capacidade de seu ser”⁵³⁹.

Ainda se discute se há alguma diferença de grau inspiracional quanto aos diversos tipos de testemunhos e visões recebidos por Ellen White. Juan Carlos Viera, ex-diretor do Ellen G. White State, para esclarecer esta questão, aperfeiçoou⁵⁴⁰ uma tipologia de modelos inspiracionais⁵⁴¹, que podem ser aplicados tanto aos escritores bíblicos como aos testemunhos de Ellen G. White: o modelo visionário, em que o profeta tem visões (Daniel, Ezequiel, Isaías, etc.); o modelo testemunhal, em que o profeta é impulsionado por Deus a testemunhar do que tem visto e ouvido (Mateus, João, Zacarias, o sacerdote); modelo histórico, em que o escritor sacro é inspirado por Deus ao selecionar fontes e registros de outros para fazer um relato (Lucas, Judas); modelo conselheiro, em que o profeta é usado por Deus para guiar seu povo em tempos difíceis (Samuel); modelo epistolar, em que o servo de Deus usa cartas para comunicar verdades ao povo de Deus (Paulo, Pedro, João); modelo literário, em que o escritor ou poeta sacro é orientado por Deus para confortar seu povo (Salmos). Pode-se acrescentar à tipologia de Douglass-Viera o modelo discurso inspirado, que aparece na Bíblia no formato “assim diz o Senhor”, pelo qual Deus se apodera do profeta fá-lo em estado de exaltação espiritual (o profeta fala sob inspiração divina) comunicar verdades ao povo (Amós, Habacuque, Jeremias, etc.).

⁵³⁹ Arthur W. Spalding, *Origin and History of Seventh Day Adventists*, vol. 1, p. 76.

⁵⁴⁰ Herbert Douglass. *The Messenger of the Lord*, p. 412-414.

⁵⁴¹ Juan C. Viera. “A dinâmica da inspiração: olhando de perto as mensagens de Ellen G. White”. In Renato Stencil. *Espírito de profecia. Orientações para a igreja remanescente* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2012), pp. 27-30.

Considerando a Bíblia, não faz sentido dizer que modelo X é mais inspirado do que modelo Y, ainda que alguns pareçam mais impressionantes do que outros. Era preciso poder observar a mente do profeta e suas emoções para poder dizer quando o Espírito de Deus é menos atuante ou mais atuante, quando proporcionalmente a humanidade recua para que o Espírito assuma o comando ou quando Este reflui. A ideia de possessão divina, tal como ocorria com as profetisas do oráculo de Delfos entre os gregos, torna-se inevitável. Mas devemos abandonar esta ideia se não cremos na inerrância e nem num Deus que cerceia a liberdade humana. Os modelos de Douglass-Viera têm uma lição mais importante a nos ensinar. Como não podemos hierarquizar a inspiração entre os escritos bíblicos, de semelhante modo, não podemos hierarquizar o multiforme ministério profético de Ellen G. White, malgrado tenha utilizado diversos modelos de inspiração⁵⁴². Não faz sentido pretender que este modelo tem a chancela divina (visões) e aquele não (comentários bíblicos), tal como pensou Uriah Smith⁵⁴³. Ou, como afirmado por Desmond Ford, que sua parênese é inspirada, mas a sua teologia, não⁵⁴⁴.

Não cabe hierarquizar os textos de Ellen G. White porque não cabe hierarquizar a Bíblia. “Se toda Escritura é divinamente inspirada e proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça” (II Tm. 3: 16), como atesta o conceito de inspiração plenária, não importando o modelo de inspiração que adote seu autor; então, em se tratando de Ellen G. White, todos os seus textos são inspirados, independente do modelo inspiracional pelo qual possa ser classificado. Ademais, estes modelos são modelos compreensivos e não fatos psicológicos, muito menos normativas para a atuação divina (seria muita pretensão de nossa parte tentar limitar a ação do Espírito). A Bíblia diz que “Deus falou muitas vezes e de muitas maneiras” (Hb. 1: 1). Sendo assim, o que impede que Deus possa usar mais de um modelo ou então combinar modelos para impressionar seu agente a expressar Sua verdade de uma determinada maneira?

Com efeito, o ministério profético de Ellen White foi complexo desta perspectiva, tendo desempenhado sua missão de diferentes formas. Usou o modelo epistolar de modo profícuo, enviando durante sua vida cartas a indivíduos, bem como para serem lidas em ambiente público, em assembleias. Usou o modelo literário, como é óbvio pelo número de obras que levam sua

⁵⁴² Modelos testemunhal, visionário, histórico, epistolar e literário.

⁵⁴³ Carta de Uriah Smith a D. Canright (March 22, 1883). Citado por Alberto R. Timm. “A history of Seventh-day Adventist on biblical and prophetic inspiration (1844-2000)”, *Journal of Adventist Theological Society*, 10-1 e 2, 1999, p. 491.

⁵⁴⁴ *Apud* Robert W. Olson. *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and on Ellen G. White* (Washington, DC: White State, 1981), p. 38.

assinatura. O modelo conselheiro foi um dos pontos mais altos de sua atuação, etc. Ademais, em não poucas situações, em relação à Ellen White, houve a confluência de modelos puros. Como, por exemplo, no caso mais acima relatado, da visão do grande conflito. Toda a série de livros que incluem *Patriarcas e Profetas*, *Profetas e Reis*, *O desejado de todas as nações* e *O conflito dos séculos*, e que narram a história da salvação, tiveram como ponto de partida a visão de 1858, mas, como é evidente, não se esgotam nela. Aquela visão foi ampliada pelo material foi coligido pela mensageira de suas leituras para a composição deste volume massivo de informações. Neste caso havendo a combinação dos modelos visionário com o literário.

Walter Rea, ex-ministro adventista, conhecido pela polêmica que levantou seu livro, *The White lie*⁵⁴⁵, cujo título dá um trocadilho intraduzível em português, toca justamente neste ponto, a saber, em que medida os comentários bíblicos (*Desejado de todas as nações*) e os tratados de história (*O grande conflito*) de Ellen White são inspirados, já que possuem uma profusão de citações, quase sempre não creditadas pela autora às suas fontes? Embora Rea o sugira, não se trata nem de plágio e nem de falsificação do dom profético. Era comum ao tempo em que foram escritos os citados livros não se fazerem alusão ou citação direta das fontes. Até porque a lei dos direitos autorais ainda não havia sido criada, nem era uma exigência de um mercado editorial ainda por se constituir. Ademais, D'Aubigné⁵⁴⁶, de quem ela dependeu mais para redigir *O Grande Conflito*, era uma fonte comum da história da Reforma para todo o mundo protestante. Se a intenção é atribuir a si textos de autoria alheira, não faz sentido fazê-lo citando um clássico que todo mundo lê⁵⁴⁷.

Quanto a um suposto impedimento de um escritor sacro fazer citações de outras obras, isto não é bíblico. Na verdade, na própria Escritura Ellen White encontra boa companhia. Basta comparar esta parte de seu ministério com outros autores sacros que escreveram porções bem conhecidas da Bíblia. No Antigo Testamento, há o exemplo de Crônicas, que, ao contrário dela, fala expressamente de suas fontes⁵⁴⁸, mas não de todas. E apresenta trechos inteiros tirados de

⁵⁴⁵ Walter T. Rea. *The White lie* (Turlock CA, M & R Publications, 1982).

⁵⁴⁶ J. H. Merle D'Aubigné. *History of the Reformation of the sixteenth century* (London: R. Groombridge & Sons, 1845).

⁵⁴⁷ Seria mais ou menos como se Mário de Andrade tentasse plagiar o *Guarani* de José de Alencar em vez de ter plagiado *A poranduba amazonense* de João B. Rodrigues, livro publicado em 1890 e bem desconhecido do público não especializado na filologia da língua tupi-guarani, de onde dois terços do *Macunaíma* de Mário de Andrade foi tirado. Plágio puro e simples; recortado e colado. Todas as lendas da Amazônia simplesmente contadas *ipsis litteris* pelo autor de *Macunaíma* e ninguém sabia de nada, pensando que ele era um contador de histórias genial, ou então, um grande pesquisador do folclore brasileiro.

⁵⁴⁸ Ao fim da história de cada rei, o redator de II Crônicas traz uma fórmula que indica sua dependência de fontes: “Eis que os mais anos de [o nome do rei X], tanto os primeiros como os últimos, estão escritos no Livro da História dos reis de Judá e Israel”.

outras partes do AT (Gênesis, Samuel e Reis), como também vem vertido num estilo e numa estrutura tratadística, peculiar aos livros do campo da história, tal como o *Conflito dos Séculos*. No Novo Testamento, Judas citou vários trechos do livro de *Enoque*, um apócrifo não canônico⁵⁴⁹, e nem por isso é considerado menos inspirado que os demais textos escriturísticos⁵⁵⁰. Além do caso de Judas, há o mais clássico de todos no modelo de inspiração em lide: Lucas, o qual textualmente descreve sua dependência de fontes e de testemunhas para escrever seu evangelho (Lc. 1: 1-3)⁵⁵¹. Nem por isto é considerado menos inspirado do que Mateus ou João, que foram, eles mesmos, testemunhas dos fatos enarrados.

5.d. Iluminação

Quando foi afirmado mais acima que Ellen G. White não pode ser considerada uma espécie de Sto. Tomás de Aquino de saia da IASD, ou seja, suas opiniões teológicas não são infalíveis nem mesmo fundamentais, queremos dizer que sua legitimidade provém da Escritura, onde se baseiam e não foi função precípua de sua missão, fornecer comentários bíblicos inspirados nem lidar com complexas questões teológicas. Contudo, isto não significa, que seus comentários à doutrina escriturística não sejam igualmente inspirados e autoritativos. A inspiração não só é dinâmica, agindo sobre o profeta e não sobre suas palavras, como também é plenária, significando que todos os seus escritos são inspirados, até mesmo aquela contribuição melhor classificável como iluminação, que teoricamente seria extensível a todos os crentes. Mas, o que é ocasional nos pregadores e exegetas é permanente naquele que recebeu o dom profético.

De fato, a ênfase do ministério profético de Ellen White “é geralmente homilético e evangelístico e não estritamente exegético”⁵⁵². Tanto quanto se saiba, ela não tinha o domínio das línguas bíblicas e nunca recebeu alguma revelação sobre a melhor maneira de traduzir um étimo do grego ou do hebraico. Contudo não se pode dizer que não tenha recebido iluminação

⁵⁴⁹ Escrito no III século a. C. (os capítulos de 1-36) – John Collins. *Daniel with an introduction to apocalyptic literature* (Grand Rapids, MI: B. Eerdmans, 1984), p. 4; James Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1983).

⁵⁵⁰ Compare Judas 1: 14-15 com Enoque 1: 9: “E destes também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que vem o Senhor com milhares de seus santos. Para fazer juízo contra todos e condenar dentre eles todos os ímpios, por todas as suas obras de impiedade, que impiamente cometeram, e por todas as duras palavras que ímpios pecadores disseram contra eles” (Judas 1: 14-15); “E cuidai! Ele vem com dez milhares de seus santos. Para executar o juízo sobre todos, e para destruir todos os ímpios. E para convencer todos os ímpios que cometeram iniquidades. E de todas as duras coisas que os ímpios tem falado contra ele” (Enoque 1: 9). Julius Allsop. *The esoteric codex. Old Testament Apocrypha* (London: Lulu.com, 2015), p. 43.

⁵⁵¹ George Rice, *Luke, a Plagiarist?* (Mountain View, CA.: Pacific Press Publishing Association, 1983).

⁵⁵² Robert W. Olson. *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and on Ellen G. White*, p. 41.

específica, que é diferente daquela genérica com que os crentes membros de uma comunidade, ou um conjunto de crentes reunidos em concílio, são agraciados. A iluminação de Ellen G. White foi direta, mas foi do tipo confirmativo e não assertivo. Foi-lhe dada à medida que progrediam as investigações teológicas dos pioneiros e eram-lhe apresentados os resultados, sendo então revelados os pontos que estavam de acordo com uma adequada compreensão do assunto. Portanto, à parte de sua autodeclarada limitação em questões teológicas quando não impressionada pelo Espírito Santo, resta, entretanto, irrefragável sua autoridade mesmo em relação a exegese bíblica, consoante o princípio hermenêutico acima.

Desmond Ford é um exemplo clássico dos que contestam a iluminação de Ellen G. White, tendo afirmado que ela não é autoridade em teologia e na interpretação da Bíblia. Sua autoridade se restringindo à edificação da Igreja, ou seja, à parênese e ao conforto do povo de Deus, tal como diz Paulo em I Coríntios 14: 3-4. Ou seja, para ele, Ellen White era tão inspirada quanto qualquer dos profetas canônicos bíblicos, mas Deus concedeu-lhe uma porção menor de seu Espírito, permitindo-lhe a atuação apenas nesta área, dado que lhe foi concedido um baixo grau de revelação:

Porque a atenção de Deus a certos assuntos é proporcional à sua importância. Ele exerceu uma superintendência mais miraculosa sobre as Escrituras do que sobre os Escritos de Ellen G. White. Isto não quer dizer graus de inspiração, mas, ao contrário, graus de revelação⁵⁵³.

Por graus de revelação, Ford refere-se a uma categoria teológica que não existe nas Escrituras. Existem funções revelacionais menores e maiores, mas não graus revelacionais. Por exemplo, pode-se dizer que Samuel indicar onde se haviam extraviado as jumentas do pai de Saul (I Sm. 9) era função revelacional menor comparada a escolha de Saul como rei de Israel (I Sm 10). Reafirmo, não existe grau de revelação menor ou maior. Ou Samuel sabia ou não sabia onde estavam as jumentas, ou sabia ou não sabia quem deveria ser ungido rei de Israel. Obviamente, que Samuel ser chamado de vidente e revelar coisas ocultas era apenas uma maneira com que Deus lhe permitia ganhar respeito e credibilidade quando declarasse as coisas grandiosas, mas ambas operações têm uma e a mesma origem. Pensar em grau de revelação menor destrói a credibilidade da inspiração profética.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 38.

O que Ellen White não teve quanto à doutrina do santuário foi iluminação. Ela não conseguia entender o arrazoado dos irmãos nestas matérias, ignorância admitida por ela francamente:

“Durante todo este tempo eu não podia entender o raciocínio dos irmãos. Era como se minha mente estivesse fechada, e eu não podia compreender o sentido das Escrituras que estudávamos. Este foi o pior dos pesares de minha vida. Minha mente ficava nesta condição até que todos os principais pontos de nossa fé se tornavam claros para todas as nossas mentes, em harmonia com a palavra de Deus. Os irmãos sabiam que quando eu não estava em visão eu não podia entender aqueles assuntos, até que aceitava como luz direta dos céus a revelação dada”.⁵⁵⁴

Contudo, ela teve uma revelação a respeito. Deus mostrou-lhe que Elder Crosier tinha a verdadeira luz sobre a purificação do santuário. “Sinto-me autorizada a recomendar [o texto de Crosier] a cada fiel”⁵⁵⁵. Seria isto um grau menor de revelação? Seria Ellen White menos autorizada a recomendar o estudo de Crosier porque não recebera de Deus luz específica sobre o assunto? Seria Pedro menos autorizado a recomendar à Igreja vigilância quanto ao retorno do Salvador porque não descrevia os eventos finais (ressurreição e trasladação dos santos) com tantos detalhes com que fazia Paulo (II Pe 3: 1-13)? Evidentemente, o ponto de vista de Ford está equivocado e deveria ter admitido logo que não cria nos dons espirituais de Ellen White. Não existe meio termo quanto a isto: “Deus está ensinando Sua Igreja...ou não está. Este trabalho é de Deus...ou não é. Não há trabalho meio termo nesta questão. Os testemunhos são do Espírito de Deus ou são do Diabo”⁵⁵⁶.

Deus não lhe deu iluminação sobre várias coisas. E sobre estas ela claramente o admitiu. Contudo, isto não a impediu de combater os erros à medida que se manifestavam. Atuando como no caso de Crosier, Mineápolis, em 1888, e Kellogg, alguns anos depois. Além disto, é falacioso o argumento que generaliza a ignorância de Ellen White sobre alguns assuntos teológicos para todos os assuntos teológicos. Há testemunhos de pessoas que foram muito abençoadas por seus comentários bíblicos:

W. W. Prescott recorda que, depois de estudar o capítulo oito de Daniel por vários anos, ele ainda sentia a necessidade de mais luz. E fez desta preocupação assunto especial de oração. Então sentiu uma forte impressão, ‘leia o que diz em Patriarcas e Profetas [livro de Ellen White]. Ele alcançou o livro e o abriu no capítulo indicado, e achou exatamente o que estava procurando para iluminar sua mente em vista do

⁵⁵⁴ Ellen White. *Selected Message*, pp. 206-207.

⁵⁵⁵ Ellen White. *A Word to the Little Flock*, p. 12.

⁵⁵⁶ Ellen G. White. *Testimonies for the Church*, vol. 4, p. 230.

assunto. Foi de grande auxílio para mim. Experiências similares foram relatadas por A. G. Daniells e W. E. Howell⁵⁵⁷.

O fato de Ellen White não ter tido iluminação para certos assuntos teológicos de modo nenhum fragiliza sua posição como profetisa. Com isto Deus a impediu de interferir no processo de investigação e fundamentação das doutrinas. Imaginemos que todas as doutrinas da IASD tivessem sido outorgadas via revelação profética de Ellen White, nos mínimos detalhes. O princípio hermenêutico *Sola Scriptura* teria sido atirado ao lixo e seus membros não se sentiriam estimulados a estudar a Bíblia, nem a atender à recomendação bíblica sobre o exame de todo espírito (I Jo. 4: 1) e de todo ensino (At. 17: 11). Haveria a equívoca criação de uma ortodoxia míope e autocentrada e a própria pregação se tornaria mais difícil porque faltaria uma base comum entre os pregadores e os ouvintes não adventistas.

O ataque de Ford à Ellen G. White é compreensível. A defesa intransigente da profetisa à teologia denominacional quanto ao princípio dia-ano na interpretação da profecia de Daniel 8: 14 e de sua continuação no capítulo 9 do mesmo livro, constituiu-se um obstáculo para a interpretação ahistoricista defendida por Ford.

Aceitar esta conclusão seria renunciar a anterior contagem dos períodos proféticos. Os 2.300 dias começaram quando saiu o decreto de Artaxerxes para restaurar e edificar Jerusalém, no Outono de 457 a. C. Tomando isto como ponto-de-partida, houve uma perfeita harmonia na aplicação de todos os eventos preditos na explanação do período em Daniel 9:25-27. Sessenta e nove semanas, os primeiros 483 anos de 2300, que vão até o Messias, o Ungido; e o batismo de Cristo e a unção do Espírito Santo em 27 d. C., exatamente cumprida a especificação. No meio da septuagésima semana, o Messias seria cortado; três semanas e meia após o seu batismo. Cristo foi crucificado na primavera do ano 31 d. C. Setenta semanas especialmente destinadas aos Judeus. No final do período, nas três semanas e meia restantes, a nação selaria sua rejeição à Cristo com a perseguição aos discípulos, e os apóstolos se voltariam aos Gentios, ano 34 d. C. Os primeiros 490 anos dos 2300 teriam terminado, 1810 anos restariam. De 34 d. C., contando os 1810 anos restantes, chegamos a 1844. “Então” disse o anjo, “o santuário será purificado”. Todas as especificações precedentes da profecia tiveram seu cumprimento inquestionavelmente no tempo apontado. Com este cálculo tudo ficou claro e harmonioso, exceto que não houve nenhum evento que possa ser relacionado à purificação do santuário em 1844. Negar que estes dias terminaram naquele tempo envolveria toda a questão em confusão e renunciar posições que têm sido estabelecidas pelo seguro cumprimento da profecia⁵⁵⁸.

O modo como a IASD tratou a controvérsia levantada por D. Ford segue uma linha que tem se recusado a conceder a Ellen G. White o papel de comentarista inspirada e infalível das Escrituras. Quando ainda estava viva ela se confrontou com duas situações parecidas à suscitada

⁵⁵⁷ Herbert Douglass. *Messenger of the Lord*, p. 419.

⁵⁵⁸ Ellen G. White. *The Great Controversy*, p. 409.

por Ford. Foram as controvérsias sobre a lei no livro de Gálatas (Mineápolis, 1888) e sobre o sacrifício contínuo no livro de Daniel (apresentado mais acima). Ambas as controvérsias foram resolvidas em reuniões intra-denominacionais, com a presença de delegados e mediante o estudo da Escritura e o debate aberto entre os contendentes⁵⁵⁹, ou seja, embora houvesse conhecimento de textos de Ellen White que discorriam exatamente sobre a controvérsia de Ford, eles não foram usados como prova contra a interpretação do teólogo australiano. A liderança da IASD deu a Ford uma licença ministerial de seis meses para amadurecer seus pontos de vista. Depois disto foi convocado um concílio com a presença de 125 teólogos, administradores e pastores para examinar suas conclusões, reunidas nas mil páginas de um estudo monográfico e ao final de uma semana (a assembleia ficou reunida entre os dias 10 e 15 de Agosto de 1980) tendo ao final reafirmado a posição denominacional⁵⁶⁰.

Então a conclusão a que se chega é que os comentários bíblicos de Ellen White são inspirados? Sim. Mas o que quer dizer exatamente isto? Significa que podemos colocá-los como nota de rodapé da Escritura e considerá-los tão autoritativos quanto o próprio texto de que é comentário⁵⁶¹. Não. E o que nos impede? Alguns motivos. Primeiro, como já dissemos, sua função não é esta. Temos alguma teologia ou doutrina de Samuel, Elias ou Eliseu nas Escrituras? Por isto são menos profetas do que os demais profetas-escritores? Assim como os profetas citados, Ellen White foi, na maior parte de seu ministério, uma profetisa de ação. Isto significa que, quanto ao aspecto revelacional, os textos de Ellen White pouco têm a acrescentar à Escritura e buscam nelas seu fundamento; não sendo outro o tema de suas visões, senão aplicações práticas e específicas do que já se encontra na Bíblia, para atender as necessidades da IASD.

Em segundo lugar, a Bíblia se interpreta a si mesma e por mais inspirados que sejam os textos da profetisa da IASD, eles não podem ser usados como base para uma interpretação canônica: “Não podemos usar Ellen White como árbitro final e determinativo sobre o significado de passagens das Escrituras. Se o fazemos, então ela é a autoridade final e não a

⁵⁵⁹ George R. Knight. *Reading Ellen White. How to understand and apply her writings* (Hagerstown, MI: Review and Herald, 1997), pp. 25-27.

⁵⁶⁰ Enoch de Oliveira. *A mão de Deus ao leme* (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985), pp. 137 a 138.

⁵⁶¹ Suscitou críticas a publicação de uma Bíblia de Estudo nos Estados Unidos em que o texto bíblico aparecia exatamente neste formato, ou seja, o texto canônico com notas de rodapé de Ellen White. Não sei até que ponto foi uma decisão correta da Review and Herald dar aval a este tipo de publicação, que algumas pessoas propendem a mal interpretar. Mas, isto em nada difere do antigo costume dos copistas medievais de colocarem glosas marginais ao texto, sem que com isto se pense tratar-se de uma expansão do texto canônico. A publicação é *The Study Bible* (Harrah, Ok: Academy Enterprises, 1993). O crítico é Dale Hatzlaff. *The Cultic Doctrines of Seventh-day Adventist*, p. 13.

Escritura. À Escritura deve-se lhe permitir que se interprete a si mesma⁵⁶². Não que haja a expectativa de se achar nos testemunhos algum erro insidioso – eles estão sob o crivo do exame público por décadas, mas porque esta metodologia salva a IASD de ser mal interpretada pelos interessados e salva os membros de se tornarem examinadores preguiçosos da Palavra.

Os testemunhos não podem ser usados como texto-prova em defesa de qual seja a doutrina, exceto quando a Bíblia silencia. E ainda neste caso, uma vez que a Bíblia nada diz e a completude da Escritura é pressuposta, suas orientações devem ser consideradas como tais, ou seja, apenas orientações e não mandamentos. Por exemplo, os conselhos sobre saúde e temperança, quando não digam respeito ao uso de substâncias estimulantes (café, chá, guaraná, drogas, etc.), porque aí temos uma palavra da Escritura (Pv. 23: 31, 20: 1; Jo: 19: 29); os conselhos sobre educação, relações conjugais, a obra evangelística, etc. A Relação entre os testemunhos e a Escritura é exatamente esta. Os Testemunhos corroboram e complementam as Escrituras quando elas silenciam e foram compostos tendo por base a Escritura, portanto, podem ser usados para secundar o estudo da Bíblia, como costumeiramente já ocorre nos púlpitos da IASD, mas não para fundamentar doutrinas e práticas.

Para entendermos melhor as implicações disto, tomemos como exemplo o ministério profético de Joseph Smith, o qual foi, por sua vez, riquíssimo em novas revelações: um terceiro testamento (*o Livro de Mórmon*), uma história de Abraão em detalhes, uma história de Enoque em detalhes. Ellen White tem um ministério profético diametralmente oposto. Ela teve uma visão de Enoque no paraíso restaurado, mas ele nada lhe disse⁵⁶³, teve uma visão dos 144 mil e sequer soube de seu anjo assistente se terá parte com eles⁵⁶⁴, sobre Lúcifer, o anjo rebelde, seus comentários são expansões sobre os textos de Isaias e Ezequiel; há apenas uma ocasião em que relata tê-lo visto em visão⁵⁶⁵. Fora isto, não há nada em suas visões além instituições e pessoas de seu tempo com problemas de seu tempo, para quem procurava dirigir uma palavra inspirada. Portanto, suas visões em nada são comparáveis com as grandes divagações apocalípticas de seu congênere mórmon. Contudo, a pobreza apocalíptica do dom profético de Ellen G. White apenas atesta de que não era essa a principal necessidade da IASD, haja vista todo o conhecimento escatológico angariado pelo movimento millerita e pela IASD. Ademais, o próprio Cristo, o mais indicado para discorrer sobre os eventos escatológicos, jamais descurou

⁵⁶² Robert W. Olson. “Olson discusses the Veltman Studies”. *Ministry*, Dec. 1990, p. 17.

⁵⁶³ Ellen G. White. *Early Writings*, p. 35.

⁵⁶⁴ *Idem, ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 152 e 153.

de ensinar aos discípulos sobre os fatos simples da vida religiosa: a oração, o perdão, o amor de Deus deixando as questões escatológicas numa posição secundária em seu ministério⁵⁶⁶.

Isto tudo aponta para uma terceira qualidade dos testemunhos que é negativa. A inspiração de seus textos é plenária, mas não é plena. Não tem a última palavra sobre a interpretação bíblica. A interpretação da Bíblia está aberta à investigação e a novos desenvolvimentos, embora isto não signifique que as novas interpretações e desenvolvimentos venham a desautorizar os antigos. Isto seria como negar o modo como Deus tem guiado o movimento: “nada temos a temer quanto ao futuro, a menos que nos esqueçamos a maneira como Deus tem nos guiado e seu ensino em nossa história passada”⁵⁶⁷.

Durante a Conferência Geral de 1888, resoluções foram propostas de que ‘nada seria ensinado na faculdade [seminário de teologia do Emmanuel College] contrário ao houvesse sido ensinado’. Ela teve uma profunda impressão de que ‘quem quer que tivesse tomado aquela resolução não estava consciente do que estava fazendo. Tal resolução não só iria perpetuar os erros já ensinados (por exemplo, inspiração verbal da Bíblia), mas também iria fechar a porta contra o Espírito de Deus Mas também fecharia a porta contra o Espírito de Deus, que poderia ter mais luz para os verdadeiros buscadores da verdade’⁵⁶⁸.

Em uma outra carta Ellen White escreveu: ‘Eu poderia deixar a resolução passar [aquela de que nada deveria ser ensinado no seminário que não tivesse sido ensinado no ano passado], Que havia uma luz especial para o povo de Deus à medida que se aproximassem das cenas finais da história desta terra. Outro anjo viria do céu com uma mensagem e toda a terra seria iluminada com a sua glória. Seria impossível dizer como esta luz adicional viria. Poderia vir de uma forma inesperada para nós que não estaria concorde com as ideias que muitos têm concebido. Não é nada improvável, ou contrário, aos caminhos e obras de Deus enviar luz a Seu povo de maneiras inesperadas. Seria correto que todas as vias fossem fechadas em nossa escola para que os alunos não pudessem ter o benefício desta luz? A resolução não foi solicitada [pela igreja]⁵⁶⁹.

Mas isto não é obra de um dom de profecia suplementar, como o ocorrente nas outras denominações de nosso estudo comparativo. Inexiste na IASD um ministério profético contínuo, transmitido para os líderes sucessores, à medida que seus titulares morrem ao final de um mandato vitalício. Esta particularidade adventista dá ao seu ministério profético uma

⁵⁶⁶ James Charlesworth. *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1992), pp. 52 e 53.

⁵⁶⁷ Ellen G. White. *Testimonies for the Church*, vol. 3, p. 315.

⁵⁶⁸ Herbert Douglass. *Messenger of the Lord*, p. 423.

⁵⁶⁹ *Idem, ibid.*

fortaleza. Seu depósito de testemunhos é um corpus notável de orientação para a IASD, por sua estabilidade e permanência no transcurso dos anos. Isto significa que, diferente das outras modalidades proféticas mencionadas, não existe qualquer tentativa de a organização revisar o conteúdo destes testemunhos, acrescentando ou tirando deles qualquer coisa.

Neste sentido, eles são como a Bíblia, imexíveis e pétreos, embora não definitivos, ou seja, os testemunhos são incompletos e, mesmo como interpretação inspirada da Bíblia, eles não esgotam o sentido do texto sagrado. Isto faz com que suas asseverações não tenham o cunho dogmático que tem nas congêneres. Em havendo, por exemplo, dissensões de ordem doutrinária, eles não podem ser evocados para pacificar os contendores. Os testemunhos não podem ser usados para definir artigos de fé e prática. Se alguém se levanta com alguma novidade doutrinária a questão só poderá ser resolvida no âmbito eclesiástico por novo exame da questão disputada à luz das Escrituras. Qualquer nova inferência teológica dependerá da iluminação ordinária (até que Deus deseje suscitar de novo o dom de profecia), à qual todo crente, membro de uma comunidade de fé, tem acesso, na medida do ministério do Espírito Santo na Igreja.

5.e. O dom de profecia ou aquele (a) que o recebe?

Nenhuma tentativa foi feita entre os adventistas para promover um culto à personalidade de Ellen White, apesar de seu longo ministério profético, vivido em intensa atividade até perto de sua morte. É evidente, que isto não foi mérito exclusivo da Igreja, houve grande parcela de contribuição da agraciada pelos dons espirituais. Como vimos ela sempre se colocou numa posição secundária em relação à Escritura, rejeitando mesmo o título de profetisa. Comparando seu dom profético com o do das demais denominações que também alegam ter recebido orientações inspiradas, Ellen White não foi predestinada desde a fundação do mundo para desempenhar sua função de mensageira e sequer foi a primeira opção da providência. A literatura específica da IASD e ela própria não perdem oportunidade de chamar a atenção dos leitores para a fragilidade do instrumento humano e para a frugalidade das experiências por ela vividas, quando comparadas, por exemplo, com a opulência dos dons espirituais de um Joseph Smith ou com a autoridade inquestionável do corpo governante das TJ. A literatura dá conta de pelo menos duas outras pessoas que teriam sido chamadas antes de Ellen White (nos períodos

pré e durante os dias mais imediatos ao desapontamento) para fazer sua obra. Respectivamente: William Foy e Hazen Foss⁵⁷⁰. Ambos bem mais dotados de escolaridade do que ela.

O que me move ao fazer esta observação não é cogitar sobre a genuinidade ou não destas manifestações. Estes relatos podem ter se transformado num clássico da historiografia adventista por uma necessidade de legitimar o dom mais tarde manifesto em Ellen White. E ainda que levados pela suspeita o admitamos, resta ainda forçoso reconhecer que a literatura confessional adventista não teme diminuir a envergadura espiritual de sua profetisa fazendo-a compartilhar seu dom com outros indivíduos que, por algum motivo, não se sujeitaram ao vocacionamento divino. O que fica claro é que a ênfase da teologia denominacional quanto à questão não é o dom de *Ellen White*, mas o *dom* de Ellen White. A ênfase é origem divina do movimento, a importância do dom profético para sua condução, e não aquele ou aquela que o iria receber.

Para uma real percepção do que significou o ministério profético de Ellen White basta comparar a IASD no início de seu ministério e a igreja que deixou quando descansou. A maior parte dos líderes da igreja estariam mais à vontade entre as TJ do que entre os adventistas contemporâneos. José Bates afirmava que a trindade é uma doutrina não escriturística, para James White trata-se de uma doutrina absurda e deve ter usado argumentos parecidos aos dos TJ e mórmons para ridicularizar aqueles que assim creem: Deus de três cabeças. J. N. Andrews dizia como Ário que houve um tempo em que o verbo não era, assim fazia também E. J. Waggoner. Urias Smith atacava a personalidade do Espírito Santo, o Espírito é apenas uma “influência divina”⁵⁷¹. Hoje a Trindade é segunda doutrina fundamental da IASD. Foi inestimável o esforço, e incalculável a dedicação dos pioneiros, para conduzir este grupo de crentes em unidade ao ponto que atualmente se encontra. E o que é mais impressionante é que o responsável por isto mereceu menção apenas na doutrina fundamental de número 17, que registra: cremos no espírito de profecia, e não cremos em Ellen White.

E então a pergunta final: Ellen White cumpriu seu papel na história da IASD, papel que entendeu ser o seu logo no início de sua jornada denominacional, quando encontrou o povo do advento entregue à sanha de lobos devoradores e lhe entregou a Palavra de Deus. Seguramente.

⁵⁷⁰ Norma J. Collins. *Heartwarming Stories of Adventist Pioneers You will See Your Lord a-Coming* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005), p. 92-95. Cf. René Noorbergen. *Ellen G. White. Prophet of Destiny* (Brushton, NY: Teach Services, 2001), p. 30; Arthur W. Spalding. *Origin and History of Seventh-Day Adventists*, vol. 1, pp. 57-59; Emma E. Howell. *The Great Advent Movement* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1941), pp. 40-42.

⁵⁷¹ George R. Knight. *A Search for Identity*, p. 18.

Guiou o povo, advertiu-o, confortou-o, repreendeu-o, tornou-o melhor e o preparou para cumprir sua missão: “e eis que este evangelho do reino será pregado em todo o mundo então virá o fim” (Mt. 24: 14).

CAPÍTULO VI

Últimas palavras

Ao olhar para trás enquanto caminhamos rumo ao futuro e à consumação deste século que tão tardio já nos parece, somos tentados a pensar que este tempo em que vivemos já é outro e aquilo que impulsionou os pioneiros a construírem grandes estruturas organizacionais perdeu seu rumo nos labirintos da história. Este sentimento não é uma exclusividade nossa. Toda a história do Israel e da Igreja está sulcada de esperanças que não se realizaram e desapontamentos. Os profetas pregaram sobre a vinda do Messias e sobre o fim de todas as coisas pelo estabelecimento do reino de Deus sobre a face da terra. O reino foi manifesto no ministério de Jesus Cristo provisoriamente, pois o Juízo Final ainda não chegou, o século não se consumou e nem o paraíso restaurado. A maioria dos Judeus daqueles tempos não foram capazes de reconhecer em Jesus o Messias esperado, justamente por estes motivos. E quanto à Sua segunda vinda, é possível reconhecer naquela pregação a mão de Deus, estando ainda em suspense tudo aquilo que prometia?

Tal como nos dias de Jesus em nossos dias. Dezenas, senão centenas de postulantes a cumpridores da promessa dos profetas, multidões de pregadores anunciando que Deus por seu meio tem atuado e por sua boca tem falado. Quem de fato serviu-Lhe de instrumento? Devermos rejeitar qualquer mensagem porque nos parece impossível localizar o *fiat* divino em meio a

tantas manifestações pretensamente deflagradas por Deus? Contudo, a bússola não está quebrada. Ela permanece indicando o norte a quem se dispõe a interpretá-la. Como foi naqueles tempos terá sido no nosso. A mesma esperança seguida do mesmo desapontamento e a descrença daqueles que não compartilharam a fé dos esperançosos e expectantes discípulos. A sabedoria não enjeita seus filhos.

O grande milagre da atuação divina que nos ajuda a manter viva a fé é o fato de sua verdade não submergir em meio à caótica profusão ideológica. Mais uma vez, como foi nos dias de Jesus, assim nos derradeiros. O milagre da preservação da verdade se repete. Porque a revelação divina nega a vaidade humana e rejeita tudo o que aparenta ser bom, agradável, racional, mas não pode suportar a vã doutrina (Tt. 1: 9), “o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura” (I Co. 2: 14), sendo o contrário também verdadeiro: “porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus; pois está escrito: Ele apanha os sábios na sua própria astúcia” (3: 19). Há uma incompatibilidade inconciliável entre as ideologias deste mundo e a doutrina divina, e este é o melhor certificado de origem que um profeta pode oferecer. Qual foi o dom profético que enalteceu a Palavra de Deus? Qual o que se deixou enredar pelos com ismos cuja verossimilhança com a verdade era irretocável? O Novo Mundo reclamava novas ideias, qual foi o dom profético que resistiu à aprovação fácil das massas? Qual foi o que resistiu ao apelo da superioridade das elites? Olhem para os profetas do AT equidistantes de tudo e próximos dos reclamos da justiça e de Deus. Olhem para o NT e para a figura ímpar de Jesus Cristo. Não foi o Messias apocalíptico dos intelectuais, não foi o Messias guerreiro dos zelotes, não foi o Mestre de Justiça dos religiosos essênios, não foi o Messias vingativo dos fariseus, não operou sinais no céu, não apelou para o espetaculoso, atirando-se do pináculo do templo, como sugeria do tentador. ‘Apenas’ morreu na cruz, ressuscitou e enviou pregadores ao mundo para testemunho de todas as nações.

Querem saber quem foi o profeta verdadeiro consultem os oráculos. Vejam quem se encaixa nas prescrições:

1. Um profeta verdadeiro não mente. Suas predições cumprem-se (Jr. 28: 9).
2. Um profeta verdadeiro profetiza em nome do Senhor e não em seu próprio nome (II Pe. 1: 21).
3. Um profeta verdadeiro não dá interpretação particular à profecia (II Pe. 1: 20).
4. Um profeta verdadeiro aponta os pecados e transgressões do povo contra Deus (Is. 58: 1).
5. Um profeta verdadeiro adverte o povo sobre o iminente Juízo divino (Is. 24: 20-21; Ap. 14: 5-7). [...]
6. Um profeta verdadeiro edifica a Igreja, aconselha e adverte sobre matérias religiosas (I Co. 14: 3 e 4).
7. As palavras de um verdadeiro profeta estarão em absoluta harmonia com as palavras dos profetas que o precederam (Is. 8: 20).

8. Ele reconhece a encarnação de Jesus Cristo (I Jo. 4: 1-3).

9. Ele pode ser reconhecido pelos resultados de seu trabalho (Mt. 7: 16-20)⁵⁷².

Mas se quiserem ter certeza, já que a história dos líderes religiosos pode ser adaptada a estas requisições e as próprias requisições podem ser adaptadas à vida deles, leia a história a contrapelo, como acredito que temos feito até aqui. Leia as entrelinhas e as coisas mais corriqueiras, por exemplo, como o profeta lida com seu próprio poder simbólico? Se se ocupa em criar cláusulas de exceção para si e seus familiares ou se realmente sua única preocupação é a mensagem divina. Você achará aí o ouro que os apressados ignoraram, aquela poeira fina e opaca que só revela sua identidade se examinada cuidadosamente contra a luz do sol, que é o melhor bactericida que existe. Não. Eu não proponho aqui nenhuma nova gnose. Não há nisto nada de misterioso. Trata-se de o conselho simples de um profeta camponês que também é o Filho de Deus: “pelos seus frutos os conhecereis” (Mt. 7: 20). Para aplicar o mote também não são necessárias maiores habilidades. Basta esperar que os frutos se sucedam às flores, assim como os atos se sucedem às palavras. Esperar que as consequências dos atos se sigam aos próprios atos.

De todos os postulantes ao dom profético que este trabalho apresentou, apenas uma passou com mérito pelo crivo paulino da inconformidade com as ideologias do mundo. Ellen G. White, porque a palavra que resume toda a bênção de suas orientações é resistir. Resistir a soluções doutrinárias teocráticas quando estas pareciam mais eficazes para o governo eclesiástico, mas não eram as mais adequadas, porque havia um povo destinado a sobreviver ao desaparecimento de sua mensageira. Resistir às ideologias elitistas, como eram as ideias unitarianas, que não eram bíblicas, apenas a manifestação mais consumada do anti-catolicismo da elite americana. Resistir ao espiritualismo, embora parecesse tão científico e tantos grandes luminares do conhecimento o abraçassem, confundindo-o com a psicologia. Resistir aos encantos do transcendentalismo de Emerson, reconfigurado por Kellogg, que era a essência mesma da negação da personalidade e do amor de Deus. Resistir ao primitivismo, e a fazer tábula rasa da história do Cristianismo, porque seria menos trabalhoso do que verificar cada doutrina e cada preceito, ponto por ponto, submetendo tudo à prova escriturística. Resistir a renegar o millerismo, seus erros e sua esperança; também resistir continuar a ingrata obra de postergar o advento com a marcação de novas datas. Resistir ao sectarismo, embora ele seja tão eficiente para manter os membros submissos às orientações institucionais e alijados do mundo.

⁵⁷² René Noorbergen. *Ellen G. White. Prophet of Destiny*, pp. 20-21.

Resistir à guetização da igreja, que é uma forma de usar a geografia para a sectarização da Igreja, quando o mestre havia dito “vós sois o sal da terra e a luz do mundo” (Mt. 5: 13-16). Resistir a assumir uma figura profética de semi-divindade, negando que na inspiração o divino se conjuga com o humano, não o domina nem elimina; mas faz o milagre de tirar da limitação humana a palavra do Deus transcendente. Resistir ao ganho fácil em aumento numérico de membros com pregações sensacionalistas, que amedrontam o povo tanto quanto faz a ideia de inferno; e em lugar disto pregar sobre os encantos da graça de Cristo; resistir às concessões e a intransigência que tornam tão mais fáceis as resoluções de problemas eclesiásticos e trilhar a difícil senda do diálogo. Enfim, resistir à propensão de mitigar o escândalo da tardança da *parousia* pela mistificação da Igreja e de seus trabalhos. Assumir o escândalo da tardança, com todas as suas consequências é o maior sinal do profetismo bíblico.

6. Referências:

6.a. Obras de referência:

- The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. *Basic Manual for Priesthood Holders*. <https://www.lds.org/manual/duties-and-blessings-of-the-priesthood-basic-manual-for-priesthood-holders-part-a/history-and-organization-of-the-priesthood/lesson-9-duties-of-the-elder-and-the-high-priest?lang=eng>
- _____. *Becoming like Gods*. <https://www.lds.org/topics/becoming-like-god?lang=eng>.
- _____. *Bible Dictionary*. Scriptures: www.lds.org/scriptures/bd
- _____. *Entering the temple*. <https://www.lds.org/church/temples/why-we-build-temples/entering-the-temple?lang=eng>
- _____. *God, the Eternal Father*. <https://www.lds.org/manual/teachings-joseph-smith/chapter-2?lang=eng>
- _____. *Great Destiny of the Faithful*. <https://www.lds.org/manual/teachings-of-presidents-of-the-church-lorenzo-snow/chapter-5-the-grand-destiny-of-the-faithful?lang=eng>
- _____. *Gospels Principles: The Postmortal Spirit World*. <https://www.lds.org/manual/gospel-principles/chapter-41-the-postmortal-spirit-world?lang=eng>
- _____. *Handbook 2. Administering the Church*, Salt Lake City, UT: LDS, 2010.
- _____. *Kingdoms of Glory* <https://www.lds.org/manual/true-to-the-faith/kingdoms-of-glory.p1?lang=eng>
- _____. *Marriage for Eternity*. <https://www.lds.org/manual/eternal-marriage-student-manual/marriage-for-eternity?lang=eng>
- _____. *Plan of Salvation*. <https://www.lds.org/manual/true-to-the-faith/plan-of-salvation.p5?lang=eng>

Encyclopedia of the Mormons, website: <http://eom.byu.edu>

Encyclopedia of World Biography, website: [encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com)

The Holy Bible containing The Old and New Testament. Authorized King James Version, Salt Lake City: Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2013.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Nosso legado. Resumo da história da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1996.

Jehovah's Witnesses (official website). "Annual Meeting Report". Food at proper time: <https://www.jw.org/en/jehovahs-witnesses/activities/events/annual-meeting-report-2012/>

_____. "Constantine", *Awake*, Feb., 2014.

<https://www.jw.org/en/publications/magazines/g201402/constantine/>

_____. O reino de Deus já governa, capítulo 2: o nascimento do reino do céu: <http://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/1102014241>

_____. Você pode entender a Bíblia! capítulo 8: um governo diferente para a Terra: [https://www.jw.org/pt/publicacoes/livros/estudo-da-biblia/o-que-reino-de-deus/#?insight\[search_id\]=ec5eb443-a2de-49a4-9194-b83d89e40115&insight\[search_result_index\]=6](https://www.jw.org/pt/publicacoes/livros/estudo-da-biblia/o-que-reino-de-deus/#?insight[search_id]=ec5eb443-a2de-49a4-9194-b83d89e40115&insight[search_result_index]=6)

_____. "They keep following the lamb", *Watch Tower*, 2009: <http://wol.jw.org/en/wol/d/r1/lp-e/2009123>

_____. "They Shall Know that a Prophet Was Among Them", *Watchtower*, 1972. http://www.quotes-watchtower.co.uk/god_s_prophet.html

The Seventh Day Adventist believe. "A biblical exposition of 27 fundamental doctrines", Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1988.

The Seventh-day Adventist Bible Commentary, 7 vols., Hagerstown, MD: Review and Herald, 1977.

Watch Tower Bible and Tract Society. *All Scripture is inspired for God and Beneficial*, New York, 1990.

_____. *Babylon the Great Has Fallen*, New York, 1981.

_____. *Bible. God's Word or Man's*, New York, 1981.

_____. *God's Kingdom of a Thousand Year Has Approached*, New York, 1973.

_____. *Is the Bible Really the Word of God?* New York, 1969.

_____. *Jehovah's Witnesses: Proclaimers of God's Kingdom*, New York, 1993.

_____. *Let God Be True*, New York, 1952.

_____. *Life Everlasting in Freedom of the Sons of God*, New York, 1966.

_____. *Make Sure of All Things*, New York, 1953.

_____. *New World Translation of the Christian Greek Scriptures*, New York, 1950.

_____. *New World Translation of the Holy Bible. With References*, New York, 1984.

_____. *Peace, Can it Last?* New York, 1942.

- _____. *Reasoning from the Scriptures*, New York, 1985.
- _____. *Revelation. Grand Climax at Hand*, New York, 1988.
- _____. *Studies in Scriptures. The Finished Mystery. A Helping Hand for Bible Students*, vol. VII, New York: 1918.
- _____. *The Truth Shall Make You Free*, New York, 1943.
- _____. *New World Translation of the Holy Scriptures*, New York, 1970.
- _____. *True Peace and Security - How Can You Find It?* New York, 1986.
- _____. Watchtower. Apr 1, 1932. <http://avoidjw.org/magazines/>
- _____. Watchtower, Jul 1, 1943. <http://avoidjw.org/magazines/>
- _____. Watchtower, Nov 15, 1963. <http://jwfacts.com/watchtower/united-nations-association.php>
- _____. Watchtower, Oct 1, 1967. <http://avoidjw.org/magazines/>
- _____. Watchtower, Oct 1, 1995. <http://jwfacts.com/watchtower>
- _____. Watchtower, May 15, 2011. <http://avoidjw.org/magazines/>
- _____. *What Does the Bible Really Teach?* New York, 2016.
- _____. *What Has Religion Done for Mankind?* New York, 1951.

White State, The official Ellen G. White website: <http://www.whiteestate.org/index.old.asp>

WILSON, Benjamin. *Emphatic Diaglott Translation of the New Testament*, New York: Fowler & Wells Co. Publishers, 1902.

Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence. "A Stone of Stumbling", Jan, vol. II, no. 7, 1881. https://archive.org/stream/1881ZionsWatchTower/1881_Watch_Tower_djvu.txt

6.b. Livros e artigos:

ALBANESE, Catherine L.. "Understanding Christian Diversity in America". In Catherine A. Brekus; W. Clark Gilpin (eds.). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity*.

ALLSOP, Julius. *The esoteric codex. Old Testament Apocrypha*, London: Lulu.com, 2015.

APP, Urs. *The Birth of Orientalism*, Philadelphia, PN: The University of Pennsylvania Press, 2010.

APPLEBY, Scott. "Primitivism as an aspect of global fundamentalisms". In Richard T. Hughes. *The Primitive Church in the Modern World*, Chicago.

ASHCRAFT, W. Michael. *The Dawn of the New Cycle. Point Loma Theosophists and American Culture*, Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, 2002.

BAER, Hans A. ; Yvonne JONES (eds.). *African Americans in the South. Issues of Race, Class and Gender*, Athens, GE: University of Georgia Press, 1992.

- BAKRATCHEVA, Albena. *Visibility beyond visible. The poetic discourse of American Transcendentalism*, Olga Nikolova (trad.), Amsterdam/New York: Rodopi, 2013.
- BARLOW, Philip. *Mormons and the Bible: The place of Latter-day Saints in American religion*, New York: Oxford University Press, 1991.
- BARNEY, William L. *A companion to 19th Century America*, Oxford, UK: Blackwell, 2001.
- BASSETT, K. Douglas (ed.). *Doctrinal Insights of the Book of Mormon. 1 Nephi through 2 Nephi*, Springville, UT: Cedar Fort, 2007.
- BATSTONE, David B. "Jesus, apocalyptic and world transformation", *Theology Today*, 49, no. 3, 1993, pp. 383-397.
- BAUGH, Alexander. "Joseph Smith: seer, translator, revelator and prophet". *Brigham Young University Speeches*. Official website. https://speeches.byu.edu/talks/alexander-l-baugh_joseph-smith-seer-translator-revelator-prophet/
- BEDNAROWSKY, Marry F. *New Religious and the Theological Imagination in America*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1989
- BELL, James A. "Ritualized Theater. The performed pilgrim's process at the hill Cumorah pageant". In J. Michel Hunter (ed.). *Mormons and popular culture. The global influence of an American phenomenon*.
- BELLAH, Robert N. *The Broken Covenant. America Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- _____. "Civil Religion in America", *Daedalus*, vol. 96, no. 1, Winter, 1967, pp. 1-21.
- BELLAH, Robert N.; Steve N. TIPTON (ed.). *The Robert Bellah reader*, Durham: Duke University Press, 2006.
- BENSON, Bruce E.; Peter G. HELTZEL. *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BERKHOF, Louis. *Introductory Volume to Systematic Theology*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1996.
- BERKIN, Carol, et al. *Making America. A history of the United States*, Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2011.
- BESANT, Annie. *Four Great Religions*, New York: Cosimo, 2005.
- BICKNELL, John. *America 1844. Religious Fervor, Westward Expansion, and the Presidential Election that Transformed the Nation*, Chicago: Chicago Review Press Incorporated, 2015.
- BLANKMAN, Drew; Todd AUGUSTINE. *Pocket Dictionary of North-Americans Denominations*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- BLOEMINK, Bárbara, et al. *The sphinx and the lotus: the Egyptian movement in American decorative arts 1865-1933*, New York: The Hudson River Museum, 1990.

- BREKUS, Catherine A.; W. Clark GILPIN (eds.). *American Christianities. A History of Dominance and Diversity*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press, 2011.
- BREMER, Thomas S. *Formed From this Soil. An Introduction to Diverse Religion in America*, Chichester, UK: Willey/Blackwell, 2015.
- BRESLIN, Ed. *Brigham Young. A concise Biography of Mormon Moses*, Washington, DC: Regnery Publishing, 2013.
- BRIDGES, David. *The Unique Belief of Jehovah's Witnesses*, Murfreesboro, TN: Shout Media-Nashville, 2016.
- BROWDE, Anatole. *Faith under siege. A history of Unitarian Theology*, Bloomington, IN: iUniverse, 2008.
- BROWNE, Ray B.; Pat BROWNE. *The Guide to United States Popular Culture*, Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2001.
- BULL, Malcom; Keith LOCKHART. *Seeking a Sanctuary. Seventh-Day Adventism and American Dream*, Bloomington, ID: Indiana University Press, 2007.
- BURTON, Rulon T. *We believe. Doctrine and Principles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, Draper, UT: Tabernacle Books, 2003.
- BUSHMAN, Richard L. "Joseph Smith and Creation of the Sacred". In Reid L. Neilson; Terry L. Givens. *Joseph Smith Jr. Reappraisals after Two Centuries*.
 _____ . *Mormonism. A very short introduction*, New York: Oxford University Press, 2008.
- BUTLER, Jonathan M. "The making of a new order. Millerism and the origin of Seventh Day Adventist". Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (eds.). *The disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteenth Century*.
- BUTLER, Shanna. "Independence: living in Zion". In The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (official website). <https://www.lds.org/new-era/2005/05/independence-living-in-zion?lang=eng>
- CHARLESWORTH, James (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New York: Doubleday, 1983.
 _____ . *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, New York: Doubleday, 1992.
- CHRETIEN, Leonard; Marjorie CHRETIEN. *Witnesses of Jehovah. A Shocking Exposé of What Jehovah's Witnesses Really Believe*, Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1988.
- CHRYSSIDES, George C. *The A to Z of Jehovah's Witnesses*, Lanham, MD: Scarecrow Press, 2008.
- CLARY, Françoise (edt.). *Le destinée manifeste des États-Unis au XIXe siècle*, Rouen: Université de Rouen, 2000.
- COLE, Ross; Paul PETERSEN. *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scriptures*, Adelaide, Australia: ATF Theology/Avondale Academic Press, 2014.
- COLLINS, John. *Daniel with an introduction to apocalyptic literature*, Grand Rapids, MI: B. Eerdmans, 1984.

- COLLINS, Norma A. *Heartwarming Stories of Adventists Pioneers*, Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005.
- COON, Roger W. "Inspiration / Revelation: What it is and How it Works. The Relationship between the Ellen G. White Writings and the Bible". In *The Journal of Adventist Education*, vol. 44, no. 3, February – March, 1982, pp. 17-33.
- CORBETT, Michel; Julia CORBETT-HEMEYER; J. Mathew WILSON. *Politics and Religion in the United States*, New York/ Abingdon, U. K.: Routledge, 2014.
- CORRINGTON, Robert S. *Deep Pantheism. Toward a New Transcendentalism*, Lenham, ML: Lexington Books, 2016.
- CRANE, Steve A.; Charles A. CRANE. *Ashamed of Joseph. Mormon Foundations Crumble*, Eugene, OR: Resource Publications, 2011.
- CHRISSIDES, George D. *The A to Z of Jehovah's Witnesses*, Lanham, ML: Scarecrow Press, 2008.
- CROCOMBE, Jeff. "A Feast of Reason – The legacy of William Miller on Seventy Day Adventist Hermeneutics". In Ross Cole; Paul Petersen (eds.). *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scriptures*.
- CROMPTON, Samuel W. *Thomas Paine and the fight for liberty*, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2006.
- D'AUBIGNÉ, J. H. Merle. *History of the Reformation of the sixteenth century*, London: R. Groombridge & Sons, 1845.
- DAVIDSON, Edward H. and William J. SHEICK. *Paine, Scripture and Authority. The Age of Reason as religious and political idea*, London/Toronto: Associated University Press, 1994.
- DAVISON, Richard. "Interpreting Scripture According to the Scriptures: Toward an Understanding of Seventh-day Adventist Hermeneutics", *Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists*, 2003.
- DITTES, Albert. *Three Adventists Titans. The Significance of Heeding or Rejecting the Counsel of Ellen White*, Teach Service Publishing, 2013, p. 39. https://books.google.com.br/books?id=zJiCiD4Vd_sC&pg=PA40&dq=kellogg+adventist&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjv4vDF6qvRAhWGhpAKHVW9DekQ6wEIMzAD#v=onepage&q=kellogg%20adventist&f=false
- DORRIEN, Gary. *The making of American liberal theology. Imagining progressive religion – 1805 - 1900*, Louisville, TN: Westminster John Knox Press, 2001.
- DOUGLASS, Herbert. *The Messenger of the Lord. The Prophetic Ministry of Ellen G. White*, Ellen G. White State. <http://text.egwwritings.org/publication.php?pubtype=Book&bookCode=MOL&pagenumber=196>
- DOWLING, Elizabeth M.; W. George SCARLETT. *Encyclopedia or Religious and Spiritual Development*, Thousand Oaks, CL.: Sage Publications, 2006.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno. Cosmo e História*, José A. Ceschin (trad.), São Paulo: Mercuryo, 1992.

- ELIASON, Eric A. (edt.). *Mormons and Mormonism. An introduction to an American world religion*, Chicago: Illinois University Press, 2001.
- ELLIS, Joseph J. *After the Revolution. Profiles of Early American Culture*, New York: W. W. Norton & Company, 2002
- EMERSON, Ralf Waldo. *Nature*, Boston/Cambridge: James Monroe & Company, 1849.
- ERICKSON, Millard. *Teología Sistemática*, Beatriz Fernández (trad.), Barcelona: Editorial Clie, 2008.
- FAIVRE, Antoine. *Access to Western Esotericism*, Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- FEA, John. *Was America founded as a Christian Nation? A Historical Introduction*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.
- FETZER, Leland A. "Tolstoy and Mormonism", *Dialogue: a journal of Mormon Thought*, 6.1, Spring, 1971, pp. 13-29.
- FIELD, Peter S. *Ralph Waldo Emerson. The making of a Democratic Intellectual*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- FOLEY, François. *Œil d'Horus et calame de Thot. Mesure et représentation de l'Égypte pharaonique dans la littérature française du XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Montréal : Université de Québec, 2008.
- FORESTER, Mark. *Testifying of the Prophet Joseph. Latter-Day Prophets Witness of Him*, Springville, UT: Horizon Publisher, 2003.
- FRAIRE, Isabel. *Pensadores norte-americanos del siglo XIX. Una antología general* (México: Siglo XXI, 2004.
- FRANZ, Raymond. *In Search of Christian Freedom*, Atlanta, GA: Commentary Press, 2007.
- FRASCA, Ralph. *Benjamin Franklin's Printing Network. Disseminating Virtue in Early America*, Columbia, MI: University of Missouri Press, 2006.
- GAILLARDETZ, Richard R. *By What Authority? A Primer of the Scripture, the Magisterium and the Sense of the Faithful*, Colledgeville, MI: Liturgical Press, 2003.
- GELPI, Donald L. *Varieties of Transcendental Experience. A Study in Constructive Postmodernism*, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2000.
- GILFOYLE, Timothy J. "Urbanization". In William L. Barney (edt.). *A companion to 19th Century America*.
- GILLIN, John. "A Contribution to the Sociology of Sects", *American Journal of Sociology*, Vol. 16, 2, Sept., 1910, pp. 236-252.
- GIVENS, Terry L.; Phillip L. BARLOW. *The Oxford Handbook of Mormonism*, New York: Oxford University Press, 2015.
- GOEN, C. C. *Broken Churches, Broken Nation. Denominational Schisms and the Coming of American Civil War*, Macon, GO: Mercer University Press, 1985.
- GOFF, Phillip; Paul HARVEY. *Religion and American Culture*, Chapel Hill, NC: The University of North Caroline Press, 2004.

- GOLDSTEIN, Clifford. *Graffiti in the Holy of Holies. An Impassioned Response to Recent Attacks on the Sanctuary and Ellen G. White*, Nampa, IH: Pacific Press Publishing Association, 2003.
- GONZALES, Justo L. *E até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo*, em 12 volumes, Hans U. Fuchs (trad.), São Paulo, Edições Vida Nova, 1985.
- GRAYBILL, Ronald D. "Enthusiasm in Early Adventist Worship", *Ministry*, October, 1991, pp. 10-12.
- GRUSS, Edmond C. *Apostles of Denial. An Examination and Exposé of the History, Doctrine and Claims of the Jehovah's Witnesses*, U.S.A.: Presbyterian and Reformed Publishing, 1986.
- _____. *The Four Presidents of Watch Tower Society. The Men and the Organization They Created*, Xulon Press, 2003.
- <https://books.google.com.br/books?id=jFDi5jGsyV8C&pg=PA26&dq=>
- _____. *Jehovah's Witnesses: Their Claims, Doctrinal Changes and Prophetic Speculations. What Does the Records Show*, Xulon Press, 2001.
- <https://books.google.com.br/books?id=kSZL8BWc9KcC&pg=PA3&lpg=PA3&dq>
- GUTTERIDGE, Harold. *The esoteric Codex. Nontrinitarianism*, Lulu Enterprises Incorporation, 2012.
- HAMBLIN, William J. "Reformed Egyptian", *Farms Review*, 19-1, 2007, pp. 31-35.
- HAMMOND, Mary; Berry SLOAN. *Rural-urban Relationships in the Nineteenth Century*, Abingdon, UK/New York: Routledge, 1916.
- HANSON, John Wesley. *Universalism, The Prevailing Doctrine of the Christian Church During Its First Five Hundred Years*, Boston/Chicago; Universalist Publishing House, 1899.
- HARMON, Phillip. "Civil Religion". In Gary Laderman; Luís D. León (eds.). *Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions*.
- HARRIS, Matthew E.; Newell B. BRINGHURST (eds.). *The Mormon Church and Blacks. A Documentary History*, Urbana/Chicago/Springfield: University of Illinois Press, 2015.
- HART, Phil. *The Book of Imaginary Indians. Ancient Traditions and Modern Caricatures in the White Man's Quest for Meaning*, Lincoln, NE: iUniverse, 2008.
- HAXHAM, Irving; Karla POEWE. *Understanding Cults and New Religions*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 1987.
- HIGGINS, Richard. "Emerson's mirror", *Unitarian Universalist World* (5/01/2003). <http://www.uuworld.org/articles/ralph-waldo-emersons-unitarian-legacy>
- HILL, Marvin S. *Quest for Refuge: Mormon Flight from American Pluralism*, Salt Lake City, UT: Signature Books, 1989.
- HOPKINS, Richard R. *Biblical Mormonism. A biblical basis for LDS*, Springville, UT: Cedar Fort, 2006).
- HOVLAND, Nolan C. *Thomas Jefferson's Religion*, Raleigh, NC: Lulu Press, 2014.

- HOWE, Daniel W. *What hath God Wrought? The Transformation of America, 1815-1848*, New York: Oxford University Press, 2007.
- HUDSON, Wayne. "Atheism and Theism demythologized". in Wayne Hudson; Diego Lucci; Jeffrey R. Wigelworth (eds.). *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identity in Britain (1650-1800)*.
- HUDSON Wayne; Diego LUCCI; Jeffrey R. WIGELWORTH (eds.). *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identity in Britain (1650-1800)*, Abingdon, U. K./New York: Routledge, 2016.
- HUGHES, Richard T. "Soaring with the Gods: Early Mormons and the eclipse of religious pluralism". In Eric A. Eliason (edt.). *Mormons and Mormonism. An introduction to an American world religion*.
- HUGHES, Richard T. (edt.). *The American Quest for the Primitive Church*, Chicago: The University of Illinois Press, 1988.
- _____. *The Primitive Church in the Modern World*, Chicago: The University of Illinois Press, 1995.
- HUNTER, J. Michel (edt.). *Mormons and popular culture. The global influence of an American phenomenon* – Santa Barbara, CA: Praeger, 2013.
- INTROVIGNE, Massimo. "Latter-Day Revisited. Contemporary Mormon Millenarianism". In Thomas Robbins; Susan J. Palmer (eds.). *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*.
- JEFFERSON, Thomas. *The life and moral of Jesus of Nazareth*, Radford, VA: A & D Publishing, 2007.
- JONES, Derek (ed.). *Censorship. A world encyclopedia*, 4 vols., New York: Routledge, 2001.
- KAUFFMAN Ruth; Reginald W. KAUFFMAN. *The Latter Day Saints. A Study of the Mormons in the Light of Economic Conditions*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994.
- KELLOGG, John H. *The Living Temple*, Battle Creek, MI: Good Health Publishing Company, 1903.
- KNIGHT, George R. *A Brief History of Seventh Day Adventists*, Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 2004.
- _____. *Reading Ellen White. How to Understand and Apply her Writings*, Hagerstown, MI: Review and Herald, 1997.
- _____. *A Search for Identity. The Development of Seventh Day Adventists Beliefs* (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000).
- KURIAN, George T.; Mark A. LAMPORT. *Encyclopedia of Christian Education*, London: Rowman & Littlefield, 2015.
- LADERMAN, Gary; Luís D. LEÓN (eds.). *Religion and American Cultures. An Encyclopedia of Traditions, Diversity and Popular Expressions*, 3 vols., Santa Barbara, CL: ABC Clio, 2003.

- LEE, John D. *Mormonism Unveiled. The Life and Confession of John D. Lee and the Complete Life of Brigham Young*, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 2008.
- LEONARD, Bill J. Leonard. *Baptists in America*, New York: Columbia University Press, 2005.
- _____. "American Baptist Church Christian Education". In George T. Kurian; Mark A. Lamport. *Encyclopedia of Christian Education*.
- LIPPY, Charles H. *Being Religious American Style. A history of popular religiosity of United States*, Westport, CT: Greenwood Press, 1994.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1988.
- LOUGHBOROUGH, J. N. The Review and Herald, October 8, 1861.
- LUCCI, Diego. *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Bern, Switzerland: Peter Lang, 2008.
- MADDOX, Randy L. "Holiness of Heart and Life: Lessons from North American Methodism", *The Asbury Theological Journal*, Fall, 1996, vol. 1, pp. 150-172.
- MANDELKER, Ira L. *Religion, Society and Utopia in Nineteenth-Century America*, Amherst, MS: The University of Massachusetts Press, 1984.
- MARSH, W. Jeffrey. *A mission long foreknown*. In the website of Church of Jesus Christ of Latter-day Saints: https://www.lds.org/ensign/2001/01/a-mission-long-foreknown?lang=eng&clang=ase#footnote13-21901_000_006
- MARTIN, Jean Pierre. "And teach all nations". In Françoise Clary (edt.). *Le destinée manifeste des États-Unis au XIXe siècle*.
- MARTINEZ, Juan F. "Stepchildren of the Empire. The formation and Reformation of a Latino Evangélico Identity". In Bruce E. Benson; Peter G. Heltzel. *Evangelicals and Empire. Christian Alternatives to the Political Status Quo*.
- MASON, Patrick Q. *The Mormon Menace. Violence and Anti-Mormonism in Postbellum South*, New York: Oxford University Press, 2011.
- MATTHEW, Robert J. *A Plainer Translation: Joseph Smith's New Translation of the Bible*, Provo: Brigham Young University Press, 1975.
- MATTHIESEN, F. O. *American Renaissance. Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*, New York: Oxford University Press, 1941.
- MAXWELL, C. Mervyn. *Conte isto ao mundo. História do Adventismo*, Azenilton de Brito (trad.), Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004
- MCDONALD, Robert M. S. "Early National Politics". In BARNEY, William L. *A companion to 19th Century America*.
- MCLUGHLIN, Andrew C. *The Foundations of America Constitutionalism*, Union, NJ: The Law book Exchange, 2002.
- MEAD, Sidney E. *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2007.

- _____. "Puritan and Enlightenment Primitivism: a response". In Richard T. Hughes. *The American Quest for the Primitive Church*.
- _____. "The rise of the evangelical conception of the ministry in America (1607-1850)". In Richard Niebuhr; Daniel D. Williams (eds.). *The Ministry in Historical Perspectives*.
- MELTON, J. Gordon (ed.). *Encyclopedia of Protestantism*, New York: Facts on File Inc., 2005.
- MIANO, David. *An Explanation of Unitarian Christianity*, AUC, 2013.
- MOORE, Marvin. *Challenges to the Remnant. Adventists, Catholics and the "True Church"*, Nampa, IO: Pacific Press, 2008.
- MOUNTJOY, Shane. *Manifest Destiny: Westward Expansion*, New York: Chelsea House, 2009.
- MOYISE, Steve (ed.). *Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh: T&T Clark, 2001.
- MÜLLER, F. Max. *Introduction to the Science of Religion*, London: Spottiswoode & Co., 1870.
- NEILSON, Reid L.; Terry L. GIVENS. *Joseph Smith Jr. Reappraisals after Two Centuries*, New York: Oxford University Press, 2009.
- NEWMAN, William M.; Peter L. HARVOLSON. *Atlas of American Religion. The Denominational Era, 1776-1990*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2000.
- NIEBUHR, Richard; Daniel D. WILLIAMS (eds.). *The Ministry in Historical Perspectives*, New York: Haper & Bros., 1956.
- NIEBUHR, Richard. *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Henry Holt, 1929.
- NICHOL, Francis D. *The midnight cry*, Washington: Review and Herald, 1945.
- NOORBERGEN, René. *Ellen G. White. Prophet of Destiny*, Brushton, NY: Teach Services, 2001
- NUMBERS, Ronald L. and Jonathan M. BUTLER (eds.). *The disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century*, Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1993.
- NUMBERS, Ronald L. *Prophetess of Health. A Study of Ellen G. White*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2008.
- OGDEN, Emily, "The Science of Error: Mesmerism and American Fiction, 1784-1890", *University of Pennsylvania*, Philadelphia, 2010.
- OLIVEIRA, Enoch. *A mão de Deus ao leme*, Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985.
- OLIVEIRA, Modesto M. de. *Orientação profética do movimento adventista*, 3 fascs., São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1984.
- OLSON, A. V. *Through Crisis to Victory. 1888 – 1891*, Washington, DC: Review and Herald, 1966.
- OLSON, Robert W. "Olson discusses the Veltman Studies". *Ministry*, Dec. 1990.

- _____. *One Hundred and One Questions on the Sanctuary and on Ellen G. White*, Washington, DC: White State, 1981.
- OVED, Yaacov. *Two Hundred of Americans Communes*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1993.
- OXX, Katie. *The Nativist Movement in America. Religious Conflict in the Nineteenth Century*, New York/Abingdon, U. K.: Routledge, 2013.
- PAINE, Thomas. *The age of reason*, parts I-III, 1794, 1795, 1807. <http://w.w.w.ushistory.org/paine/reason/single.html>.
- PALMER, Susan; Thomas ROBBINS (eds.). *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, New York: Routledge, 1997), p. 229.
- PENDOUE, Materne. *De l'exotérisme des religions a l'exotérisme religieux. La Science parfaite de la religion*, Lulu.com : <https://books.google.com.br/books?id=09e0CwAAQBAJ&pg=PA76&dq=religions+-+xixe+si%C3%A8cle+aux+%C3%A9tats-unis&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjn2tihqOTPAhWJNx4KHfo4A6cQ6wEicDAI#v=onepage&q=religions%20-%20xixe%20si%C3%A8cle%20aux%20%C3%A9tats-unis&f=false>
- PENTON, M. James. *Apocalypse Delayed. The Story of Jehovah's Witnesses*, Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- PIKE, Albert. *Moral and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Masonry*, Charleston, NC, 1871.
- POE, Gary R. "Baptists". In Elizabeth M. Dowling; W. George Scarlett. *Encyclopedia or Religious and Spiritual Development*.
- PRICE, Robert M. *Latter-day Scriptures. Studies in the Book of Mormon*, eBookIt.com: <https://books.google.com.br/books?id=xcZmtGemIQsC&pg=PT27&dq=Joseph+Smith+a+prophet+like+Muhammad&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwj0rLL-woDQAhXMf5AKHZtxAGEQ6wEITjAG#v=onepage&q=Joseph%20Smith%20a%20prophet%20like%20Muhammad&f=false>
- PRINCE, Gregory A. *Mormon Priesthood and Organization*. In Terry L. Givens; Phillip L. Barlow. *The Oxford Handbook of Mormonism*.
- RATZLAFF, Dale. *Cultic Doctrine of Seventh - day Adventist. An Evangelical Wake up Call*, Glendale, AZ: LAM publications, 2009.
- REA, Walter T. *The White lie*, Turlock CA, M & R Publications, 1982.
- REBOK, Denton E. *Believe his prophets*, Washington, D. C.: Review and Herald, 1956, p. 167.
- REED, David A. *Answering Jehovah's Witnesses Subject by Subject*, Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- RHODES, Ron. *Conversations with Jehovah's Witnesses. A Friendly Approach to Sharing the Truth About God and the Bible*, Eugene, OR: Harvest House Publishers, 2001.
- _____. *Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses*, Eugene, OR: Harvest Publishing House, 2009.

- RHODES, Ron and Marian BODINE. *Reasoning from the Scriptures with the Mormons*, Eugene, OR: Harvest House Publisher, 1995.
- RICE, George. *Luke, a Plagiarist?*, Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1983.
- RICE, John R. *Verbal Inspiration of the Bible*, Murfreesboro, TN: Sword of God Publishers, 1943.
- RICHEY, Russell E. *Denominationalism. Illustrated and Explained* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013).
- _____. "Early American Methodism". In Jason Vickers (edt.). *The Cambridge Companion to American Methodism*.
- ROENNFELD, Roy C. W. "Our Story as Text". In Ross Cole; Paul Petersen (ed). *Hermeneutics, Intertextuality and the Contemporary Meaning of Scripture*.
- ROOF, Wade C.; William MCKINNEY. *American Mainline Religion. Its changing Shaping and Future*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In *Os Pensadores*, Lourdes S. Machado (trad.), São Paulo: Nova Fronteira, 1999.
- _____. *Do Contrato Social*. In *Os Pensadores*, Lourdes S. Machado, São Paulo: Nova Fronteira, 1999.
- ROWE, David L. *God's Strange Work. William Miller and The End of the World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 2008.
- _____. "Millerites. A shadow portrait". In Ronald L. Numbers and Jonathan M. Butler (edts.). *The disappointed. Millerism and Millenarism in the Nineteen Century*.
- RUSSELL, Charles T. *The Divine Plan of the Ages. As Shown in the Great Pyramid*, New York: Watchtower Bible and Tract Society, 1886.
- RUTHERFORD, J. F. *Enemies*, New York: Watch Tower Bible and Tracts Society, 1937.
- SEAMAN, M. X. *Illumination and Interpretation. The Holy Spirit's role in Hermeneutics*, Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2013.
- SCHAFF, Philip. *A Sketch of the Political, Social and Religious Character of the United States of America, in two Lectures*, New York: C. Scribner, 1855.
- SCHWARTZ, R. W. *Light Bearers to the Remnant*, Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1979.
- SHIPS, Jean. *Mormonism: The Story of New Religion Tradition*, Urbana/Chicago, IL: University of Illinois Press, 1985.
- SIEGLER, Elijah. *Nuevos movimientos religiosos*, Ana J. Cristóbal (trad.), Madrid: Akal, 2008.
- SPALDING, Arthur W. *Origin and history of Seventh Day Adventists*, 4 vols., Washington DC: Review and Herald Publishing Association, 1961.
- SPRINGHALL, John. *The Genesis of Mass Culture. Show Business Live in America, 1840-1890*, New York: Palm Grave, 2008.

- STARBUCK, Gene H.; Karen S. LUNDY. *Families in context. Sociological Perspectives*, New York: Routledge, 2016.
- STAFFORD, Gregg. *Jehovah's Witnesses Defended. An Answer to Scholars and Critics*, Murrieta, CA: Elihu Books, 2009.
- STENCEL, Renato (org.). *Espírito de profecia. Orientações para a igreja remanescente*, Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012.
- STRONG, Augusto H. *Teologia Sistemática*, 2 vols., Augusto Victorino (trad.), São Paulo: Hagnos, 2003.
- STUCKRAD, Kocku von. *Western Esotericism*, Nicholas Goodrick-Clarke (trad.), Abingdon, U. K.: Routledge, 2005.
- SURRIDGE, Robert. "Seventh-Day Adventist self-appointed Laodicea". In Steve Moyise (ed.). *Studies in the Book of Revelation*.
- TALMAGE, James E. *Articles of Faith. Being a consideration of the principal doctrines of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, U. S. A.: Current Bush Enterprises, 2012.
- TALIAFERRO, Charles; Victoria S. HARRISON; Stewart GOETZ. *The Routledge companion to Theism*, New York: Routledge, 2013.
- TANNER, Jerald; Sandra TANNER. *The changing world of Mormonism*, web-edition – condensed version: <http://www.utlm.org/onlinebooks/changecontents.htm>
- THOMSON, Rosemary G. (edt.). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York: New York City University, 1996.
- TIMM, Alberto R. "A history of Seventh-day Adventist on biblical and prophetic inspiration (1844-2000)", *Journal of Adventist Theological Society*, 10-1 e 2, 1999, pp. 486-542.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, Eduardo Brandão (trad.), São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *A democracia na América. Sentimentos e opiniões*. Livro Dois, Eduardo Brandão (trad.), São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- TODD, Jay M. "Salvation for the Dead". *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. <https://www.lds.org/ensign/1995/02/salvation-for-the-dead?lang=eng>
- TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, W. Montgomery (trad.), New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.
- _____. *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon (trad.), vol. II, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992.
- TURLEY, Richard; Robin S. JENSEN; Mark ASHURST-MCGEE. "Joseph, the Seer". In *The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*. Official website. <https://www.lds.org/ensign/2015/10/joseph-the-seer?lang=eng>
- UTTER, Glenn H.; James L. TRUE. *Conservative Christians and Political Participation. A Reference Handbook*, Santa Bárbara, CL: ABC/Clio, 2004.
- VALENTINE, Gilbert M. *W. W. Prescott. Forgotten Giant of Adventism's Second Generation*, Hagerstown, MD: Review and Herald, 2005.

- VERLUIS, Arthur. *Transcendentalism and Asian Religions*, New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. *The esoteric origins of the American Renaissance*, New York: Oxford University Press, 2001.
- VIERA, Juan C. “A dinâmica da inspiração: olhando de perto as mensagens de Ellen G. White”. In Renato Stencil. *Espírito de profecia. Orientações para a igreja remanescente*.
- VICKERS, Jason (edt.). *The Cambridge Companion to American Methodism*, New York: Cambridge University Press, 2013.
- WALKER, Grant. *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 2003
- WALTERS, Kerry (ed.) *Thomas Paine. The age of reason*, Toronto: Broadview Edition, 2011.
- WARNER, W. Lloyd. *American Life*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, pp. 8 – 9.
- WASHINGTON, A. “Black Methodists Churches”. In Ray B. Browne; Pat Browne. *The Guide to United States Popular Culture*.
- WEAVER-ZERCHER, David L. “Theologies”. In Phillip Goff; Paul Harvey. *Religion and American Culture*.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, vol. II, Régis Barbosa e Karen E. Barbosa (tradutores), São Paulo: UnB Editora, 2004.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1998.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, José Marcos M. de Macedo (trad.), São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WILLIAMS, Peter W. *America's Religions. From their origins to Twenty-first century*, Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- WILSEY, John D. *American Exceptionalism and Civil Religion. Reassessing the History of an Idea*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2015.
- WHITE, Daryl; O. Kendall WHITE. *African Mormons in the South*. In Hans A. Baer e Yvonne Jones (eds.). *African Americans in the South*.
- WHITE, Ellen G. Adventist Review and Sabbath Herald, Apr. 1901. In Ellen G. White State.
- _____. *Christian Experiences and Teachings*, Mountain View, CL: Pacific Press Publishing Association, 1922.
- _____. *Early Writings*, Ellen G. White State. https://egwwritings-a.akamaihd.net/pdf/en_EW.pdf?addHeader
- _____. *The Great Controversy between Jesus and Satan*, Ellen G. White State. https://egwwritings-a.akamaihd.net/pdf/en_GC.pdf?addHeader
- _____. *Primeiros Escritos*, Carlos A. Trezza (trad.), Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988.
- _____. “Labors in the Piedmont Valleys”, *Review and Herald*, Jun 29, 1886. <http://text.egwwritings.org/publication.php?pubtype=Periodical&bookCode=RH&lang=en&year=1886&month=June&day=29¶graphReferences=1>

- _____. *Selected Messages*, 3 vols., Ellen G. White State. https://egwwritings-a.akamaihd.net/pdf/en_1SM.pdf?addHeader
- _____. *Testemunhos Seletos*, 3 vols., Isolina A. Waldvogel (trad.), Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985.
- _____. *Testimonies for the Church*, vol. 1, Ellen G. White Estate, 2011. <https://text.egwwritings.org/publicationtoc.php?bookCode=1T>
- _____. *Testimonies for the Church*, vol. 2, Ellen G. White Estate, 2011. <https://text.egwwritings.org/publicationtoc.php?bookCode=2T>
- _____. Ellen White. *A Word to the Little Flock*, Ellen G. White State, 2011. https://egwwritings-a.akamaihd.net/pdf/en_WLF.pdf?addHeader
- WILLSKY-CIOLLO Lidia. *American Unitarianism and Protestant Dilemma. The Conundrum of Biblical Authority*, London: Lexinton Books, 2015.
- WOLF, S. J.; SINGERMAN Robert. *Mummies in Nineteenth Century America: Ancient Egyptians as Artefacts*, Jefferson, NC: McFarland & Company, 2009.
- YINGER, John Milton. *Religion and the Struggle for Power*, Durham, NC: Duke University Press, 1946.
- _____. *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan, 1970.
- YRIGOYEN, Charles. "United States Methodism". In Charles Yrigoyen; Susan E. Warrick. *Historical Dictionary of Methodism*.
- YRIGOYEN, Charles; Susan E. WARRICK. *Historical Dictionary of Methodism*, Lanham, ML: Scarecrow Press, 2013.