

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ANDRÉ RUZ NEVES

Linha sobre linha

Investigação sobre a sociologia da dominação carismática e da
cotidianização do carisma no mormonismo (1820-1847)

São Paulo
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ANDRÉ RUZ NEVES

Linha sobre linha

Investigação sobre a sociologia da dominação carismática e da
cotidianização do carisma no mormonismo (1820-1847)

Dissertação apresentada a Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de
Mestre.

Área de Concentração: Sociologia
Orientador: Prof. Dr. Lísias Nogueira
Negrão

São Paulo

2005

FOLHA DE APROVAÇÃO

André Ruz Neves

Linha sobre linha: investigação sobre a sociologia da dominação carismática e da
cotidianização do carisma no mormonismo (1820-1847).

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Mestre.

Área de Concentração: Sociologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

A Adriana, minha esposa, com amor, admiração e gratidão por sua compreensão, carinho, presença e incansável apoio ao longo do período de elaboração deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão, que, nos anos de convivência, muito me ensinou, contribuindo para meu crescimento científico e intelectual. E pela atenção, paciência e zelo durante o processo de definição e orientação.

Aos professores e funcionários do Departamento de Sociologia, pela colaboração intelectual e o apoio institucional, na graduação e durante a realização desta pesquisa.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

NEVES, André Ruz. **Linha sobre linha**: investigação sobre a sociologia da dominação carismática e da cotidianização do carisma no mormonismo (1820-1847). 2005. 337 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo, USP.

A pesquisa teve como objetivo realizar uma investigação sócioistórica do processo de cotidianização do carisma no mormonismo procurando apreender a transformação do carisma religioso-profético e, assim reunir elementos que possibilitem consolidar, a partir de um caso particular, uma teoria mais geral da ocorrência de tais processos sociais. A investigação buscou encontrar, no emaranhado de lutas por poder e chances de prestígio, o fio condutor pelo qual se desenrolou o processo de transformação de um movimento religioso carismático, de religiosidade altamente emotivo-pneumática a uma religião desencantada, hierarquizada e institucionalizada. Para isso utilizou-se farta documentação e interpretação histórica que permitiu uma observação mais detalhada dos fenômenos sociais investigados. No plano teórico-metodológico empregou-se como instrumental teórico fundamental de pesquisa, primeiramente a teoria da dominação carismática de Max Weber, sua teorização dos processos de transformação do carisma e sua sociologia da religião. O outro referencial teórico imprescindível encontra-se na obra do sociólogo alemão Norbert Elias, a saber, seus conceitos de psicogênese e sociogênese, figuração, processo de monopolização, equilíbrio das tensões entre outros, que permitiram um acesso privilegiado ao processo de longo prazo que conformou e solidificou o carisma genuíno do profeta-fundador Joseph Smith em uma religião ritualizada e uma instituição hierarquizada.

PALAVRAS-CHAVE:

Sociologia da Religião, Mormonismo, Dominação Carismática, Rotinização ou Cotidianização do Carisma, Institucionalização

ABSTRACT

NEVES, André Ruz. **Line upon line**: Investigation on the sociology of charismatic domination and routinization of charisma in Mormonism. (1820-1847). 2005. 337 pages. Dissertation (Masters degree) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo, USP.

The research has aimed to accomplish a social-historical investigation of the process of routinization of charisma in Mormonism, seeking to perceive the change of the religious-prophetic charisma, and thus gathering elements which can enable to consolidate, considering a particular case, a more general theory of the occurrence of such social processes. The investigation sought to find, in the struggle for power and chances of prestige, the leading thread with which the process of change of a religious charismatic movement has developed, from highly emotional-pneumatic religiosity to a disenchanting, hierarchical and institutionalized religion. In order to achieve that, thorough documentation and historical interpretation has been applied, this way allowing a more detailed observation of the social phenomena investigated. The primarily theoretical instrument used in the research has been Max Weber theory of the charismatic domination, the theorization of the processes of charisma change and sociology of religion. The other essential theoretical reference can be found in the German sociologist Norbert Elias, including his concepts of psychogenesis and sociogenesis, figuration, monopolization process, balance of tension among others, which allow a privileged access to the long-term process which conformed and solidified the genuine charisma of the founder-prophet Joseph Smith in a ritualized religion and a hierarchic institution.

KEY WORDS:

Sociology of religion, Mormonism, Charismatic Domination, Routinization or Cotidianization of Charisma, Institutionalization

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1. Requisitos de qualificação para ser membro de uma seita	59
Quadro 2. Domínio dos leigos na igreja protestante	84
Quadro 3. Características específicas da comunidade religiosa de tipo seita	86
Quadro 5. Princípios estruturais em conflito no mormonismo	88
Quadro 6. Princípios estruturais da distinção entre igreja e seita	89
Quadro 7. Características típico-ideais das escatologias messiânicas	92
Quadro 8. Tipologia-padrão dos movimentos pré-milenaristas	97
Quadro 9. Características principais do milênio mórmon	102
Quadro 10. Características típico-ideais do carisma	130
Quadro 11. Esquema geral da cotidianização do carisma	132
Quadro 12. Motivos que condicionam a cotidianização do carisma	133
Quadro 13. Cotidianização do carisma pela transição do quadro administrativo	134
Quadro 14. Tendências da cotidianização do carisma	136
Quadro 15. Objetivação peculiar do carisma	138
Quadro 16. Cotidianização do carisma pela solução da sucessão carismática	140
Quadro 17. Características do período carismático de uma religião	141
Quadro 18. Tipologia do profetismo	144
Quadro 19. Tipos puros de carisma objetivado	152
Quadro 20. Processo de objetivação do carisma	155
Quadro 21. Processo de hierarquização do mormonismo	166
Quadro 22. Templos do Sacerdócio Aarônico e do Sacerdócio de Melquisedeque	211
Quadro 23. Jurisdições dos conselhos do sacerdócio	220

LISTA DE ABREVIações E SIGLAS

BJW	From Historian to Dissident: the Book of John Whitmer
BS	Biographical Sketches of Joseph Smith the Prophet
D&C	Doutrina e Convênios
DJS	An American Prophet's Record: the Diaries and Journals of Joseph Smith
EPJS	Ensinamentos do Profeta Joseph Smith
FWR	Far West Record
HC	History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints
JD	Journal of Discourses
KCMB	Kirtland Council Minute Book
KRB	The Kirtland Revelation Book
MA	The Latter-Day Saints' Messenger and Advocate
MS	The Latter-Day Saints' Millennial Star
PGV	A Pérola de Grande Valor
SPMB	Salt Lake City School of the Prophets Minute Book
TJS	Seleções da Tradução de Joseph Smith da Bíblia em Inglês
TS	Times and Seasons
WWJ	Wilford Woodruff's Journal: 1833-1898

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A SOCIOLOGIA FIGURACIONAL DE NORBERT ELIAS	19
1.1 INVESTIGAÇÕES PISCOGENÉTICAS E SOCIOGENÉTICAS	19
1.2 O CONCEITO DE FIGURAÇÃO	21
1.3 O MECANISMO DE MONOPOLIZAÇÃO	24
1.4 O MECANISMO DE PODER CARISMÁTICO	27
2 A SOCIOGÊNESE DO MORMONISMO	35
2.1 A ORIGEM DO MORMONISMO	35
2.2 O MORMONISMO E A HERANÇA DA REFORMA RADICAL	58
2.3 MORMONISMO E ESCATOLOGIA	91
2.4 UMA NOVA TRADIÇÃO RELIGIOSA	111
3 O CARISMA E SUAS TRANSFORMAÇÕES	120
3.1 A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER	120
3.2 CARISMA E PROFETISMO NA SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA	147
4 O DESENVOLVIMENTO DAS ESTRUTURAS DE PODER	160
4.1 A EVOLUÇÃO DA AUTORIDADE	160
4.2 O PNEUMA PROFÉTICO E A CENTRALIZAÇÃO	197
4.3 A FORMAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE DOMINAÇÃO	211
4.4 O ESTABELECIMENTO DA HIEROCRACIA MÓRMON	235
4.5 A DOMINAÇÃO SECRETA	242
5 A CRISE DE SUCESSÃO DO MORMONISMO	254
5.1 A CRISE DE SUCESSÃO DE 1844	255
5.2 A NATUREZA DA SUCESSÃO APOSTÓLICA	266
CONCLUSÃO	271
REFERÊNCIAS	285
FONTES DOCUMENTAIS	297
ANEXO A - CONFERÊNCIA DE 03 DE JUNHO DE 1831	310
ANEXO B - O PNEUMA PROFÉTICO EM KIRTLAND	320
ANEXO C - A ESCOLA DOS PROFETAS	325
ANEXO D - DEDICAÇÃO DO TEMPLO DE KIRTLAND	329

Vós não me conheceis; vós nunca conhecestes meu coração. Homem algum conhece minha história. Não posso contá-la – jamais o farei. Não vos censuro por me desacreditardes. Não tivesse eu experimentado o que experimentei, teria desacreditado nela eu mesmo. Quando for chamado pela trombeta do arcanjo e pesado na balança, então todos vós ireis conhecer-me.

Joseph Smith

INTRODUÇÃO

A idéia de estudar a cotidianização¹ ou rotinização do carisma no mormonismo nasceu do fascínio despertado – desde os primeiros contatos com os textos weberianos –, por esse fenômeno social intrigante que é o carisma. Seu surgimento em momentos de crise social aguda, seu caráter revolucionário e seu aspecto transitório e instável aguçaram desde cedo a curiosidade. Os grandes líderes carismáticos e seus feitos heróicos — sejam militares, demagógicos ou religiosos — devolvem a capacidade de sonhar a transformação deste mundo tão carente de esperanças. A rotinização do carisma é um fenômeno socioistórico, intricado e nebuloso, de difícil apreensão e observação. A transformação social que ele realiza não é de pouca monta, é, sim, de consequência duradoura e central para a sociedade, movimento ou grupo afetado. Não é de se estranhar, portanto, a curiosidade científica a seu respeito

Mas por que estudar o mormonismo, dentre tantos outros exemplos de grupos religiosos afetados pelo processo de cotidianização do carisma? O mormonismo é uma religião peculiar. Ainda hoje, encontram-se dificuldades em classificá-lo. Sua teologia é extremamente radical, sua complexa estrutura hierárquica é única, seu cânon compõe-se de escrituras exclusivas, e sua história é rica, multifacetada e suficientemente documentada, permitindo uma investigação frutífera.

Dessa forma, o objetivo desta pesquisa é contribuir, no campo da sociologia da religião, ao estudo deste importante movimento religioso. A pretensão foi analisar o mormonismo sob a ótica da sociologia da autoridade carismática. Esta perspectiva

não é de todo inovadora, já que foi levantada pelo próprio Weber, quando este tratou do tema (WEBER, 1982, p. 284; WEBER, 1998, p. 159 e 307). Para Weber, estava claro o caráter carismático do movimento, principalmente na expressão de seu profeta-fundador, Joseph Smith. Sempre de relance, sem qualquer demonstração de interesse na análise mais aprofundada do assunto, Weber procurou vincular o fundador do mormonismo àquilo que, em sua visão perspicaz, se aproximaria mais do tipo ideal de autoridade carismática.

É exatamente do ponto em que se cala Weber que tratará esta pesquisa, ou seja, é tentando delinear quais as características de Joseph Smith e do movimento fundado por ele que foram tomadas por Weber, como exemplo típico ideal de profeta carismático. Não se objetiva aqui exaurir este tema, mas simplesmente extrair subsídios que permitirão entender as especificidades carismáticas do mormonismo diante de outros movimentos religiosos. Estes nexos preliminares permitirão abordar um aspecto instigante da história do mormonismo, a saber, a crise de sucessão ocorrida após o assassinato de Joseph Smith, as várias alternativas institucionais encontradas pelos pretendentes à sucessão legítima do profeta carismático, e a consequente fragmentação do mormonismo em diversos grupos rivais, cada um dos quais pretendendo a legítima solução da crise de sucessão.

Deseja-se com isso lançar luz sobre processos de longa duração e de extrema importância sociológica que ocorrem nas instituições, particularmente nas religiosas, mas que, como nos mostra o exemplo do cristianismo primitivo, geralmente se perdem nas brumas do tempo, envolvidos num halo de lendas que visam santificar e mistificar estes processos sociais. Nesse sentido, o mormonismo,

¹ O termo “rotinização” do carisma é o consagrado pelo meio acadêmico nacional, possuindo o mesmo significado que “cotidianização”, sendo, portanto, intercambiáveis. Apesar disso, o termo “cotidianização” parece aproximar-se mais da intenção original de Max Weber.

devido a sua história recente e bem-documentada, nos permite vislumbrar um espetáculo raro, o processo de cotidianização do carisma em uma “nova tradição religiosa” com ramificações mundiais, em seus mais íntimos e específicos detalhes. Que processos de cotidianização do carisma sejam de longa ou longuíssima duração, tornam estudos desta natureza relativamente raros na Sociologia, pois somente são realizáveis através de investigações sóciohistóricas. Assim, o presente projeto se pensa como uma tentativa de realização de uma sociologia histórica² do processo de rotinização do carisma no mormonismo.

Como dissemos acima, são raros os estudos sociológicos sobre o mormonismo e inexistentes os estudos sobre a rotinização do carisma em seu seio. Não é, entretanto, a quase ausência de estudos sociológicos sobre o mormonismo que justifica esta investigação, ou pelo menos não é só isso. O mormonismo é possivelmente a religião que melhor se encaixa no estudo do tema proposto por esta pesquisa: os processos de cotidianização de longo prazo na figuração de um campo religioso. Estes processos são de difícil análise devido ao seu caráter temporal de longo prazo. Geralmente ocorrem em grande lentidão, tornando complexa a tarefa da captação de toda a sua polifonia. A apreensão das transformações na estrutura, tanto as individuais quanto as sociais, acarretadas por tais processos, são fundamentais e indispensáveis para o entendimento da trama global da rotinização. E é exatamente neste ponto que o objeto desta pesquisa, o mormonismo, vem em nosso socorro, ao colocar ante nossos olhos esses processos – no microcosmo social que é o mormonismo primitivo – geralmente muito lentos, os quais ocorrem de forma extraordinariamente rápida, facilitando sua visualização pelo investigador

² O sociólogo Norbert Elias critica o uso do termo “sociologia histórica”, por este estar baseado em uma delimitação um tanto equivocada destas duas disciplinas, a sociologia e a história. Para uma análise aprofundada e interessante desta polêmica, ver (ELIAS, 1997).

social.

A história do mormonismo oferece a oportunidade de analisar e compreender aspectos de uma figuração universal no âmbito de uma pequena figuração religiosa. Este tipo de investigação permite explorar problemas que são também encontráveis em grandes figurações, porém de forma microscópica, com uma minúcia exploratória impossível de ser alcançada no estudo de grandes figurações. Abre-se, portanto, a possibilidade de construir um modelo explicativo, em microescala, aplicável a macrofigurações, por permitir um acesso privilegiado às regularidades estruturais e a uma investigação da estrutura global da relação. A observação das figurações universais em escala reduzida, como num microcosmo social, torna mais manejável a abordagem figuracional. Como bem observa Elias, ao tratar da pequena comunidade de Winston Parva:

Assim, nesse âmbito reduzido, encontrava-se e, até certo ponto, aprendia-se a compreender uma ilusão de óptica que é característica da construção das imagens sociais de vários outros contextos sociais muito mais amplos (ELIAS, 2000, p. 56).

Ao escolher o mormonismo (e a rotinização que lhe foi específica) como objeto de pesquisa, a pretensão é desfazer a ilusão de óptica que a cotidianização do carisma assume em contextos mais amplos e desvendar suas características estruturais essenciais, a sociodinâmica do processo e a mecânica subjacente a este tipo de figuração.

Os problemas sociológicos *não* são melhor enquadrados quando concernem a estruturas em forma de “plano fixo” ou a local e momento exatos. Na realidade tais problemas somente são desvendados quando pensados como processos de um movimento temporal. É por isso que não será utilizado o conceito de estrutura social como “estruturas situacionais permanentes”. Um dos deveres do sociólogo é observar os movimentos da estrutura no tempo, e não tratá-los como fatos

“históricos”, separando-os da estrutura. Não se pode desvincular os movimentos da estrutura na qual estes ocorrem. Os movimentos da estrutura no tempo são propriedades indelévels das próprias estruturas sociais, não fazendo sentido, dessa forma, separar a estrutura da história.

Trata-se, em suma, de uma tentativa de explicar o mormonismo a partir do cruzamento de um enfoque historiográfico, uma vez, que para entender a posição, a situação de cada um dos grupos ou unidades que o compõem e as condições do exercício da autoridade carismática, faz-se necessário um exame de sua formação e evolução – com uma perspectiva propriamente sociológica – que se realiza nas análises pontuais sobre a estrutura e significação da posição dos fiéis, dos interesses do quadro administrativo, da racionalidade carismática, da questão da sucessão, e do campo de dominação do profeta.

Mas, afinal o que é o mormonismo? O termo mormonismo foi cunhado por opositores do movimento, e derivou do nome do suposto profeta pré-colombiano que resumiu o Livro de Mórmon³. O nome oficial da instituição religiosa criada por Joseph Smith mudou diversas vezes, sendo primeiramente chamada Igreja de Cristo (1830-1834), depois, Igreja dos Santos dos Últimos Dias (1834-1838) e, por fim, A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Atualmente, em círculos acadêmicos especializados em *Mormon Studies*, o termo mais usado para designar o movimento religioso criado por Joseph Smith é *Restoration Movement*. Para facilitar a exposição, optamos, aqui, por utilizar o termo Mórmon⁴ que é mais difundido entre os brasileiros.

Originado por volta do início da década de vinte do século dezenove, o mormonismo², em sua primeira aparição no mundo, mostrou-se um movimento

³ O Livro de Mórmon foi o evento impulsionador da criação do movimento religioso liderado por Joseph Smith.

nitidamente carismático. Apesar de ter sido oficialmente organizado em abril de 1830, o mormonismo inicia-se realmente quase uma década antes, quando, na fronteira ocidental do Estado de Nova Iorque, no pequeno vilarejo de Palmyra, Joseph Smith, um jovem camponês pobre, alega ter recebido a visita de mensageiros celestiais. O ambiente rural da fronteira americana estava sendo agitado pelo chamado “segundo grande despertar”, um movimento de reavivamento das igrejas protestantes preocupadas com a apatia espiritual – em relação à religião organizada – dos homens da fronteira. O fato de um jovem de quatorze anos receber visões e visitas angélicas não teria causado grande impacto na vizinhança dos Smiths, na verdade tal ocorrência pareceria até corriqueira (WALKER, 1984), não fosse o fato, um tanto inusitado para a época, de os visitantes celestiais afirmarem que todas as igrejas estabelecidas no período seriam falsas e que o jovem Joseph estava sendo chamado para restabelecer a igreja original de Cristo em sua pureza.

Outras visões seguiram-se ao longo dos anos, culminando com a publicação do Livro de Mórmon, um registro escrito em placas de ouro, escondidas em um monte não muito distante da residência dos Smiths, revelado a Joseph Smith por um anjo e, supostamente, escrito por profetas descendentes de judeus que imigraram para o continente americano em 600 AC. Juntamente com as placas de ouro em que estavam gravados os registros, o anjo também teria entregue a Joseph – que praticamente não possuía qualquer educação formal – um instrumento divino, chamado “*Urim e Tumim*”⁵, que o habilitava a “traduzir” os antigos registros. A publicação do livro causou grande alvoroço na região, atraindo um grande número

⁴ De acordo com Joseph Smith, a palavra Mórmon significa literalmente, “muito bom”.

⁵ Literalmente: luzes e perfeições. Trata-se de duas pedras sagradas que os antigos sumos sacerdotes israelitas guardavam sob o éfode, ou peitoral, e eram utilizadas como meio de divinação mágica.

de crentes e curiosos para o novo movimento quê, segundo uma revelação recebida por Smith, deveria ser organizado como igreja em 06 de abril de 1830.

A atração que o mormonismo exerceu sobre os homens e mulheres da fronteira americana, arregimentando rapidamente milhares de seguidores, não se apresenta como surpreendente, se observarmos como suas práticas e doutrinas se encaixavam bem com as expectativas religiosas populares do período. O mormonismo conseguiu expressar e formular, de maneira coerente, aqueles sentimentos e anseios que permaneciam difusos nas camadas populares da fronteira americana e que não encontravam expressão nas religiosidades institucionais de seu tempo. Idéias como a apostasia da igreja primitiva, a necessidade da restauração da autoridade perdida, revelações e dons do Espírito Santo, o estabelecimento de um “lugar de reunião”, uma cidade santa como preparação para a segunda vinda de Jesus Cristo e a criação do reino milenar na terra, faziam parte do substrato cultural e religioso do período. Pode-se dizer que o mormonismo foi, ao menos em seu início, um movimento pneumático, ao postular o retorno do contato direto com o sagrado através do Espírito Santo e seus dons. O próprio fato da manifestação dos dons do Espírito foi amplamente usado como ferramenta de proselitismo pelo mormonismo.

O caráter fortemente pneumático do movimento imprimiu uma face única ao mormonismo. Em seus estágios iniciais, o mormonismo, assemelhava-se a uma comunidade de crentes: faltava-lhe, quase que por completo, qualquer tipo de hierarquia religiosa ou ritual sagrados; na verdade, distinguia-se por sua total liberdade de expressão religiosa e flexibilidade de culto. Seus cultos caracterizavam-se por uma alta dose de emotividade, não sendo rara a ocorrência de êxtases, transes e glossolalia. Mesmo a posição de Joseph Smith como profeta era precária

dentro do movimento devido à crença de que qualquer fiel poderia comunicar-se diretamente com Deus, através de revelações, da mesma forma que o profeta fundador.

Pouco a pouco, ainda sob a liderança de Joseph Smith, o movimento tornou-se mais e mais hierarquizado em uma estrutura piramidal, em cujo topo encontra-se o presidente da Igreja, agora o único dentre os profetas a quem é permitido receber revelações e oráculos para todo o corpo de fiéis. Além disso, a morte prematura de Joseph Smith levantou a questão da sucessão do líder carismático, que jamais foi regulada em vida pelo profeta, ficando, portanto, esta questão em aberto (QUINN, 1976). Como seria de esperar, vários líderes se apresentaram como o sucessor carismaticamente qualificado de Joseph Smith, originando uma fissura no movimento que ainda hoje não foi cicatrizada. Cada uma das seitas e igrejas surgidas desta fissura alegou ser o ramo original do mormonismo, baseando suas alegações na sua solução da questão da sucessão.

1 A SOCIOLOGIA FIGURACIONAL DE NORBERT ELIAS

1.1 INVESTIGAÇÕES PSICOGENÉTICAS E SOCIOGENÉTICAS

Apesar de Elias ter usado seu instrumental analítico para observar o processo civilizador ocidental no decurso de mais de sete séculos, este mesmo instrumental servirá para olhar o mormonismo no médio prazo. Trata-se, aqui de entender o processo de rotinização como uma fração do longuíssimo processo de civilização. É com essa perspectiva em vista que será aplicada as investigações psicogenéticas e sociogenéticas ao caso da rotinização do carisma no mormonismo.

As investigações psicogenéticas consistem tanto no estudo da sociodinâmica das relações entre indivíduos, como no estudo dos entrelaçamentos de interesses desses indivíduos. Trata-se de levar em consideração a ambivalência, a dualidade e, até mesmo a multiplicidade dos interesses humanos específicos. Seu objetivo é a apreensão das transformações da estrutura da personalidade, ou seja, da forma e estrutura da conduta individual mais elementar. Portanto, é imprescindível para esse tipo de análise levar em conta a ininterrupta circulação de impulsos entre as funções inconscientes e conscientes dos indivíduos.

As investigações sociogenéticas consistem na tentativa do entendimento das estruturas e figurações sociais. Para chegar ao segredo das figurações sociais – um dos propósitos da sociogênese – deve-se buscar a dinâmica de seu movimento, o caráter processual de seu desenvolvimento ao longo do tempo e de suas regularidades estruturais. A sociogênese requer, além de uma perspectiva de longo prazo, a análise da estrutura total da figuração social. Significando com isso, não o

estudo pormenorizado de cada um dos processos individuais, mas, acima de tudo, o desnudamento das estruturas básicas que especificam e marcam os processos sociais isolados (ELIAS, 1993, p. 140; 145-146; 234; 238-239).

Pretende-se, portanto, realizar uma análise dos processos de rotinização do carisma, através de uma incursão sobre determinados aspectos e processos da história do mormonismo. Isto será feito menos com a intenção de renovar o conhecimento historiográfico das instituições e grupos que tomaremos por objeto, e mais com o objetivo de circunscrever uma série de problemas sociológicos de alcance analítico mais geral. Digamos assim que utilizaremos a história para nos livrarmos dela, ou melhor, para através dela garantir um acesso privilegiado a figurações sociais distintas das contemporâneas, modeladas por processos históricos de média e longa duração, de forma a enfrentar questões sociológicas de ordem mais estrutural. O desafio perseguido é o de integrar estes dados historiográficos na recomposição do todo, de forma a assegurar aos homens desta figuração social particular que é o mormonismo, o seu carácter específico e diferenciado, que viabilize a percepção do grupo inteiro e seu comportamento global.

Trata-se de estudar:

[...] o seu movimento em toda a sua polifonia de muitas camadas, não como uma linha, mas como uma espécie de fuga, com uma sucessão de movimentos-*motifs* semelhantes, em níveis diferentes” (ELIAS, 1990, p. 104).

Esta tentativa de apreender o movimento do todo, perseguindo o objetivo de analisar a estrutura e o funcionamento das figurações sociais investigadas, não está isenta de dificuldades analíticas, aliás:

[...] não é tarefa das mais fáceis tomar esse movimento bem visível, sobretudo porque ele ocorre com grande lentidão – em passos bem pequenos, por assim dizer – e porque nele acontecem também múltiplas flutuações, seguindo curvas mais curtas ou mais longas. É evidente que não basta estudar isoladamente cada fase [...] Temos que tentar focar o

próprio movimento, ou pelo menos um grande segmento dele, como um todo, como se acelerado. Imagens devem ser postas juntas em uma série, a fim de nos proporcionar uma visão geral, de um aspecto particular do processo civilizatório que se desenrola [...] (ELIAS, 1990, p. 94).

Para estudar adequadamente a estrutura destes agrupamentos sociais é necessário observá-los a partir de nossa perspectiva (o que implica falar dela na terceira pessoa) e, ao mesmo tempo, a partir da sua perspectiva (escutando seus membros falarem dela na primeira pessoa). A articulação deste cruzamento, por sua vez, vai ao encontro da própria “missão do sociólogo”. Não consiste ela em promover a compreensão dos homens por eles mesmos, independentemente das formações sociais a que eles pertençam? (ELIAS, 1990). Isto é assegurado, do ponto de vista conceitual, através da articulação analítica de três noções básicas, que servem de fio condutor para a investigação do objeto proposto. São elas: o conceito de *figuração*, e as noções de *interdependência* e de *constrangimentos sociais*.

1.2 O CONCEITO DE FIGURAÇÃO

O conceito de *figuração*, diferentemente da noção de sistema social, é neutro, uma vez que pode aplicar-se tanto a um grupo harmonioso como a um outro, submetido a tensões. Conceito chave que é na sociologia de Elias, e instrumental valioso desta pesquisa, vejamos como o sociólogo alemão o articula:

O entrelaçamento das dependências dos homens entre si, suas interdependências são o que os liga uns aos outros. Elas são o núcleo do que é aqui designado como *figuração*, *figuração* dos homens dependentes uns dos outros e que se orientam uns em relação aos outros. Como os homens são – inicialmente por natureza, e então mediante o aprendizado

social, mediante sua educação, mediante a socialização, mediante as necessidades despertadas socialmente – mais ou menos mutuamente dependentes entre si, então eles, se é que se pode falar assim, só existem enquanto pluralidades, apenas em figurações. Esta é a razão pela qual, como já foi dito, não é muito proveitoso se compreender como a imagem dos homens a imagem dos homens singulares. É mais adequado quando se representa como imagem dos homens uma imagem de vários homens interdependentes, que formam figurações entre si, portanto grupos ou sociedades de tipo variado. A partir deste fundamento desaparece a discrepância das imagens tradicionais dos homens, a cisão na imagem dos homens singulares, dos indivíduos, que freqüentemente são formadas de tal forma, como se houvesse sociedade sem indivíduos. O conceito de figuração foi introduzido precisamente por essa razão, porque ele exprime de modo mais claro e inequívoco do que os outros instrumentos conceituais da sociologia que aquilo que nós denominamos “sociedade” não é nem uma abstração das peculiaridades dos indivíduos que existem como que sem sociedade, nem um “sistema” ou’ uma “totalidade” que está para além dos indivíduos, mas sim que, justamente, a sociedade é o próprio entrelaçamento das interdependências formadas pelos indivíduos (ELIAS, 1990, p. 249; apud WAIZBORT, 1999, p. 101-102).

A sociedade realiza-se através das relações entre os singulares, nas menores formas de relação, no nível micrológico, na sociedade *in statu nascenti*, em eterno processo de interações entre os homens. Daí a importância do conceito para nós. Nos permite estudar o mormonismo no seu surgimento mesmo, lá onde ainda não se firmou as formas institucionais e estruturais do movimento.

Desse modo, o conceito de figuração permite dar conta da sociedade como um conjunto de relações, de “entrelaçamentos”, de “interdependências”. Permite entender o complexo caráter processual das interações⁶ humanas. Envolve indivíduo e sociedade ou, com outras palavras, unidade e multiplicidade enquanto processo, enquanto movimento. A chave dos problemas que envolvem uma figuração consiste em entender a natureza da interdependência entre as unidades sociais. A abordagem figuracional não pode prescindir da compreensão dos diferenciais de poder que imprimem a uma figuração “um equilíbrio instável de poder, com as

tensões que lhe são inerentes” (ELIAS, 2000, p. 23). O conceito de figuração proporciona uma outra maneira de ver os diferenciais de poder, como compostos não somente da posse monopolista de objetos não-humanos, mas também dos aspectos figuracionais dos diferenciais de organização dos grupos humanos. A fonte dos diferenciais de poder entre grupos inter-relacionados precisa ser encontrada nas características estruturais da comunidade em desenvolvimento. A abordagem figuracional permite observar como a integração diferencial contribui para um excedente de poder ou, em outras palavras, observar os diferenciais de coesão como fontes diferenciais de poder. São os diferenciais dos recursos de poder e a manutenção do excedente de poder pela perpetuação do tabu que permitem afirmar e manter superioridade de um grupo ou unidade social sobre outro, através da exclusão das fontes de poder de outros grupos ou unidades interdependentes da conseqüente monopolização das principais fontes de poder (ELIAS, 2000).

A noção sociológica da interdependência constitui-se sobre a observação de que cada indivíduo é tributário de uma multiplicidade de indivíduos interdependentes. É no interior desta malha de interdependências, na qual o homem se insere desde seu nascimento, que se desenvolve e se afirma – com graus e segundo modelos variados – sua autonomia relativa. Estas pesquisas permitem apreender o nascimento e a evolução de figurações específicas, modeladas por conjuntos expressivos de interdependências e por tipos particulares de “circulação de constrangimentos” que os grupos e os indivíduos que a compõem exercem uns em relação a outros.

⁶ Para uma instigante abordagem da obra de Elias como tributária da sociologia de Simmel, e mais particularmente, do conceito de figuração como uma formalização do conceito simmeliano de interação, ver (Waizbort, 1999, p. 90-111).

1.3 O MECANISMO DE MONOPOLIZAÇÃO

Esta noção refere-se, sumariamente, aos processos sociais ocorridos no interior de uma grande ou média unidade social em que um grande número de unidades sociais menores, de poder social relativamente igual, livres de monopólios preexistentes, competem livremente entre si, pelos meios de poder social. Como resultado dessa competição, um número cada vez menor de indivíduos ou unidades sociais controla um número sempre maior de oportunidades de poder social, eliminando, gradualmente, outras unidades sociais da competição. A figuração social deste movimento, fatalmente, aproximar-se-á de uma estrutura social em que todas as oportunidades de poder social são controladas por um único indivíduo, ou seja, um sistema de oportunidades abertas transforma-se num de oportunidades fechadas (ELIAS, 1993, p. 93-94, 99).

O processo de seleção social que envolve as “lutas de eliminação” é independente, tanto das qualidades pessoais quanto dos fatores acidentais, que podem somente acelerar ou retardar o processo de monopolização de poder social. Este mecanismo social pode ser comparado à regularidade de um relógio, uma vez posto em movimento (ELIAS, 1993, p. 94). O resultado final do mecanismo é sempre a acumulação, ou monopolização, das probabilidades de poder social. Somente após o aparecimento de uma complexa e avançada divisão de funções sociais é que pode surgir um aparelho especializado, capaz de administrar o monopólio. Quando as “lutas de eliminação” terminam na consolidação da monopolização das oportunidades de poder social, os conflitos sociais deixam de se dirigir para a

eliminação do monopólio e são canalizados para a questão de definir quem deve controlá-lo e como devem ser distribuídos seu ônus e benefícios. As transformações sociais ocasionadas por tais processos são muito amplas, como mostra Elias:

Se funções sociais relativamente independentes são cada vez mais substituídas por outras, dependentes, na sociedade [...] a modelagem dos afetos, a estrutura das pulsões e consciência, em suma, toda a estrutura social da personalidade e as atitudes das pessoas mudam necessariamente ao mesmo tempo. E isso não se aplica menos àqueles que se aproximam da obtenção de uma posição monopolista do que àqueles que perderam a possibilidade de competir e caíram em dependência direta ou indireta (ELIAS, 1993, p. 100).

O aumento da população tomada dependente pelo mecanismo monopolista, faz com que menor se tome o poder do dependente, seja ele individual ou coletivo, em face do poder monopolista. Há uma necessidade sempre crescente de mais e mais dependentes para que o poder monopolista preserve e explore seu potencial de poder social. Em outras palavras, o governante monopolista se torna mais e mais dependente de seus dependentes para efetivar o exercício de seu poder social. Esta característica do mecanismo monopolista tende a fazer com que o poder passe das mãos do governante monopolista para as de seus dependentes como um todo, ou seja, para o corpo administrativo monopolista. Dessa forma, o monopólio inicialmente privado, seja ele individual ou familiar, transforma-se em monopólio público. Esta transformação do monopólio só pode acontecer quando uma divisão de funções está plenamente desenvolvida, fato que se constitui como uma função da interdependência social (ELIAS, 1993, p. 103). Um traço final importante deste processo social diz respeito às qualidades necessárias aos tipos humanos em luta nesta concorrência de acesso limitado:

[...] as qualidades que auguram sucesso nessa competição restrita, a seleção que ela promove, os tipos humanos que produz, diferem profundamente do que havia na fase precedente, de livre competição. (ELIAS, 1993, p. 104).

Em outras palavras, transpondo-se para a investigação, as características da liderança carismática tão importantes antes do estabelecimento dos monopólios do mormonismo, tornam-se agora irrelevantes no interior desta nova figuração social constituída por monopólios de poder social. Aumenta a restrição dos afetos exigida dos indivíduos subordinados ao governante monopolista, em um grau impensável à anterior figuração carismática. Assim, o preenchimento dos postos de comando deixa de ser decidido pela competição “livre” e passa a ser realizado através de provas de eliminação pacíficas reguladas pela máquina administrativa. Em suma, a figuração transforma-se de uma dominação carismática para uma dominação racional-legal.

1.3.1 O CONCEITO DE PODER SOCIAL

Outro conceito fundamental para este estudo – por ser um dos instrumentais chaves para a articulação do conceito de figuração –, como já vimos anteriormente, é o de poder social. Tratado rapidamente por Elias em uma nota de rodapé, o conceito de poder social é bastante complexo, o que nos exigirá uma reflexão teórica mais detalhada, que não cabe no escopo deste trabalho. Para Elias:

O ‘poder social’ de uma pessoa ou grupo é um fenômeno complexo. No tocante ao indivíduo, ele nunca é exatamente idêntico à sua força física e, no que interessa a grupos, à soma das forças físicas individuais, mas a força física e a habilidade podem, em algumas condições, constituir elemento importante do poder social. Tudo depende da estrutura total da sociedade e do lugar nela ocupado pelo indivíduo, da medida em que a força física contribui para o poder social. Este último varia em sua estrutura, tanto quanto a própria sociedade. Na sociedade industrial, por exemplo, o poder social extremo de um indivíduo pode existir com baixa resistência física, embora talvez surjam fases em seu desenvolvimento em que a força corporal novamente assuma maior importância para todos, como um dos ingredientes do

poder social.

[...] Investigar em mais detalhes o que constitui 'poder social' é uma tarefa em si. Dificilmente precisaremos dizer da importância de compreender os processos sociais no passado e no presente. O 'poder político', geralmente, nada mais é que certa forma de poder social. Não podemos, por conseguinte, entender o comportamento nem o destino de pessoas, grupos, classes sociais ou Estados, a menos que descubramos qual seu poder social real, pouco importando o que eles mesmos dizem ou no que acreditam (ELIAS, 1993, p. 62-63).

Este quadro conceitual é utilizado para dar conta da estrutura do campo religioso no centro do qual se atualiza uma figuração como o mormonismo, escolhido como objeto de investigação por seu caráter representativo. A análise será direcionada para a captação de suas dimensões mais estruturais, utilizando amplamente do enfoque comparativo como meio de precisar sua especificidade. Trata-se de entender a posição do profeta e as condições do exercício do seu poder religioso a partir de um enfoque estrutural e não personalista, ou seja, um exame de suas estruturas sociais, pela abordagem da composição interna dos seus grupos, de suas relações recíprocas e da utilização de noções como as de interdependência, de circulação de constrangimentos, como as do mecanismo da formação de monopólios e as de estrutura de poder social. Esta perspectiva metodológica é acionada através do enfoque e das análises comparativas, pois só a perspectiva comparativa permite definir, no plano conceitual, as similitudes e as diferenças estruturais entre o mormonismo primitivo, com sua racionalidade carismática, e aquele que lhe sucedeu no tempo, o mormonismo legalista e burocratizado de nossos dias.

1.4 O MECANISMO DE PODER CARISMÁTICO

É um grande erro pensar que na ênfase dada por Weber à personalidade do líder carismático esteja implícita sua desconsideração às instituições ou mecanismos carismáticos.

Na verdade, apesar da ênfase de Weber quanto ao carisma, ele não enfoca “as grandes figuras da História”. Napoleão, Calvino e Cromwell, Washington e Lincoln só de passagem surgem em seus textos. Ele procura apreender o que se conservou do trabalho desses homens nas ordens institucionais e continuidades da História. Não Júlio César, mas o cesarismo; não Calvino, mas o calvinismo, é a preocupação de Weber (GERTH; MILLS, 1982, p. 73).

Segundo Elias, a relação entre o senhor carismático, os “grupos centrais de elite” e o “campo de dominação mais amplo” é absolutamente imprescindível para a conformação da estrutura de poder. E não só isso, também o destino do poder carismático é decidido por esta relação (ELIAS, 2001, p. 136).

O desenvolvimento de uma dominação carismática pressupõe transformações, mudanças ou perdas de equilíbrio na balança de tensões existentes. A chance decisiva de todo portador do carisma reside na intensidade dessas transformações, visto que “são elas que dão à sua progressão aquele caráter enfatizado por Max Weber, o ‘caráter do extraordinário’” (ELIAS, 2001, p. 136).

A principal tarefa imposta a todo líder carismático que pretende alcançar e manter o poder é orientar o fervor de *todos os indivíduos* que compõem seu núcleo de poder em uma única e específica direção, redirecionando as pressões sociais para a “esfera de poder mais ampla”, para fora, evitando a desagregação social de seu núcleo de poder.

[...] A princípio, se o observarmos no momento de sua ascensão, vemos o seguinte: para ele, as invejas, as rivalidades e as tensões provocadas dentro do grupo central são perigosas. É claro que elas continuam existindo, mas não podem, contudo, manifestar-se com muita intensidade. Precisam ser reprimidas. Pois aqui, como foi dito, a questão é orientar para fora a força, a meta, e com isso a pressão social de todos os indivíduos unidos nesse grupo, dirigindo-as assim contra o campo social desagregado, a esfera de poder mais ampla que

deve ser conquistada. É na realização dessa tarefa que reside o verdadeiro segredo daquela forma de liderança e de dominação que Max Weber chamou de carismática. É preciso que se produza uma unidade de interesses e do sentido da pressão, a mais abrangente possível, entre o soberano e o grupo central – relativamente restrito, em comparação à ampla dimensão do campo social restante -, de modo que a ação de cada um dos comandados funcione como um prolongamento da ação do líder (ELIAS, 2001, p. 137).

O líder carismático governa por intermédio do grupo central que o cerca, mas a governabilidade de sua dominação é sempre incerta. A intervenção pessoal do senhor carismático é sempre necessária, já que as cadeias de transmissão desse tipo de estrutura social são muito frouxas, quase inexistentes. Dessa forma, a liderança carismática “só pode ser concretizada produzindo-se uma relação pessoal, e a mais direta possível, entre o líder e os membros do grupo central” (ELIAS, 2001, p. 137).

A possibilidade de planejamento de um líder carismático é menor que a de qualquer outro, porque a previsibilidade de sua dominação é menor, ele precisa continuamente dar o “salto da fé” ou o “salto no escuro”, caminhar em direção ao desconhecido, ao incerto. A ousadia é uma das principais qualidades do senhor carismático genuíno que está continuamente pisando no terreno do imprevisível ao subverter e abalar a rotina cotidiana com sua “força mais revolucionária da história”.

Por outro lado, o equilíbrio instável, ou até mesmo flutuante, do poder sempre beneficia o líder carismático, visto que este não encontra à sua disposição nenhum mecanismo de poder ou estrutura administrativa. O chefe carismático conta unicamente com seu grupo central no exercício de seu poder extraordinário. O funcionamento de seu mecanismo de poder reside inteiramente em seu poder pessoal diante de seu núcleo do poder. Assim, seu poder tem seu âmbito sempre delimitado pela possibilidade ou não de sua intervenção pessoal. De acordo com Elias, “o líder carismático sempre se aproxima pessoalmente dos homens,

encorajando-os, participando ativamente, tentando impor a realização de suas idéias” (ELIAS, 2001, p. 144-145). Segundo os sociólogos Gerth e Mills (1982), essa característica da liderança carismática como delineada por Weber foi discernida pelo seu contato com o legado liberal de seu tempo:

Uma situação autenticamente carismática é direta e interpessoal. No contraste entre a vida cotidiana das instituições e a natureza personalizada e espontânea da liderança carismática, podemos discernir facilmente o legado do liberalismo que sempre enfrentou dicotomias semelhantes: massa *versus* personalidade, a “rotina” *versus* empresário criador, as convenções das pessoas comuns *versus* a liberdade interior do pioneiro e do homem excepcional, as regras institucionais *versus* o indivíduo espontâneo, a monotonia e o tédio da existência ordinária *versus* o vôo imaginativo do gênio (GERTH; MILLS, 1982, p. 70-71).

O tipo de figuração social que é criado pelo carisma inibe a formação de qualquer grupo estável ou até mesmo qualquer equilíbrio mútuo entre os grupos sociais. O sentido primordial de seu mecanismo de poder reside no fato de que:

[...] Não há nenhuma posição dentro do grupo central carismático, nem mesmo a do líder, nenhum ordenamento hierárquico, nenhum cerimonial, nenhum ritual que não seja determinado pelo objetivo comum do grupo, que não seja ameaçado nem possa ser alterado pelas diversas ações voltadas para esse objetivo (ELIAS, 2001, p. 139).

O senhor carismático precisa constantemente provar sua capacidade extraordinária na ação, na intervenção, se quiser transmitir a outros, principalmente a seu grupo central, sua convicção do êxito. É essa convicção inabalável nas decisões e ações sempre corretas do líder que cria a unidade e coesão interna do grupo central e inibe a intensificação dos conflitos de interesses, rivalidades e disputas de poder. Portanto, a legitimação do líder carismático aos olhos do núcleo de poder advém do êxito no controle e superação das constantes e imprevisíveis crises que exigem sua atuação pessoal. Governar uma figuração carismática é, portanto, uma atividade extremamente complexa, pois ela envolve a função de guiar pessoalmente as pessoas em direção aos objetivos externos do grupo, desviando

seu ímpeto da esfera interior do grupo. Essa é a “função central da dominação” carismática. Mas nessa tarefa o senhor carismático está sozinho em sua frágil e fluida posição de poder perante cada um de seus liderados individualmente:

É em grande medida a partir de seus próprios recursos que o líder carismático tem de cumprir as tarefas sempre novas que a sua situação impõe. O encontro com o homem mais insignificante de seu grupo central pode converter-se em uma provação. Nenhuma etiqueta, nenhuma aura social, nenhum mecanismo pode protegê-lo ou ajudá-lo. Sua força individual e seu espírito inventivo precisam confirmá-lo sempre, em cada um desses encontros, como o indivíduo superior, o soberano (ELIAS, 2001, p. 140.).

Por isso, confiança e lealdade sinceras são os principais elos do grupo central carismático. Estes elos somente são possíveis devido ao interesse comum a ambos, líder e sequazes, na conquista da esfera de domínio mais ampla. Somente o êxito da ação comum pode compensar a forte pressão que um líder carismático freqüentemente exerce sobre seu núcleo de poder. Isto não significa que o senhor carismático não faça uso de instrumentos coercitivos no controle de seu núcleo de poder. A história do mormonismo mostra o quão falacioso pode ser este pensamento.

Ao contrário do que geralmente se crê, o carisma não é o oposto radical da disciplina. A realidade histórica mostrou que os heróis carismáticos sempre souberam utiliza-se da disciplina como um instrumento de sua pretensão à dominação. Weber deixou claro que a disciplina é apenas um objeto que, como tal, pode ser usado “objetivamente” por todo aquele que queira e saiba criá-la. Ao mesmo tempo, Weber procura deixar claro que: “Isto não impede que ela própria, em sua essência mais íntima, seja estranha ao carisma” (WEBER, 1999, p. 354).

1.4.1 O GRUPO CENTRAL CARISMÁTICO

A posição de poder do grupo central carismático é função tanto de sua proximidade com o senhor carismático quanto da “vantagem do pequeno número”. Weber explicou:

A posição dominante do círculo de pessoas que constitui aquele complexo de dominação, diante das “massas” dominadas, baseia-se, quanto à sua conservação, naquilo que recentemente se vem chamando de “vantagem do pequeno número”, isto é, na possibilidade existente para a minoria dominante de comunicar-se internamente com rapidez especial, de dar origem, a cada momento, a uma ação social racionalmente organizada que serve para a conservação de sua posição de poder e de dirigi-la de forma planejada (WEBER, 1999, p. 196).

O grupo central carismático é altamente heterogêneo, composto por pessoas pertencentes a diversas camadas sociais de onde trazem consigo os traços que compõem seu caráter pessoal. Mas, ao contrário de outras formações sociais, as chances de ascensão individual, dentro do grupo central carismático, são determinadas fundamentalmente por outros critérios que não os de nível social. Conforme deixam bem claro Gerth e Mills ao analisarem o conceito weberiano de carisma: “Seus movimentos são entusiásticos, e nesses entusiasmos por vezes as barreiras de classe e *status* dão lugar à fraternização e aos sentimentos de comunidade exuberantes” (GERTH; MILLS, 1982, p. 70). Devido a esse fato, o critério principal de ascensão interna dentro um grupo central carismático é sempre a qualidade individual – geralmente extraordinária – correspondente a uma tarefa e situação específicas internas ao próprio grupo.

Diferentemente do que geralmente se pensa, o grupo central carismático é tudo, menos amorfo. A ênfase weberiana na “soberania do homem carismático” de modo algum constitui uma tentativa de minimizar a mecânica das instituições, “pelo

contrário, acompanhando a rotinização do carisma, Weber pode atribuir acentuado peso causal às rotinas institucionais” (GERTH; MILLS, 1982, p. 72). Conforme explica Weber, apesar da dificuldade em usar o termo “organização” para referir-se à estrutura de poder carismática, isto:

[...] não significa de modo algum uma situação amorfa com falta de estrutura, sendo, ao contrário, uma forma estrutural social claramente definida, com órgãos pessoais e um aparato de serviços e bens materiais que se adaptam à missão do portador do carisma. Os ajudantes pessoais, que formam também dentro do grupo um tipo específico de aristocracia carismática, constituem um grupo limitado de partidários, reunido segundo o princípio do discipulado e da fidelidade de séqüito e selecionado também segundo a qualificação carismática pessoal (WEBER, 1999, p. 330).

Como os núcleos de poder de outros tipos de dominação, o grupo central possui um ordenamento hierárquico característico. É exatamente por isso que ele oferece chances muito específicas de ascensão. No grupo central carismático, as chances de poder estão abertas e ao alcance de indivíduos antes desprovidos de qualquer poder de comando:

E não só isso: o mero fato de pertencer a um grupo central, mesmo ocupando a posição mais baixa, representa uma ascensão para os indivíduos provenientes dos campos sociais em torno dele. Elas se colocam acima da massa e de sua rotina, passando a integrar o círculo mais restrito de um grupo que constitui uma elite e no qual, por isso, seus membros sentem-se como parte de algo especial (ELIAS, 2001, p. 138.).

O grupo central carismático possui um mecanismo muito específico de “promoção” interna. Os indivíduos promovidos se alienam de seu grupo social de origem e sua identificação com este é progressivamente enfraquecida até chegar a desaparecer por completo. Mais e mais o indivíduo que ascende no grupo central carismático se identifica com ele, a ponto de suplantarem qualquer outro laço social, por mais forte que seja, e tornar-se uma nova “pátria social”. A completa identificação com o novo grupo impõe uma modificação tanto no caráter quanto no comportamento dos indivíduos levados pela corrente promocional. Para Elias, as

“chances de ascensão”, ou seja, as chances de ascender em poder e prestígio social dentro do grupo central, atuam como canalizadoras das energias grupais para a luta exterior, desviando-a das sempre presentes lutas internas por poder e prestígio. Em outras palavras:

[...] o interesse comum em realizar as missões de conquista e de promoção do grupo, a necessidade de assegurar seu caráter de elite, [...] tudo isso são condições da característica pela qual [...] o grupo central carismático impõem um freio às tensões e dissensões internas – que entretanto não são abolidas -, canalizando os esforços de todos os seus membros para o espaço exterior enquanto o acesso ao poder ainda não estiver plenamente assegurado (ELIAS, 2001, pp. 138-139.).

2 A SOCIOGÊNESE DO MORMONISMO

2.1 A ORIGEM DO MORMONISMO

Esta investigação da sociogênese do mormonismo tem como objetivo relatar os eventos como os participantes o experimentavam, usando suas próprias palavras, onde possível. Como as revelações eram uma realidade para eles, elas serão abordadas como realidade. Podem surgir questões sobre o significado das experiências, mas poderemos obter um entendimento de como os primeiros mórmons percebiam o mundo. O mormonismo tem sido considerado, por uma forma de análise que exagera as similaridades e suprime as diferenças, como um mero produto do ambiente cultural do qual emergiu. É importante reconhecer o que há de comum e o que há de inusitado em Joseph Smith para as pessoas de seu tempo e lugar.

2.1.1 DA RELIGIÃO PRIVADA AO MINISTÉRIO PÚBLICO

Antes de se tornar uma organização, o mormonismo foi um despertar religioso de uma única família. O impulso que levou Joseph Smith a fundar uma nova religião desenvolveu-se gradualmente, da mesma forma que a estrutura eclesiástica que ele iniciou. Ao final desse processo o mormonismo se tornou uma instituição hierárquica com um complexo sistema sacerdotal. Entender o crescente senso de instituição e a

cada vez mais estruturada visão da autoridade divina como sacerdócio é imprescindível para compreender a elaborada estrutura hierárquica do mormonismo atual.

O mormonismo iniciou com uma família, a família de Joseph Smith Sen., e Lucy Mack Smith. A cultura do jovem Joseph Smith foi, predominantemente, uma cultura familiar, e de uma família na solitária fronteira ocidental americana do início do século dezenove. De ambos os lados, paterno e materno, a cultura familiar dos Smith e dos Mack nasceu dos desafios de duas gerações de migração. A contínua migração – os Smith mudaram-se sete vezes nos primeiros quatorze anos da juventude do profeta – separou os Smith e os Mack da religião de seus ancestrais, o puritanismo.

Os Smith, embora profundamente religiosos, eram, apenas esporadicamente, freqüentadores de igrejas. No precário ambiente da fronteira, o calvinismo dos ancestrais de Joseph Smith perdeu muito de sua força. A família Smith, ao tempo da geração de Joseph Smith podia, somente de forma muito superficial, conectar-se com a ortodoxia protestante, que, no período estava absorta no reavivalismo evangélico.

Embora avesso a ministros e igrejas, Joseph Smith Sen., teve, ao menos, sete sonhos que exibiam um desejo de crença, cura e direção espiritual, todos mostrando forte desacordo com a religião de seu tempo. Os Smith foram mais diretamente afetados pelo ceticismo iluminista do que pelo evangelismo calvinista.

Asael Smith, avô paterno de Joseph Smith, era um universalista, que acreditava na salvação da humanidade toda e que colocava sua confiança somente na graça divina. A família de Asael Smith sentiu profundamente os efeitos do reavivalismo. Apesar do universalismo do pai, a maioria dos Smith gravitavam ao

redor da ortodoxia calvinista, com a única exceção de Joseph Smith Sen. Que permaneceu alheio à religião convencional. Ele recusou-se incessantemente a abraçar qualquer igreja estabelecida até que seu próprio filho lhe tivesse mostrado o caminho. Já a religião da família Mack era uma religião centrada no círculo familiar e quando Lucy desejou uma associação além daquele círculo, ela sentiu-se totalmente perdida. De acordo com Lucy Smith, sua família continuamente sacrificou o “embaraço do débito” ao “embaraço da pobreza” (SMITH, 1853, p. 51).

Os Cowdery e os Smith eram exemplos típicos de religião popular americana de seu tempo. Até a metade do século dezanove, a religião institucional era uma experiência minoritária nos EUA, enquanto a magia popular era a experiência cotidiana da quase totalidade dos americanos. A prática das diversas formas de magia popular era comum em todas as camadas sociais. No entanto, como para a maioria dos primeiros americanos, o interesse da família Smith na magia era somente uma parte de sua demanda religiosa (QUINN, 1994, p. 1-2).

Smith's accounts of this first vision were consistent with other contemporary ecstatic experiences; nothing about his account was unusual for his time and place. Smith's story was even more believable because his first theophany neither transformed his life nor sent him on a quest to form a church. He had sought forgiveness for youthful sins and received absolution. His theophany was solitary, supranatural, and overwhelming. That it contained no command to preach repentance or tell anyone of the experience is extraordinary within the context of his later career. His vision implied no religious mission, no church, no community, and certainly no ecclesiastical hierarchy (QUINN, 1994, p. 3).

Embora a visão da deidade de Joseph Smith não tenha tido qualquer impacto na década de 1820, suas visões relacionadas ao Livro de Mórmon criaram enorme excitação. A publicação do Livro de Mórmon assinalou ao mundo que Joseph Smith não era simplesmente um místico de vilarejo. A “restauração de todas as coisas”, da qual o advento do Livro de Mórmon é somente o primeiro capítulo, abarcava uma teologia peculiar, uma nova teodicéia e uma visão de mundo radical.

2.1.2 A REGIÃO DE FRONTEIRA E O AMBIENTE RELIGIOSO

A vida de uma família de camponeses da fronteira americana do início do século dezenove era uma corrida ininterrupta em direção a dois grandes desafios econômicos: acumular o suficiente para prover propriedades aos filhos que chegavam à vida adulta e ainda ter o suficiente para uma velhice confortável e independente.

Quando os Smith chegaram na região Oeste do Estado de Nova Iorque, em 1816, esta era habitada havia apenas vinte anos. O canal Eire, que margeava a cidade de Palmyra, não estimulou somente o crescimento econômico interno da isolada região, mas também reorientou geograficamente os vilarejos mais a oeste, que intensificaram os contatos com a cidade de Nova Iorque. A própria existência dos Smith foi reorientada geograficamente para onde passava o canal. Era nessa região que os filhos dos Smith procuravam seus trabalhos temporários, geralmente de desflorestamento ou abertura de poços, na entressafra agrícola.

Em 1818 os Smith financiaram 100 acres de terra virgem, ao sul do vilarejo de Palmyra, que seriam pagos em prestações anuais. A aquisição da nova propriedade resultou em um imenso esforço familiar conjunto, que exigia trabalho externo adicional para o levantamento dos recursos necessários aos pagamentos, além do árduo trabalho de preparar a terra virgem para a agricultura de subsistência.

Havia quatro grupos religiosos em Palmyra: Presbiterianos, Metodistas, Batistas e Quakers. A maioria dos residentes do vilarejo veio das antigas

comunidades da Nova Inglaterra, onde foram educados no puritanismo calvinista. A partir de 1799, a região Oeste do Estado de Nova Iorque foi “incendiada” pelo reavivalismo.

A maioria das comunidades da Nova Inglaterra do início do século dezenove tinha uma religião dominante, o puritanismo calvinista. Somente de forma ocasional é que, batistas, anglicanos e quakers interrompiam a quase uniformidade de crença e prática. Mas em pouco tempo a paisagem religiosa dos Estados Unidos iria mudar. A crescente onda de conversões obtida por meio do reavivalismo resultou na transformação dos batistas e metodistas, nos maiores grupos religiosos por volta de 1850. Quase toda cidade ou vilarejo americano, por volta de 1800, vira não somente um, mas vários movimentos sucessivos de “despertar” religioso.

Mas nem só de reavivamento viveu o protestantismo americano do século dezenove. O iluminismo viria influenciar profundamente a religião nesse período, principalmente entre as camadas mais educadas da população. O preço que o protestantismo do século dezenove pagou por absorver conceitos iluministas foi forjar a crença de que todos os acontecimentos sobrenaturais, com exceção dos bíblicos, fossem atribuídos à credulidade dos ignorantes. É claro que um movimento da elite cultural dificilmente suprime uma arraigada crença popular nas forças divinas e diabólicas que afetam a vida diária.

Joseph Smith foi atingido pelos dois lados nesta luta entre o moderno racionalismo e a tradição sagrada. Smith deve ser entendido como uma pessoa que suplantou sua própria cultura, como alguém que estava além de seu tempo. Ele surpreendeu e ofendeu as pessoas de seu tempo.

2.1.3 A PRIMEIRA VISÃO

Conforme dissemos anteriormente, Joseph Smith Sen., segundo o relato de sua esposa, teve ao todo sete sonhos ou visões considerados sagrados. Um tema recorrente nos sonhos de Joseph Smith Sen. é a sua condição solitária de seeker vagando no deserto religioso de seu tempo. Outro tema é a redenção de sua alma e a futura salvação.

Quando os Smith chegaram na região de Palmyra, o “Segundo Grande Despertar” de 1816-1817 estava em pleno vapor, contribuindo com a crescente instabilidade e divisão religiosa que a família já vinha experimentando desde o reavivamento de 1810-1811, em Vermont.

O jovem Joseph, segundo seu próprio relato, começou a preocupar-se com religião por volta dos doze anos de idade, ou seja, entre os anos de 1817 e 1818, quando os efeitos do “Grande Despertar” ainda se faziam sentir nos arredores de Palmyra. Smith confessou que ele mesmo teve, “some desire to be united with them [...] he wanted to get religion too, wanted to feel and shout like the rest but could feel nothing” (BUSHMAN, 1984, p. 54).

Os reavivamentos amplificavam, na inquieta mente do jovem rapaz, a já profunda divisão religiosa interna de sua família, com sua mãe desejando unir-se a uma denominação e, por outro lado, seu pai recusando-se a qualquer envolvimento com a religião organizada. De acordo com seu relato de 1832, duas grandes questões foram despertadas em sua mente graças ao movimento de reavivamento:

primeiro, a questão de sua própria salvação pessoal; segundo, qual das denominações que se digladiavam por novos conversos era a verdadeira igreja de Cristo.

Ele queria uma resposta para sua busca pessoal pela salvação. No entanto, as questões que ele levantara exigiam uma resposta que serviria ao mundo inteiro. Assim, quando dirigiu-se ao bosque ao lado da cabana de madeira de sua família, em busca de privacidade para orar por uma resposta às suas angustiantes questões pessoais, o humilde rapaz jamais poderia sequer imaginar o impacto que esse acontecimento teria, em sua vida pessoal, e na de milhares de outras pessoas que viriam a acreditar em seu testemunho.

Vários aspectos do que posteriormente foi chamado de a “A Primeira Visão”, lembram uma experiência de conversão – o perdão dos pecados e a alegria e exultação posterior – e Joseph parece ter interpretado a experiência visionária como uma conversão, muito comum no ambiente de enorme excitação religioso em que vivia. Fica bastante óbvio, após um exame de seus primeiros relatos da extraordinária visão, que o futuro profeta entendeu essa poderosa experiência visionária, primeiramente, nos termos de sua própria necessidade espiritual e experiência de vida. Mesmo depois de doze anos decorridos do extraordinário evento, o significado intimamente pessoal da primeira visão ainda se sobrepunha ao seu lugar no plano divino da restauração. Então já transcorria o ano de 1832, quando ele ainda explicava a primeira visão como ele deve tê-la entendido em 1820, isto é, como uma experiência de conversão estritamente pessoal. Conforme seu próprio relato:

Therefore I cried unto the Lord for mercy for there was none else to whom I could go and obtain mercy. The Lord heard my cry in the wilderness and while in the attitude of calling upon the Lord in the 16th year of my age a pillar of fire light above the brightness of the sun at

noon day come down from above and rested upon me. I was filled with the spirit of God and the Lord opened the heavens upon me and I saw the Lord.

He spake unto me saying, 'Joseph my son thy sins are forgiven thee. Go thy way, walk in my statutes and keep my commandments. Behold I am the Lord of Glory. I was crucified for the world that all those who believe on my name may have Eternal life. Behold the world lieth in sin at this time and none doeth good, no not one. They have turned asside from the gospel and keep not my commandments. They draw near to me with their lips while their hearts are far from me and mine anger is kindling against the inhabitants of the earth to visit them acording to their ungodliness and to bring to pass that which hath been spoken by the mouth of the prophets and Apostles. Behold and lo, I come quickly as is written of me, in the clothed in the glory of my Father'.

My soul was filled with love and for many days I could rejoice with great Joy and the Lord was with me. But I could find none that would believe the heavenly vision. Nevertheless, I pondered these things in my heart (DJS, p. 5-6).

Incontáveis relatos de conversão pessoal durante os seguidos reavivamentos indicam que experiências visionárias, e mesmo teofanias, ocupavam quase um lugar comum nas experiências de conversão do período. É somente com a passagem do tempo e à luz dos acontecimentos posteriores de sua carreira profética que a primeira visão irá alcançar o elevado *status* que hoje possui na visão de mundo do mormonismo. Confrontados entre si, os relatos de 1832, 1835 e 1838 demonstram claramente o desenvolvimento e alargamento do entendimento da perspectiva da primeira visão na teologia de Joseph Smith e do movimento religioso criado por ele. Assim, nos relatos posteriores, progressivamente, a experiência da conversão pessoal se empalidece diante das respostas que concernem à humanidade inteira.

Após ser advertido e ridicularizado por um pregador leigo metodista para quem havia declarado a sua visão, Joseph silenciou completamente acerca do assunto, de tal forma que sua própria mãe parece confusa ao relembrar os acontecimentos do período. A reação adversa do pregador não foi ocasionada pela estranheza ou exotismo do relato, mas exatamente por sua familiaridade. Vivendo à margem das religiões organizadas, Joseph não poderia saber da má reputação de

que desfrutavam os visionários do período. Em seus dias, qualquer visão era automaticamente suspeita à ortodoxia, independente de seu conteúdo.

Ao contrário das inúmeras experiências visionárias de conversão que levavam seus receptores a unirem-se ao protestantismo evangélico, a visão de Joseph Smith e a perseguição que a seguiu, atuou em sentido contrário, distanciando-o, definitivamente, do protestantismo ortodoxo de seu tempo.

Nas igrejas evangélicas da época de Joseph Smith, a conversão ou novo nascimento não significava uma mudança nas idéias. Alguém poderia acreditar em Cristo e em todo princípio do evangelho antes da conversão. Isso era conhecido como fé histórica. A doutrina calvinista identificava a recepção da graça divina como o momento crucial na vida religiosa de um indivíduo, de forma que a crise emocional da conversão veio a ser vista como o momento no qual a graça triunfou sobre o orgulho e a indiferença. Na conversão a pessoa deveria aplicar os princípios evangélicos à sua própria vida, de modo a alcançar a transformação do seu ser interior.

Joseph registrou muito pouco sobre seus sentimentos religiosos no período imediatamente subsequente à visão. Sabendo da severa moralidade evangélica exigida dos indivíduos renascidos, Joseph, até o fim de sua vida, sentia remorsos a respeito de seu comportamento indulgente nos anos que se seguiram à visão. Seu remorso intensificou-se em 1823, ano em que outro despertar espraiava-se pelas redondezas de sua residência.

Em 21 de setembro de 1823, enquanto os outros membros da família dormiam, ele permaneceu acordado para orar e suplicar pelo perdão de seus pecados, ele desejava uma outra manifestação divina para saber qual o estado de sua situação espiritual diante de Deus. Novamente, após três anos sem qualquer

sinal ou manifestação de que era especialmente favorecido por Deus, Joseph experimentou uma segunda visão que lhe assegurava que seus pecados haviam sido perdoados por Deus. A grande diferença é que o resto da visão sobrepujava completamente a preocupação pessoal de Joseph com sua própria salvação.

2.1.4 MAGIA E CRENÇAS POPULARES NA FRONTEIRA AMERICANA

Mesmo antes das visões de 1823, Joseph Smith já havia conquistado a reputação de vidente que poderia encontrar objetos perdidos, localizar tesouros enterrados e prever o futuro (VOGEL, 1988, p. 32).

Em 1822, Joseph, seu pai e seu irmão mais velho Alvin, participam ativamente, junto com outros membros da comunidade de Palmyra, da busca de tesouros supostamente enterrados por espanhóis, uma antiga crença popular da Nova Inglaterra e que persistia na região de fronteira.

Nessa mesma época, Joseph descobriu uma pedra enquanto cavava um poço na propriedade de seu vizinho Willard Chase. A pedra, popularmente chamada de “pedra do vidente”, habilitava Smith a ver coisas “invisíveis aos olhos naturais” (BS, p. 91-92). Joseph ganhou fama e reputação na região como vidente, usando a pedra para encontrar objetos perdidos. A reputação de Joseph Smith como vidente, espalha-se por toda a região circunvizinha.

É nesse contexto que se devem entender as acusações de indolência, superstição e intemperança, lançadas pelos seus primeiros detratores, que devem ser vistas mais como expressões da ansiedade dos aldeões e camponeses do Oeste

de Nova Iorque do que descrições reais do caráter de Joseph Smith e sua família (BUSHAMN, 1984, p. 190).

Com a morte de Alvin Smith em novembro de 1823, aumentam as pressões financeiras sobre os membros masculinos da família Smith, já que Alvin, sendo o primogênito, praticamente atuava como arrimo de família, providenciando os pagamentos anuais das prestações da fazenda da família. Em 1826, devido às dificuldades financeiras advindas da morte prematura de Alvin, os Smith não conseguiram realizar o pagamento anual do financiamento da propriedade e a perderam, juntamente com a nova casa que havia sido construída por Alvin.

As atividades mágicas de Joseph⁷ e seu pai nos permitem um vislumbre do submundo das crenças e práticas mágicas que ainda subsistiam entre as camadas populares da rude região de fronteira americana. A busca de tesouros perdidos estava profundamente enraizada na cultura popular do Oeste do Estado de Nova Iorque. Lendas de espíritos guardiões de tesouros enterrados, e sua descoberta através de sonhos visões, “varas de adivinhação” e “pedras do vidente”, estavam profundamente enraizadas na cultura popular rural da fronteira americana.

As lendas de tesouros enterrados estavam intrinsecamente ligadas a práticas mágicas que remontavam ao distante século XVI. Antes de 1650, a busca de tesouros com pedras e varas era mais comum, mais mágica e ainda mais misturada à ortodoxia protestante na mente do povo comum. As forças racionalistas do século XVIII nunca foram tão poderosas a ponto de suprimir a crença nos poderes sobrenaturais da magia popular.

⁷ Quinn (1987), descreve em detalhes as práticas mágicas populares da Nova Inglaterra do século dezanove e da família Smith. Para uma instigante análise da influência do pensamento hermética e ocultista no mormonismo primitivo, ver, (BROOKE, 1994).

Apesar do desdém das classes educadas para as pessoas comuns, não havia qualquer dificuldade aparente em reconciliar o cristianismo e a magia. A propalada credulidade dos *money diggers* deve ser lida como um sinal de sua fé na realidade dos poderes invisíveis, que são o cerne da fé cristã. A crença cristã em anjos e demônios facilitava a crença em espíritos guardiões e poderes mágicos.

A família Smith de modo algum era mais hábil para distinguir a verdadeira religião da superstição do que seus vizinhos. Permanecendo às margens da religião institucional, eles eram até mais suscetíveis a crenças mágicas do que seus vizinhos, protestantes ortodoxos.

A teofania de Joseph, a descoberta da pedra do vidente e as visões do anjo Morôni e das placas de ouro somente contribuíram ainda mais para confundir as crenças dos Smith. Ao relatar suas memórias em 1845, Lucy Smith ainda parecia entender os eventos ligados às placas de ouro como uma das lendas de tesouros enterrados. Além do mais, a visão do anjo e a descoberta da pedra do vidente pareciam confirmar toda a cultura da magia popular de seu tempo. Mesmo Joseph, em sua primeira vista ao monte Cumorah ainda entendia a visão à maneira da cultura popular de seu tempo a respeito dos tesouros enterrados. Conforme descreve Oliver Cowdery (MA 2:1:197-198).

After arriving at the repository, a little exertion in removing the soil from the edges of the top of the box, and a light pry, brought to his natural vision its contents. No sooner did he behold this sacred treasure than his hopes were renewed, and he supposed his success certain; and without first attempting to take it from its long place of deposit, he thought, perhaps, there might be something more equally as valuable, and to take only the plates, might give others an opportunity of obtaining the remainder, which could be secure, would still add to his store of wealth. These, in short, were his reflections, without once thinking of the solemn instruction of the heavenly messenger, that all must be done with an express view of glorying God.

On attempting to take possession of the record a shock was produced upon his system, by an invisible power which deprived him, in a measure, of his natural strength. He

desisted for an instant, and then made another attempt, but was more sensibly shocked than before. What was the occasion of this he knew not there was the pure unsullied record, as had been described -- he had heard of the power of enchantment, and a thousand like stories, which held the hidden treasures of the earth, and supposed that physical exertion and personal strength was only necessary to enable him to yet obtain the object of his wish. He therefore made the third attempt with an increased exertion, when his strength failed him more than at either of the former times, and without premeditating he exclaimed, "Why can I not obtain this book?" "Because you have not kept the commandments of the Lord," answered a voice, within a seeming short distance. He looked, and to his astonishment, there stood the angel who had previously given him the directions concerning this matter (MA 2:1:197-198).

2.1.5 A TRADUÇÃO DAS PLACAS DE OURO E AS TRÊS TESTEMUNHAS

Em 22 de setembro de 1827, após quatro anos de espera, Joseph retirou as placas de ouro do monte em que estavam enterradas. O início do processo de “tradução” levou Joseph Smith para além de uma contestada fronteira cultural – a que divide a superstição da crença racional.

O século XVII viu um florescimento e efusão de manifestações sobrenaturais nas camadas populares, como sonhos, visões, magia e cura, que os teólogos e iluministas do século XVIII tentaram em vão fazer desacreditar. O clero calvinista reconhecia somente o dom da graça como um meio aceitável de intervenção divina. Todas as outras formas de intervenção divinas eram vistas como suspeitas, não-bíblicas e irracionais. A prática da magia popular era objeto de ridicularização por parte da ortodoxia protestante. Apesar disso, muitos cristãos ainda esperavam o retorno dos dons do cristianismo primitivo.

Joseph Smith permanecia sobre a linha que dividia a ânsia pelo sobrenatural humanista do racionalismo cristão, ou seja, na fronteira entre dois mundos, o

tradicional e o moderno. Culturalmente, a fé de Joseph ainda era a mesma das sociedades tradicionais, com sua crença na presença imediata do poder divino e comunicação com o mundo invisível, através de meios mágicos, anjos, visões e sonhos. Por outro lado, Joseph repudiava algumas das superstições do passado, particularmente, a exploração dos poderes sobrenaturais para propósitos mundanos.

Os anseios de Joseph eram profundamente religiosos, apesar de realizarem-se por meios considerados mágicos, que escandalizavam o cristianismo racional de seu tempo. Assim, era inevitável que Joseph Smith não fosse compreendido pela elite religiosa de sua época. Ele era constantemente difamado por reviver velhas superstições que eram combatidas pelos intelectuais do período.

Mesmo seus primeiros discípulos, como Martin Harris e Oliver Cowdery, se aproximaram dele com um misto de espanto e cautelosa descrença, fascínio e incredulidade, sempre exigindo alguma prova de seus dons espirituais. Tão logo se tornou mais conhecido, após 1827, ambos, amigos e inimigos, avaliaram-no de acordo com os padrões do racionalismo humanista. Da mesma forma como anteriormente havia posto de lado o cristianismo ortodoxo e a magia popular, Joseph foi compelido, depois de 1827, a definir suas convicções religiosas de acordo com o padrão social do iluminismo, ou seja, reagir à demanda por provas racionais através de milagres.

Joseph buscou a ajuda financeira de Martin Harris para realizar a “tradução” das placas de ouro e evadir-se da perseguição que começava a se intensificar. Com a ajuda financeira de Martin Harris, Joseph mudou para a casa de seu sogro em Harmony, Pennsylvania, e posteriormente para uma cabana de madeira localizado em uma parte da propriedade vendida por seu sogro.

Logo que se estabeleceu em seu novo lar, Joseph procurou aprender como “traduzir” os estranhos caracteres das placas de ouro. Como Oliver Cowdery viria a aprender mais tarde, o processo de “tradução” requeria muito mais trabalho intelectual do que a simples posse e uso das placas de ouro e da “pedra do vidente” ou Urim e Tumim pode dar a entender à primeira vista.

Com a ajuda de sua esposa, Emma, Joseph inicia o processo de “tradução” copiando um grande número de estranhos caracteres e figuras e tentando traduzi-los. Martin Harris chegou em Harmony, Pensilvânia, em fevereiro de 1828, dois meses depois da mudança de Joseph e Emma. É bastante provável que entre setembro de 1827 e fevereiro de 1828, Joseph ainda não havia aprendido como “traduzir” as placas.

A “tradução” iniciou em abril de 1828. Joseph “traduzia” usando a pedra do vidente - também conhecida como Urim e Tumim ou intérpretes – e Martin escrevia o texto como ditado por Joseph. Por volta do meio de junho de 1828, os dois já haviam copiado cerca de 116 páginas de manuscrito, que Harris perdeu na tentativa de aplacar o ceticismo de seus familiares. Este foi um duro golpe para Joseph. Parecia que sua breve carreira profética tinha definitivamente chegado ao fim. Relembrando o grave episódio, sua mãe relata:

[...] Harris pressed his hands upon his temples, and cried out, in a tone of deep anguish, "Oh, I have lost my soul! I have lost my soul!"

Joseph, who had not expressed his fears till now, sprang from the table, exclaiming, "Martin, have you lost that manuscript? have you broken your oath, and brought down condemnation upon my head, as well as your own?" (...)

"Oh, my God!" said Joseph, clinching his hands. "All is lost! all is lost! What shall I do? I have sinned—it is I who tempted the wrath of God. I should have been satisfied with the first answer which I received from the Lord; for he told me that it was not safe to let the writing go out of my possession." He wept and groaned, and walked the floor continually. (...)

"Then must I," said Joseph, "return to my wife with such a tale as this? I dare not do it, lest I should kill her at once. And how shall I appear before the Lord? Of what rebuke am I not worthy from the angel of the Most High?" (BS, p. 117-121).

Ainda segundo Lucy Smith, o anjo morôni colocou Joseph em estado probatório, tomando dele as placas e os intérpretes e prometendo que se ele se arrependesse sinceramente, em 22 de setembro de 1828, ele poderia recebê-los novamente. No início de outubro de 1828 Joseph iniciou a “tradução” novamente com a ajuda de Emma como escrevente. Falando sobre o período em que ajudou no trabalho de “tradução”, muitos anos depois, uma Emma maravilhada disse a seus filhos:

I am satisfied that no man could have dictated the writing of the manuscripts unless he was inspired; for, when acting as his scribe, your father would dictate to me hour after hour; and when returning after meals, or after interruptions, he would at once begin where he had left off, without either seeing the manuscript or having any portion of it read to him. This was a usual thing for him to do. It would have been improbable that a learned man could do this; and, for one so ignorant and unlearned as he was, it was simply impossible. (SH, 01 out. 1979, p. 289-290).

Em 05 de abril de 1829, Samuel Smith chegou em Harmony acompanhado de um estranho de 22 anos chamado Oliver Cowdery. Oliver iria desempenhar um importante papel na “tradução” do Livro de Mórmon – cuja maior parte foi realizada com sua ajuda como escrevente – e no início do processo de restauração e organização formal da igreja. Em 07 de abril, Joseph Smith reiniciou o trabalho de “tradução”, com a ajuda de Oliver, em um ritmo alucinante de cerca de 20 páginas por dia, de modo que no início de julho do mesmo ano a “tradução” estava completa. Ao lembrar desses dias Cowdery escreveu:

Esses foram dias inolvidáveis – ouvir o som de uma voz ditada pela inspiração do céu despertou neste peito uma profunda gratidão! Dia após dia continuei ininterruptamente a escrever o que lhe saía da boca, enquanto ele traduzia a história ou o relato chamado ‘O

Livro de Mórmon' com o Urim e Tumim, ou, como teriam dito os nefitas, 'Intérpretes' (PGV, p. 66-67; MA 1:14-16).

Oliver Cowdery, assim com Joseph, também possuía um dom sobrenatural, que, em uma revelação publicada no Livro de Mandamentos, Joseph chamou de o "o dom de trabalhar com a vara da natureza", e que na 1^o edição de Doutrina e Convênios, em 1835, foi editado como o "dom de Aarão". Tratava-se do uso mágico e muito popular, na Nova Inglaterra de então, de uma vara para descobrir água e minerais. A revelação reconhecia os poderes especiais de Oliver e encorajava-o a usá-los. Ao invés de repudiar as crenças e pretensões mágicas de Oliver, a revelação redirecionava o uso de tais dons. Na revelação, Oliver recebeu o mesmo aviso que Joseph já havia recebido do anjo, isto é, que o dom não deveria ser usado para propósitos triviais. Oliver tinha que aprender os propósitos de seu dom sobrenatural da mesma forma que Joseph havia aprendido. Joseph havia usado sua pedra do vidente, inicialmente, para encontrar objetos e tesouros perdidos. Parece que Oliver havia usado sua "vara da natureza" com o mesmo propósito.

Em 15 de maio de 1829, ainda em meio à "tradução", Joseph e Oliver se depararam com passagens do Livro de Mórmon que falavam da autoridade para batizar. Perturbados com a informação inusitada, decidiram dirigir-se ao bosque às margens de um rio, para orar por mais luz sobre o assunto. No meio da oração, uma visão abriu-se para ambos e viram um pilar de luz e um anjo que se identificou como João Batista. Dizendo-se enviado sob a direção dos apóstolos Pedro, Tiago e João, o anjo impôs as mãos sobre as cabeças de Joseph e Oliver e conferir-lhes o Sacerdócio de Aarônico, o poder para batizar. Cowdery descreveu nestas palavras o episódio:

Repentinamente, como se fora do meio da eternidade, a voz do Redentor manifestou-nos paz; ao mesmo tempo o véu abriu-se e um anjo de Deus desceu, revestido de glória, e

transmitiu a esperada mensagem e as chaves do Evangelho do arrependimento. Que alegria! Que admiração! Que assombro! Enquanto o mundo se encontrava atormentado, confundido – enquanto milhões andavam às apalpadelas como cegos procurando a parede e enquanto todos os homens mergulhavam na incerteza, como a massa em geral, nossos olhos viram, nossos ouvidos ouviram, como no ‘fulgor do dia’; sim, mais ainda – acima do resplendor do sol de primavera que nesse momento banhava com seu brilho a face da natureza. Então sua voz, ainda que humilde, penetrou até o âmago e suas palavras ‘Sou vosso conservo’ desvaneceu todo temor. Escutamos! Contemplamos! Admiramos! ‘Era a voz de um anjo da glória’, era uma mensagem do Altíssimo! E, ao ouvir, rejubilamo-nos, enquanto seu amor nos aquecia a alma e éramos envoltos pela visão do Onipotente! Havia lugar para dúvidas? Nenhum; a incerteza desvanecera-se. A dúvida desaparecera para jamais voltar, enquanto a ficção e o engano se desvaneceram para sempre.

Mas, querido irmão, pensa, pensa um pouco mais na alegria que nos encheu o coração e na surpresa com que nos curvamos (pois quem não teria dobrado os joelhos para receber tal bênção?), quando recebemos de suas mãos o Santo Sacerdócio, ao dizer ele: ‘A vós, meus conservos, em nome do Messias, eu confiro este Sacerdócio e esta autoridade que permanecerá na Terra a fim de que os Filhos de Levi possam ainda fazer, em retidão, uma oferta ao Senhor!’ (PGV, p. 68; MA 1:14-16).

Imediatamente após o término da visão, Joseph entrou com Oliver no rio e batizou-o por imersão, da forma que o anjo os havia ensinado e Oliver fez o mesmo com Joseph. Ao saírem das águas, um ordenou o outro, da mesma forma como o anjo já havia feito. Lembrando do episódio, Joseph disse:

Immediately on our coming up out of the water after we had been baptized, we experienced great and glorious blessings from our Heavenly Father. No sooner had I baptized Oliver Cowdery, than the Holy Ghost fell upon him, and he stood up and prophesied many things which should shortly come to pass. And again, so soon as I had been baptized by him, I also had the spirit of prophecy, when standing up, I prophesied concerning the rise of this church, and many other things connected with the Church, and this generation of the children of men. We were filled with the Holy Ghost, and rejoiced in the God of our Salvation. Our minds being now enlightened, we began to have the Scriptures laid open to our understandings, and the true meaning and intention of their more mysterious passages revealed unto us in a manner which we could never attain to previously, nor ever before had thought of. (HC 1:42-43).

A intensificação da perseguição nos arredores de Harmony, levou Oliver Cowdery a escrever a seu amigo David Whitmer, pedindo-lhe que o abrigasse,

juntamente com Joseph e Emma na casa de seu pai, em Fayette, Nova Iorque. Os Whitmer eram alemães da Pensilvânia, pertencentes à igreja alemã reformada, que haviam se mudado para lá, junto com outros alemães que se migraram da Pensilvânia para Nova Iorque em 1809. A família Whitmer havia se maravilhado com os sinais de poder sobrenatural demonstrado por Joseph. Em junho de 1829, um dia após mudarem para a fazenda dos Whitmer, Joseph e Oliver reiniciaram a “tradução”. Joseph também começou a batizar seus primeiros discípulos, Peter Whitmer, Jr., David Whitmer e seu irmão mais velho, Hyrum Smith. Ao lembrar o processo de “tradução”, do qual foi não somente testemunha ocular, mas também participante como escrevente, David Whitmer disse:

At times when Brother Joseph would attempt to translate, he would look into the hat in which the stone was placed, he found he was spiritually blind and could not translate. He told us that his mind dwelt too much on earthly things, and various causes would make him incapable of proceeding with the translation. When in this condition he would go out and pray, and when he became sufficiently humble before God, he could then proceed with the translation. Now we see how very strict the Lord is; and how he requires the heart of man to be just right in His sight, before he can receive revelation from him. (WHITMER, 1887, p. 30).

As pessoas da região de Fayette, começaram a mostrar mais interesse na obra de Joseph do que seus antigos vizinhos em Palmyra e Harmony. O número de crentes cresceu e alguns foram batizados, mas nenhuma igreja formal ainda havia sido estabelecida.

Joseph sabia que sua história era difícil de aceitar. Fora do círculo de sua família imediata e discípulos mais próximos havia uma muralha de dúvidas e ridicularização. Até mesmo seu círculo mais íntimo ocasionalmente necessitava do benefício de um pequeno milagre para dissipar suas inquietações. Por isso, depois de completada a “tradução”, Oliver Cowdery, Martin Harris e David Whitmer começaram a importunar Joseph, lembrando-lhe da promessa do Livro de Mórmon

(2 Néfi 11:3; 27:12; Éter 5:2-4) de que Deus providenciaria três testemunhas a quem seria permitido ver as placas de ouro. Pouco tempo depois, Joseph convidou Oliver Cowdery, Martin Harris e David Whitmer a se dirigirem com ele ao pequeno bosque próximo à casa dos Whitmer para buscar um testemunho de Deus sobre as placas de ouro. Segundo Joseph:

[...] we retired, and having knelt down, we began to pray in much faith to Almighty God to bestow upon us a realization of these promises.

According to previous arrangement, I commenced vocal prayer to our Heavenly Father, and was followed by each of the others in succession. We did not at the first trial, however, obtain any answer or manifestation of divine favor in our behalf. We again observed the same order of prayer, each calling on and praying fervently to God in rotation, but with the same result as before.

Upon this, our second failure, Martin Harris proposed that he should withdraw himself from us, believing, as he expressed himself, that his presence was the cause of our not obtaining what we wished for. He accordingly withdrew from us, and we knelt down again, and had not been many minutes engaged in prayer, when presently we beheld a light above us in the air, of exceeding brightness; and behold, an angel stood before us. In his hands he held the plates which we had been praying for these to have a view of. He turned over the leaves one by one, so that we could see them, and discern the engravings thereon distinctly. He then addressed himself to David Whitmer, and said, "David, blessed is the Lord, and he that keeps His commandments;" when, immediately afterwards, we heard a voice from out of the bright light above us, saying, "These plates have been revealed by the power of God, and they have been translated by the power of God. The translation of them which you have seen is correct, and I command you to bear record of what you now see and hear."

I now left David and Oliver, and went in pursuit of Martin Harris, whom I found at a considerable distance, fervently engaged in prayer. He soon told me, however, that he had not yet prevailed with the Lord, and earnestly requested me to join him in prayer, that he also might realize the same blessings which we had just received. We accordingly joined in prayer, and ultimately obtained our desires, for before we had yet finished, the same vision was opened to our view, at least it was again opened to me, and I once more beheld and heard the same things; whilst at the same moment, Martin Harris cried out, apparently in an ecstasy of joy, "'Tis enough; 'tis enough; mine eyes have beheld; mine eyes have beheld;" and jumping up, he shouted, "Hosanna," blessing God, and otherwise rejoiced exceedingly. (HC 1:54-55).

Quando o pequeno grupo retornou à casa dos Whitmer, todos estavam transbordando de alegria. Os anos de incerteza quanto ao chamado profético de

Joseph Smith haviam enfim terminado. Mas o mais extasiado de todos era mesmo Joseph, que exclamou para seus pais, dizendo:

‘Father, mother, you do not know how happy I am; the Lord has now caused the plates to be shown to three more besides myself. They have seen an angel, who has testified to them, and they will have to bear witness to the truth of what I have said, for now they know for themselves, that I do not go about to deceive the people, and I feel as if I was relieved of a burden which was almost too heavy for me to bear, and it rejoices my soul, that I am not any longer to be entirely alone in the world.’ (BS, p. 139).

Poucos dias depois, já em Palmyra, realizando os preparativos para a publicação do Livro de Mórmon, Joseph Smith reuniu um grupo de oito homens - seu pai Joseph Smith Sen., seus irmãos Hyrum e Samuel Smith, os quatro filhos e o genro de Peter Whitmer, Cristian, Jacob, John e Peter Whitmer Jr., e Hiram Page – e os levou ao bosque onde sua família costumava ir para orar. Lá Joseph mostrou-lhes as placas de ouro. Eles viraram as páginas e examinaram os caracteres com suas próprias mãos. Posteriormente ambos, as três e as oito testemunhas assinaram uma declaração afirmando o que haviam visto. Ainda hoje e desde a primeira edição, todos os exemplares do Livro de Mórmon contêm as declarações das testemunhas.

Em 11 de junho de 1829, Joseph Smith obteve os direitos autorais do Livro de Mórmon. No início de 1830, Martin Harris, após longa relutância – e não antes de conseguir uma declaração assinada por Joseph Smith Sen., que dava a Martin o direito de vender os livros por sua própria conta – e, depois de exigir de Joseph uma revelação de Deus com um mandamento específico (D&C 19:26, 35), Harris hipotecou sua fazenda como um seguro caso os livros não vendessem. Joseph Smith jamais lucrou pessoalmente com o Livro de Mórmon. Mas Martin em breve descobriu que os cidadãos de Palmyra boicotariam a compra do livro e teve que vender sua fazenda em abril de 1831 para pagar as despesas de edição e impressão.

A publicação do Livro de Mórmon fez de Joseph Smith, o obscuro vidente de Palmyra, uma figura pública nacional. Os melhores jornais do país deram a Joseph a notoriedade de que ele tanto necessitava para propagar sua mensagem. Os editores o elevaram à estatura de grande impostor religioso nacional. Apesar de todo o esforço colocado na “tradução”, nem Joseph nem sua mãe jamais mencionaram qualquer acontecimento ou celebração que tenha acompanhado a publicação do Livro de Mórmon (26 de Março de 1830). A primeira edição do livro não dizia virtualmente nada sobre o próprio Joseph. Não houve qualquer sinal de autopromoção. Joseph apresentou seu “trabalho manual” para o público e voltou para a obscuridade de onde havia saído. O livro, a partir de então, tinha vida própria. (BUSHMAN, 1984, p. 115).

2.1.6 O LIVRO DE MÓRMON E SEUS CRÍTICOS

Para qualquer padrão de comparação, o Livro de Mórmon possui uma narrativa de incomum complexidade. Sua perspectiva narrativa é extremamente complicada. Quase sempre duas, às vezes até três perspectivas narrativas, estão presentes em um mesmo texto. Até mesmo a história narrada pelo livro é complexa (BUSHMAN, 1984, p. 119, 126). Apesar disso, era muito comum, até entre os mais fervorosos seguidores de Joseph como W. W. Phelps, a constatação da inabilidade de Joseph Smith em lidar com as palavras. (BUSHMAN, 1984, p. 124).

Mesmo com o enorme esforço dos críticos para desacreditar o Livro de Mórmon, umas poucas pessoas acreditaram nele. No final de 1830 já havia mais de

cem indivíduos batizados no Estado de Nova Iorque e muitos mais em Ohio. Os conversos liam o livro com enorme interesse. Infelizmente, foram poucos os que disseram o que viram no livro que lhes chamou a atenção e convenceram-nos. Pelos relatos dos conversos, parece que o livro como um todo agiu mais sobre seus sentimentos espirituais do que qualquer idéia específica dentro dele.

Não é fácil descobrir qual o apelo do Livro de Mórmon e tampouco qual foi a influência que ele exerceu sobre a igreja depois de sua organização em abril de 1830. O que causa estranhamento nos historiadores desse período da história mórmon, é que, aparentemente, ele exerceu pouca influência diante do enorme investimento de esforço de Joseph e seus adeptos em sua “tradução” e publicação. Apesar de seu amplo uso pelos pregadores e missionários, o Livro de Mórmon jamais se tornou um manual para as doutrinas e práticas eclesíásticas. O padrão doutrinário e de conduta da recém-criada organização religiosa era estabelecido dia a dia pelas constantes revelações de Joseph Smith. Parece que no início do mormonismo o Livro de Mórmon serviu mais como uma fonte de citações que confirmava a revelação moderna, da mesma forma como o faziam as citações bíblicas (BUSHMAN, 1984, p. 140-141).

Para um dos primeiros críticos do Livro de Mórmon, o primitivista Alexander Campbell, fundador dos Discípulos de Cristo, o Livro de Mórmon era uma tentativa de Joseph Smith de decidir todas as grandes controvérsias de seu tempo. Mas nem Joseph nem os primeiros mórmons usaram o livro deste modo. Apesar de seu esforço na “tradução” e suas palavras de encorajamento à leitura do livro, Joseph jamais fez do livro o fundamento real da igreja. (BUSHMAN, 1984, p. 142).

O verdadeiro apelo do Livro de Mórmon para pessoas de sua época, o que realmente os inspirava era a idéia de revelação moderna por meio de profetas vivos,

a idéia de que Deus novamente havia falado com seu povo. Era a descoberta de uma nova escritura que, em si mesma, inspirava a fé das pessoas com a evidência da intervenção divina em suas próprias vidas.

2.2 O MORMONISMO E A HERANÇA DA REFORMA RADICAL

2.2.1 OS SEEKERS E O PRIMITIVISMO PROTESTANTE

A reforma protestante surgiu devido à constatação da corrupção da Igreja e do desejo profundo de purificá-la do paganismo e sincretismo romanos, resgatando a pureza original do cristianismo primitivo. Com o passar do tempo, mesmo as Igrejas protestantes começaram a ser vistas como corrompidas e apóstatas pelas pequenas seitas que iniciaram a reforma radical. O puritanismo, como o protestantismo em geral, acreditava que o Anticristo havia corrompido a igreja, mas não a havia destruído completamente, daí sua tentativa de purificar a igreja eliminando todas as doutrinas e práticas não evangélicas. Eventualmente, eles vieram a conceber “uma Igreja dentro da Igreja”, (ver Quadro 1) conventículo puritano de fiéis carismaticamente qualificados para pertencer à seita (VOGEL, 1988, p. 4).

O modelo de sociedade puritana inicial de “igreja no deserto” ruiu diante da ameaça das heresias cismáticas⁸ dos arminianos⁹, antinomistas¹⁰ e Quakers à

⁸ Do grego *schismatikós* e do latim *schismatiku*. Cismático é aquele que se separou da comunhão de uma igreja devido à dissidência de opiniões teológico-doutrinárias.

hegemonia puritana da Nova Inglaterra (VOGEL, 1988, p. 5). A transição de uma religião hegemônica para o pluralismo religioso foi muito difícil para os puritanos que envidaram esforços, como o “grande despertar” de 1740 e sociedades missionárias, na tentativa de inibir o crescimento dos grupos rivais. Este período de transição da “coerção para a persuasão” testemunhou o aumento da proeminência do movimento primitivista. Sem oposição organizada o primitivismo floresceu em solo americano a ponto de tornar-se a tendência religiosa dominante da América pós-revolucionária (VOGEL, 1988, p. 5-6).

Quadro 1. Requisitos de qualificação para ser membro de uma seita

QUALIFICAÇÕES CARISMÁTICAS ESPECÍFICAS DO MEMBRO DA SEITA

1. Capacidade inspirada (pneumática) específica;
 - . Em virtude da “luz interior”;
 - . Capacidade inspirada (pneumática) para o êxtase;
2. Carisma específico que lhe foi dado ou que adquiriu;
 - . Em virtude da predestinação divina;
 - . Pela “luta penitencial” e pela “vitória”;

Fonte: (WEBER, 1999)

O movimento primitivista surgiu na Europa, de onde migrou para a América pós-revolucionária para produzir suas duas seitas mais significativas quanto ao número de seguidores: os campbelitas e o mormonismo. Os dois grupos possuíam abordagens rivais sobre o problema da apostasia do cristianismo primitivo. Na Europa, principalmente na Inglaterra, a tensão entre os diversos grupos primitivistas baseava-se em sua divisão em versões conservadora, liberal e radical. Os portadores das visões mais radicais do primitivismo europeu eram os anabatistas, os

⁹ Seguidores do pensamento teológico do holandês Jacobus Arminius que contestava a doutrina calvinista da predestinação e os dogmas da eleição e do pecado original, colocando a piedade acima da graça.

¹⁰ É a idéia de que a graça está acima da lei e que não há necessidade de obedecer às leis da ética ou da moralidade como apresentada pelas autoridades religiosas.

Seekers, os Ranters, os Familistas (*The Family of Love*) e os Quakers (VOGEL, 1988, p. 3).

Na Nova Inglaterra, o movimento primitivista emergiu primeiramente entre as camadas populares por volta de 1790 e 1830, com a desintegração das harmoniosas comunidades rurais puritanas e sua orientação religiosa calvinista, em uma sociedade economicamente competitiva, abertamente pluralista e secular. Esta crise da ordem social e simbólica foi melhor respondida pelo movimento primitivista e seus líderes vigorosos, como Alexander Campbell.

O primitivismo estava dividido entre conservadores - que acreditavam em uma apostasia do cristianismo primitivo, mas permaneciam em suas igreja tradicionais, convencidos de que a corrupção não era grande o suficiente para uma separação; liberais (entre os quais Campbell), que advogavam uma separação das denominações existentes e a formação de uma nova igreja estruturada de acordo com modelo eclesial do Novo Testamento; e seekers, que, com sua visão radical de restauração e sua crença em uma apostasia generalizada, separaram-se de todas as organizações religiosas de seu tempo e suspenderam a realização de qualquer sacramento ou ordenança (mesmo aqueles encontrados no Novo Testamento), esperando impacientemente uma nova revelação que restaurasse a autoridade divina sobre a terra (VOGEL, 1988, p. 8).

O seekerismo surgiu exatamente na periferia radical da reforma protestante. Os seekers surgiram como uma pequena seita, durante a reforma radical inglesa, especialmente entre os anos de 1649-1653, persistindo como filosofia religiosa na crença de diversas seitas radicais na Inglaterra e nas colônias do Novo Mundo. O seekerismo começou a florescer durante o grande tumulto eclesiástico e espiritual na década de 1640, expandindo-se rapidamente durante a revolução inglesa (1642-

1648), principalmente nas regiões setentrionais da Inglaterra e em Bristol e Londres, alcançando seu zênite durante o governo de Oliver Cromwell, quando se tornou a quarta maior seita da Inglaterra (VOGEL, 1988, p. 8-9). Os seekers ingleses eram herdeiros espirituais dos “reformadores espirituais” e dos líderes da reforma radical da Europa continental do século XVI. As comunidades seekers dividiam-se basicamente em duas tendências interpretativas conflitantes. Primeiro, os seekers espiritualistas, que mantinham uma conexão muito íntima com os reformadores radicais da Europa continental e concebiam a restauração, a igreja, os sacramentos, o advento e o milênio, como noções espirituais. Segundo, os seekers literalistas que esperavam o restabelecimento da igreja visível e o retorno da autoridade apostólica para realizar ordenanças e o advento do reino político literal de Deus sobre a terra. Estes seekers esperavam a “restauração de todas as coisas”, segundo o padrão do Novo Testamento, e esperavam ser investidos por um apóstolo ou um anjo, de “poder do alto” com grande glória e poder visível (VOGEL, 1988, p. 10).

Nas colônias americanas, como na Inglaterra e Europa continental, as duas posições teológicas principais dos seekers coexistiam. Os quakers - que haviam eliminado todas as distinções entre clérigos e leigos, os sacramentos e toda a estrutura organizacional da igreja visível – começaram a chegar nas colônias em 1654 e rapidamente arrebanharam os “seekers espiritualistas”, como já haviam feito na Inglaterra em 1652 (VOGEL, 1988, p. 13). A maioria dos seekers ingleses acabou por adotar um calvinismo “moderado”. Mas os seekers da América seguiram os caminhos do movimento primitivista aproximando-se do arminianismo e do milenarismo que caracterizavam a religião americana da época.

Os seekers eram uma versão radical do primitivismo e compartilhavam com os seguidores deste a crença em uma apostasia¹¹ da igreja cristã primitiva após a morte dos apóstolos e entendiam, portanto, que era necessária uma restauração¹² evangélica. A diferença residia na questão da autoridade e da forma da restauração, que, para os seekers deveria ser literal. O seekerismo rejeitava toda religião organizada de seu tempo ao mesmo tempo que pregava um conceito radical de autoridade religiosa e restauração evangélica.

2.2.1.1 MOVIMENTO SEEKER E O SURGIMENTO DO MORMONISMO

Entre as crenças cultivadas pela família Smith estavam o universalismo e o seekerismo (VOGEL, 1988, p. 27). Tanto os sonhos de Joseph Smith Sen., (BS, p. 54-59) quanto as descrições das condições religiosas do período realizadas por seu filho, são estritamente seekers.

A primeira visão de Joseph Smith confirmou que o mundo estava espiritualmente morto, como seu pai vira em sonho. A tônica da visão era inteiramente seeker ao descrever a condição apóstata do cristianismo. Mas não havia na primeira visão, nada que promettesse uma futura restauração do evangelho. De fato, somente com o desdobrar-se gradual da restauração mórmon é que Joseph Smith começou a definir os conceitos de apostasia, restauração e autoridade. A visão foi entendida, a princípio, como um assunto estritamente pessoal, a busca do

¹¹ Abandono da fé e práticas cristãs primitivas. Os seekers e o movimento primitivista, bem como o mormonismo, acreditam em uma apostasia generalizada da fé cristã.

¹² Restabelecimento de uma situação histórica vivida anteriormente, de modo especial as doutrinas e ordenanças da igreja cristã, em sua forma original. É a crença na apostasia generalizada do cristianismo que torna necessária uma restauração do evangelho de Cristo em sua pureza.

perdão divino. Os eventos que realmente colocaram Joseph Smith na rota da restauração foram as visões de setembro de 1823. A primeira menção de uma restauração da igreja primitiva nas revelações de Joseph foi feita somente em março de 1829, explicando que Deus poderia estabelecer uma igreja de acordo com o padrão apostólico (D&C 5).

A restauração da autoridade para batizar por um mensageiro angélico, em 15 de maio de 1829, foi um cumprimento dramático das mais profundas expectativas Seekers (VOGEL, 1988, p. 35). O enorme sucesso do mormonismo, ao fazer conversos logo em seu início, se deve, fundamentalmente, a sua reivindicação única de autoridade divina. Os missionários mórmons reivindicavam para si a exclusividade da autoridade divina sobre a terra. Todo o desenvolvimento doutrinário do mormonismo, sob o comando do profeta Joseph Smith, pode ser considerado uma bem-sucedida busca pragmática pela autoridade religiosa. A influência seeker sobre o mormonismo atingiu seu ápice com a conversão coletiva da comunidade seeker do Noroeste de Ohio.

Em 1830, Sidney Rigdon, um dos mais importantes expoentes do primitivismo campbelita, havia-se separado do movimento por discordar de Alexander Campbell sobre a questão dos dons espirituais. Rigdon, ao contrário de Campbell, acreditava que a “restauração da antiga ordem das coisas” deveria incluir a restauração dos dons e milagres sobrenaturais do cristianismo primitivo. Campbell também se opunha aos planos de Rigdon para estabelecer uma sociedade comunal em Kirtland. Rigdon, como diversos outros seguidores de Campbell, buscava uma restauração radical que incluísse os dons e manifestações espirituais do cristianismo primitivo e não somente a restauração de sua forma exterior (VOGEL, 1988, p. 37). O movimento campbelita em particular e o movimento primitivismo em geral perdiam

adeptos para o mormonismo não devido a suas similaridades, mas devido a suas diferenças. Como notou a historiadora Jan Shipps, o mormonismo havia atraído para si os seguidores da restauração de Alexander Campbell que, em pouco tempo, viram-se em meio a mais uma denominação protestante (SHIPPS, 1985, p. 85). Os discípulos de Campbell estavam movendo-se para um tipo mais radical de restauração. O mormonismo, com sua reivindicação radical de autoridade divina, atraiu enormes ondas de conversos do maior movimento primitivista de seu tempo.

Muitos críticos pouco informados têm visto as semelhanças entre o mormonismo e os Discípulos de Cristo como influência de Sidney Rigdon sobre Joseph Smith. Estas opiniões falham em três pontos cruciais. Primeiro, ao não reconhecerem as importantes diferenças entre o pensamento de Rigdon e o de Campbell. Segundo, ao esquecerem-se da enorme influência que o primitivismo e o seekerismo exerceram sobre a família Smith. E terceiro, ao não reconhecerem os elementos primitivistas e seekeristas no Livro de Mórmon, muito antes que Rigdon viesse a ter contato com o mormonismo. Na verdade, as similaridades entre mormonismo e campbelismo devem-se mais ao ambiente social comum que ambos os movimentos partilharam em seu estágio inicial do que a qualquer outra coisa. Mas não podemos negar que o influxo dos seguidores de Rigdon e de outros seekers providenciou o contexto dentro do qual a definição de restauração de Joseph Smith poderia emergir (VOGEL, 1988, p. 40-41).

2.2.2 A PLENITUDE DO EVANGELHO

Apesar de declarar que o Livro de Mórmon contém a “plenitude do evangelho de Jesus Cristo” (D&C 20:8-9), o conceito mórmon de “restauração de todas as coisas” predisps o movimento a todo tipo de desenvolvimento teológico que de alguma forma se fundamentasse nas escrituras. O mormonismo compartilhava com o seekerismo a crença em um cânon de escrituras que jamais fosse definitivo (VOGEL, 1988, p. 159). O elemento sempre presente da revelação contínua assegurou um desenrolar gradual da canonização de várias doutrinas. Isso permitiu que o mormonismo expressasse um radicalismo doutrinário crescente por meio de noções extremas de transcendentalismo (D&C 132:20) e perfeccionismo (2 Néfi 25:23; Mosias 3:19; Alma 42:10; Morôni 10:32-33) que acabaram por culminar em uma teologia radical do potencial humano para o progresso eterno. (D&C 76:58; 88:107). A doutrina da perfectibilidade humana levou, inevitavelmente, à deificação do homem.

Como salientou Ostler, "The idea that humans could become gods allowed for the possibility that they were ultimately like God – uncreated" (OSTLER, 1982, p. 61). A idéia de que os homens são deuses em embrião abriu o caminho para outros desenvolvimentos teológicos radicais, como as doutrinas da preexistência do homem, da materialidade e da pluralidade de deuses¹³ (D&C 121:28). A doutrina do além-túmulo do mormonismo está a um passo do universalismo ao propor três céus, onde a quase totalidade da humanidade poderia ser salva, e a idéia de um inferno ou tormento finito para os réprobos (D&C 19; 76).

O perfeccionismo moral do mormonismo inclinou o movimento para a utopia social, como muitos dos mais radicais dentre os primitivistas. O Livro de Mórmon descreve experimentos sociais entre os discípulos de Jesus na América pré-

¹³ Termo usado pelo mormonismo para distinguir sua doutrina de outras doutrinas politeístas.

colombiana (4 Néfi 1:3, 24-26). Além disso, a comunidade primitivista de Sidney Rigdon já praticava uma espécie de “comunismo de amor” baseado na interpretação radical das experiências sociais do Novo Testamento (Atos 2:43-44; 4:32), algum tempo antes de sua conversão em massa ao mormonismo. Joseph Smith logo recebeu uma revelação (D&C 42) que alterou o sentido estritamente comunista da sociedade de Kirtland o qual a transformou em um sistema mais próximo do cooperativismo. O resultado parece um compromisso entre o individualismo da América jacksoniana e o sentido puritano de comunidade, além, é claro, da obrigação religiosa de cuidado dos pobres. (VOGEL, 1988, p. 174).

Assim, em seus primórdios, o mormonismo demonstrou aquela característica básica de todo movimento carismático escatologicamente orientado, a saber, a “negação carismática do mundo” (WEBER, 1999, p. 378), aquela orientação especificamente “antieconômica” apresentada pelo carisma genuíno. As esperanças escatológicas possuem relações muito estreitas com o “comunismo carismático”, de forma que, como indica Weber: “Com o desaparecimento das esperanças escatológicas, retrocede o comunismo carismático em todas as suas formas [...]” (WEBER, 1999, p. 388). A negação da propriedade (distribuição entre os pobres) ou a indiferença em relação a ela, exigências carismáticas por excelência, são os fatores primordiais do estabelecimento do “comunismo de amor carismático”, mesmo que seja de forma tão atenuada como foi o caso do mormonismo e sua consagração de bens. Ainda de acordo com Weber:

O carisma é, [...] o segundo grande portador histórico do comunismo, se por ele entendemos aqui a ausência da calculabilidade no consumo de bens e não a organização racional da produção de bens para um “cálculo” – de alguma forma – coletivo (“socialismo”). Todo “comunismo” compreendido neste sentido e historicamente conhecido ou tem seu lar no solo tradicional, [...] ou então radica no solo extracotidiano da convicção carismática [...] O comunismo de amor tem conduzido, de alguma forma, todas as religiões [...], e pode ser encontrado nas numerosas comunidades pietistas (Labadie)

e outras comunidades religiosas exaltadas. Tanto a conservação do autêntico espírito heróico quanto a da autêntica santidade parecem estar ligadas, para seus representantes genuínos, à conservação do fundamento comunista e à ausência de propriedade individual. E isto com razão: o carisma é um poder, em princípio, extracotidiano, e por isso necessariamente extra-econômico, ameaçado em sua virulência assim que ganham primazia os interesses da vida econômica cotidiana, situação iminente por toda parte [...] Com todos os meios procuram os representantes do carisma genuíno impor limites a esta decomposição. [...] Mas sempre é a liberação ilimitada, finalmente concedida, da fundação de famílias e da atividade aquisitiva o fim do domínio do carisma genuíno. Somente o perigo coletivamente experimentado do acampamento guerreiro ou o sentimento de amor de um discipulado alheado do mundo faz com que se conserve o comunismo, e somente este, por sua vez, garante a pureza do carisma mediante os interesses da vida cotidiana. (WEBER, 1999, p. 330-331).

Seguindo a risca o esquema weberiano, o “comunismo de amor carismático” do mormonismo por fim cedeu às realidades e interesses do cotidiano, conforme o carisma genuíno desaparecia, engolfado pelo inexorável processo de cotidianização do carisma.

Com o fracasso na tentativa de consolidar o novo sistema socioeconômico, este foi substituído pela imposição da lei do dízimo em 1838 (D&C 119). Assim, na Nauvoo dos anos de 1840, como em qualquer outra comunidade americana do período, as distinções de classe e *status* foram socialmente reconhecidas, o que mostra o fracasso do mormonismo em estabelecer a igualdade alardeada por sua utopia religiosa.

2.2.3 A APOSTASIA

Tanto para o seekerismo quanto para o mormonismo, a apostasia da igreja primitiva não é apenas uma questão de corrupção, mas de perda da autoridade divina. O conceito de apostasia dos seekers diferia radicalmente do conceito do

movimento primitivista por ser um conceito radical de autoridade religiosa que via a apostasia da igreja visível como completa e total. O efeito da apostasia havia sido a destruição da igreja apostólica, que havia deixado a igreja cristã exilada na “Babilônia mística”. Dessa forma, todas as denominações do cristianismo, constituíam a “Babilônia moderna” ou a “grande e abominável prostituta de toda a terra”. Para os seekers, assim como para os mórmons, o protestantismo era tão corrupto quanto o catolicismo. Os Seekers buscavam a verdadeira igreja no “deserto” da apostasia. Para eles o deserto se tornou o símbolo da apostasia total da igreja cristã (VOGEL, 1988, p. 57).

Os primitivistas americanos e europeus tinham um conceito de apostasia mais focado na questão da corrupção doutrinária e formal da igreja visível. Para os primitivistas a igreja havia sido corrompida, mas não totalmente perdida, não havendo, portanto, necessidade de uma restauração de autoridade. Para eles, a Bíblia continha toda a autoridade necessária para restaurar a igreja visível (VOGEL, 1988, p. 49-50).

Nas primeiras descrições mórmons da apostasia, faltava completamente o conceito de sacerdócio. O Livro de Mórmon em momento algum conecta a apostasia com a perda de um sacerdócio institucional. A apostasia, no Livro de Mórmon, é consequência da corrupção da igreja, hipocrisia de seus membros e da falta de fé e do Espírito Santo (2 Néfi 28:3-6, 11-12; 31:17-21). A ênfase no significado da apostasia para a restauração mórmon ocasionou uma transformação no conceito de autoridade de Joseph Smith que se deslocou, gradualmente, do conceito carismático para uma autoridade institucional. Somente após a experiência visionária de 15 de maio de 1829 é que o conceito de apostasia foi associado ao conceito de autoridade institucional.

Para o mormonismo, o protestantismo era tão corrupto quanto o catolicismo (1 Néfi 13:5, 7). Para eles o pior pecado da “grande e abominável igreja” foi sua cumplicidade na alteração das escrituras. Assim como os seekers, o mormonismo renunciou à escritura como meio seguro de salvação, na crença de que foram perdidas muitas passagens “claras e preciosas” do texto escriturístico, o que levou ambos os movimentos a serem acusados de “anti-escriturísticos” pelos protestantes. Portanto, o conceito de apostasia mórmon e seeker intensificou a necessidade de uma restauração radical, devendo ser distinguido da posição do movimento primitivista (VOGEL, 1988, p. 61-62).

Os Seekers compartilharam com Joseph Smith a convicção de que a diversidade e intensa competição entre as denominações protestantes era uma das mais fortes evidências da apostasia religiosa de seu tempo (VOGEL, 1988, p. 67).

Até o final do século XVIII, Maryland era a única colônia inglesa na América do Norte com um número considerável de católicos. Todas as outras colônias norte-americanas, especialmente as da Nova Inglaterra, eram predominantemente protestantes, mais especificamente, calvinistas. Logo no início do século XIX, a maioria das denominações calvinistas tinha-se dividido sob a pressão da controvérsia teológica. O arminianismo foi a corrente teológica que apresentou o maior e mais persistente desafio ao pensamento calvinista. Os primitivistas participaram da onda pós-revolucionária de rejeição à ortodoxia calvinista. Os primeiros seekers eram calvinistas e, só lentamente, moveram-se para o arminianismo (VOGEL, 1988, p. 68).

O Livro de Mórmon expõe uma congruente crítica ao calvinismo denunciando o conceito de predestinação e promovendo o arminianismo e sua crença de que se

pode cair da graça¹⁴. A rejeição à teologia calvinista era parte de uma reação geral contra a abordagem racionalista e intelectualista da ortodoxia religiosa, controlada pelos profissionais intelectuais do sagrado. Desde o século XVI, os reformadores radicais buscaram uma religião baseada na emotividade, na supremacia da intuição e inspiração laica sobre o intelectualismo do clero.

O “grande despertar” de 1730-1740 marcou a primeira grande onda de repúdio ao clero profissional nas colônias norte-americanas. O segundo “grande despertar”, da primeira metade do século XIX, ampliou a desconfiança anti-intelectual e anti-profissional do ânimo da América jacksoniana.

Tanto os primitivistas quanto os seekers compartilharam da atitude anticlerical do início do século XIX, opondo-se a qualquer ministério pago. Apesar disso, eles divergiam em um ponto fundamental. Os primitivistas, especialmente os Discípulos de Cristo, eram herdeiros do iluminismo e enfatizavam a importância da razão no processo de conversão. Os seekers, por outro lado, eram entusiastas religiosos que enfatizavam a experiência emocional interior no processo de conversão. Os primitivistas e seekers suspeitavam do clero intelectualizado acusando-o de não ensinar pelo Espírito, de praticar o ministério simplesmente como profissão e de não ser verdadeiramente convertido (VOGEL, 1988, p. 77-82). Os verdadeiros ministros deveriam ser escolhidos somente pela “unção do Espírito Santo”. O clero intelectualizado e profissional também foi expressamente condenado pelo Livro de Mórmon (2 Néfi 26:20, 29-31; 28:4; Mosias 18:24-26; Mórmon 8:28, 32-33).

O reavivalismo dos grandes despertares identificou os fenômenos emocionais extraordinários com o processo de conversão espiritual. Os reavivalistas viram os extravagantes fenômenos físico-emocionais como uma manifestação externa do

¹⁴ Ver, 1 Néfi 13:37; 2 Néfi 2:9, 26; 9:5; 25:16, 23; 26:24-28; 31:15-16, 20; Mosias 15:11; 28:3, 7; Alma 3:19; 5:48;

processo interior de conversão. Os seekers acreditavam que os dons espirituais eram privilégio exclusivo dos verdadeiros crentes. Eles experimentavam e exerciam o entusiasmo extático-religioso. Como o mormonismo, o seekerismo conectava intimamente os dons espirituais à apostasia e restauração do poder e autoridade divinos.

O mormonismo mostrou em seus primeiros anos um entusiasmo religioso que nem sempre podia ser distinguido das experiências extático-emocionais do reavivamento das denominações protestantes. Até em seu relato de 1838, Joseph Smith ainda articulou suas primeiras experiências extático-visionárias através do *motif* reavivalista da busca de perdão dos pecados. Smith lembrou em 1838 que a experiência “drenou” sua força natural, um fenômeno similar às experiências de conversão reavivalistas. O Livro de Mórmon está repleto de relatos de experiências pneumáticas¹⁵. Os primeiros conversos mórmons, principalmente os da reserva ocidental de Ohio, experimentaram um entusiasmo reavivalista excêntrico e de tal forma extremado que obrigou Joseph Smith a desencorajar tais excessos. Mas o conceito de dons espirituais do mormonismo era muito mais radical do que o mais entusiástico reavivamento. O Livro de Mórmon – ecoando o evangelho pregado pelos seekers – critica a religião racional que nega a instrumentalidade do Espírito Santo ao mesmo tempo que critica o reavivamento por não abraçar, suficientemente, um conceito radical dos dons espirituais.

2.2.4 RESTAURAÇÃO E AUTORIDADE

9:17; 13:3; 29:4; 31:16-17; 42:27; 3 Néfi 15:9.

As revelações recebidas durante a conferência de 26 de setembro de 1830 ajudaram Joseph a redirecionar a enorme força revolucionária da nova comunidade carismática para um objetivo que não fosse autodestrutivo, a missão junto aos nativo-americanos. A missão foi vista como uma peça de um plano muito mais ousado: localizar e estabelecer Sião ou Nova Jerusalém no continente americano, iniciar a construção de um templo para Deus e a preparação para o iminente advento da segunda vinda de Jesus Cristo e seu reino milenar. As circunstâncias históricas já haviam preparado os primeiros mórmons para um anúncio tão dramático. O interesse no milênio alcançou seu ápice entre os britânicos e americanos entre 1828 e 1832 (BUSHMAN, 1984, p. 170).

A missão aos nativo-americanos – realizada por Oliver Cowdery, Peter Whitmer Jr., Parley P. Pratt e Ziba Peterson – teve um desfecho totalmente inesperado que mudaria para sempre as feições do mormonismo. No caminho para o território indígena, por sugestão de Parley P. Pratt, os missionários resolveram pregar na reserva ocidental de Ohio, junto a um grupo de campbelitas ao qual Pratt havia pertencido. O grupo, liderado por um pregador chamado Sidney Rigdon possuía cerca de mil membros espalhados pelas comunidades de Kirtland, Mentor e Painsville. Rigdon, que havia se qualificado inicialmente como ministro batista, aliou-se, posteriormente, a Alexander Campbell e Walter Scott – os dois grandes expoentes do movimento primitivista de sua época.

Por volta de agosto de 1830, Campbell e Rigdon divergiram fortemente sobre a experiência do “comunismo de amor carismático” advogada por Rigdon e praticada por sua comunidade de Ohio. Portanto, quando os missionários mórmons, chegaram

¹⁵ Ver, 1 Néfi 17:47; 19:20; 2 Néfi 1:15; Jacó 6:5; Mosias 16:12; 27:12; 29:20; Alma 5:9, 14, 26, 33; 18:41-42;

em Mentor, em outubro de 1830, seu caminho já estava preparado. Em pouco tempo, toda a comunidade primitivista liderada por Sidney Rigdon havia sido convertida ao mormonismo.

Em muitos aspectos, a mais importante conversão da história do mormonismo foi a de Sidney Rigdon, um homem de educação requintada, profunda erudição bíblica e poderosa oratória. Ele tinha qualidades de liderança que nenhum outro Mórmon possuía, incluindo Joseph (BUSHMAN, 1984, p. 174). Tão logo o conheceu, Joseph depositou sobre um homem treze anos mais velho que ele e muito superior em educação, toda a sua confiança, causando ressentimento e inveja entre seus primeiros discípulos. Mesmo escrevendo cinquenta e sete anos após os incidentes, David Whitmer não consegue esconder seus sentimentos sobre a atitude de Joseph para com Rigdon:

He soon worked himself deep into Brother Joseph's affections, and had more influence over him than any other man living. He was Brother Joseph's private counsellor, and his most intimate friend and brother for some time after they met. Brother Joseph rejoiced, believing that the Lord had sent to him this great and mighty man Sydney Rigdon, to help him in the work. Poor Brother Joseph! (WHITMER, 1887, p. 35).

Entre dezembro e janeiro de 1831, Joseph Smith recebeu duas revelações que iriam reorientar, para sempre, o curso da história do mormonismo. As revelações (D&C 37, 38) ordenavam que a igreja como um todo se mudasse para Ohio (D&C 37:3), porque “o inimigo nas câmaras secretas” procurava tirar a vida dos mórmons e para escaparem “ao poder do inimigo”, estes deveriam reunir-se como povo em Ohio, pois lá eles seriam “investidos de poder do alto” (D&C 38:28-32). Os membros interpretaram a revelação como o início da reunião de Israel.

Em junho de 1831, o último grupo de conversos deixou o Estado de Nova Iorque, para nunca mais retornar. Os verdadeiros espaços sagrados do mormonismo

estavam no Oeste, em Kirtland e na cidade santa de Sião, no Missouri. Os mórmons deixaram o leste para escapar de seus inimigos, mas ainda mais para buscar os lugares santos designados como sua terra prometida e lugar de refúgio e repouso (BUSHMAN, 1984, p. 176).

Joseph e Emma mudaram-se para Kirtland, no início de fevereiro de 1831. Esta não foi apenas mais uma mudança de residência, foi uma mudança de mundos sociais. Os Smith entraram em um novo mundo ao chegarem a Kirtland. Eles agora não estão mais em um ambiente hostil, mas em meio a amigos. Como Joseph mesmo disse a Newel K. Whitney, a partir de agora seu papel como profeta e líder comunitário irá predominar até mesmo na mente pública:

About the first of February, 1831, a sleigh containing four persons drove through the streets of Kirtland and drew up in front of the store of Gilbert and Whitney. One of the men, a young and stalwart personage alighted, and springing up the steps walked into the store and to where the junior partner was standing. 'Newel K. Whitney! Thou art the man!' he exclaimed, extending his hand cordially, as if an old and familiar acquaintance. 'You have the advantage of me,' replied the merchant, as he mechanically took the proffered hand, 'I could not call you by name as you have me.' 'I am Joseph, the Prophet,' said the stranger smiling. 'You've prayed me here, now what do you want of me?' The Prophet, it is said, while in the East had seen the Whitneys, in vision, praying for his coming to Kirtland. (HC 1:146, nota de rodapé).

A rápida conversão de Sidney Rigdon e seus seguidores no Noroeste de Ohio sugere que os missionários mórmons ensinavam um evangelho que era familiar a estas pessoas. Em 1830 o mormonismo era, provavelmente, mais próximo dos campbelitas do que qualquer outro grupo cristão. Mas, embora lembrasse o movimento primitivista em alguns aspectos, o mormonismo se distanciava dele em muitos outros. Os dois grupos convergiam em seu desejo comum, realizar a "restauração da antiga ordem das coisas". Mas o fraseado comum não pode

esconder as diferenças fundamentais entre os sentidos da restauração para o mormonismo e o primitivismo.

1. A restauração mórmon, ao contrário da primitivista, viria por meio de revelação.
2. Joseph Smith foi muito mais longe do que Alexander Campbell ao buscar restaurar não somente os ensinamentos do cristianismo primitivo, mas também seus métodos.
3. O *ethos* do mormonismo ampliou o sentido da restauração proposto pelo primitivismo ao substituir “restauração” por “restauração de todas as coisas” em sua fraseologia.
4. O poder do ceticismo iluminista tinha muito menos influência sobre Joseph do que sobre Campbell, principalmente porque o racionalismo não havia penetrado profundamente na cultura familiar dos Smith.
5. O profeta trouxe para a América moderna elementos de uma cultura muito mais antiga, na qual o sagrado e o profano se misturavam, de forma que os mórmons desfrutavam de abundantes dons e poderes sobrenaturais que não eram aceitos pelos primitivistas.
6. A restauração mórmon, ao contrário da primitivista, obliterou a linha divisória entre o as tradições do Velho e do Novo Testamento, entre judaísmo antigo e cristianismo primitivo. Joseph Smith tinha interesse em abranger com sua restauração toda a extensão da história sagrada, misturando livremente o antigo e o moderno e transportando seus seguidores para muito além do iluminismo e da “idade das trevas”, unido os modernos mórmons à antiga Israel e ao ainda mais distante mundo dos patriarcas bíblicos.

Toda a história sagrada fluía para dentro do presente do mormonismo. (BUSHMAN, 1984, p. 180, 183-186). As ocorrências sagradas formaram a substância e dominaram totalmente a crença mórmon desde seu início. O que distinguia o mormonismo do resto do cristianismo não era tanto seus ensinamentos, mas a crença nos eventos sagradas – em suas próprias vidas, na vida de Joseph Smith, na vida dos profetas do Livro de Mórmon e dos patriarcas e profetas bíblicos. Era por isso que os primeiros mórmons tinham tão pouco interesse em teologia formal e sistemática. Isso tudo resultou em uma profunda contradição interna no mormonismo (BUSHMAN, 1984, p. 188).

A fonte da extraordinária influência de Joseph Smith sobre seus adeptos estava muito calcada em seu poder de inspirar nova vida nas velhas histórias sacras e fazer de sua própria vida uma história sagrada. A força e o vigor do esforço missionário do movimento residia na crença fanática na realidade desses eventos.

Os primeiros mórmons e os seekers compartilhavam aproximadamente a mesma definição de apostasia e o mesmo senso do radicalismo necessário à restauração do cristianismo (VOGEL, 1988, p. 97). As pretensões mórmons a um apostolado inspirado ressoavam profundamente entre os seekers (VOGEL, 1988, P. 130).

Os seekers literalistas esperavam a restauração de uma igreja física, mas não estavam certos acerca da natureza da autoridade e como ela poderia ser restaurada. Alguns esperavam que uma nova “investidura de poder” divino, como a ocorrida no Pentecostes, para restabelecer a Igreja de Jesus. Outros, especialmente os que aceitavam o conceito católico e episcopal de sucessão apostólica, esperavam uma restauração da autoridade através de ministração angélica. Mas, apesar dessas

incertezas, todos os seekers concordavam que a restauração seria acompanhada pela manifestação externa de autoridade – através de dons e milagres.

O debate seeker sobre o conceito de autoridade remonta aos primórdios da reforma protestante, tendo nascido da necessidade de descartar o conceito católico de sucessão legal-linear do sacerdócio. A solução encontrada por Marinho Lutero foi substituir o conceito institucional de sacerdócio pelo conceito de “sacerdócio universal de todos os crentes”, evocando a noção de qualificação espiritual interior como necessária e suficiente ao trabalho no ministério e eliminando a necessidade de qualquer ritual de consagração dos ministros religiosos.

O seekerismo nasceu no momento mesmo em que tal noção estava se desintegrando e deixando em seu lugar um senso agudo da lacuna de autoridade que derivou da reforma. Mas a preocupação com a autoridade eclesiástica se tornou especialmente evidente na América pós-revolucionária com sua tradição de separação entre igreja e estado. Uma das explicações levantadas pelos historiadores do reavivalismo é que este possuía uma função social de providenciar que a internalização da autoridade pudesse contrabalançar a erosão da autoridade, cada vez mais presente na cultura americana (VOGEL, 1988, p. 99-101).

O movimento primitivista em geral respondeu a essa necessidade de autoridade invocando a autoridade da Bíblia. O mormonismo apresentou uma resposta totalmente diferente. Inicialmente, o mormonismo concebeu a restauração como um retorno do Espírito de Deus e colocou grande ênfase na autoridade carismática e sua natureza pneumática, já que até maio de 1829 toda autoridade do mormonismo advinha somente do pneuma profético de Joseph Smith. Somente gradualmente o conceito de autoridade transformou-se de carismática em institucional, com a introdução das noções de “duas ordens do sacerdócio” e de

“sacerdócio hereditário”. Assim como outros seekers, Joseph Smith estava inicialmente incerto sobre a natureza exata da autoridade necessária à restauração.

Nada no Livro de Mórmon, principalmente em sua porção neotestamentária, estipula uma noção de autoridade institucional. As descrições da restauração no livro não prometem qualquer retorno de autoridade sacerdotal, mas sim de renovação espiritual. A fonte exclusiva de autoridade no Livro de Mórmon é carismática. Mesmo ocorrendo a prática de ordenação ministerial¹⁶ por imposição das mãos¹⁷, como de resto acontece em todo o Novo Testamento¹⁸, nenhuma sucessão linear é jamais enfatizada. O texto do Livro de Mórmon (Mosias 18:10-18; 23:17) implica fortemente a possibilidade de uma restauração carismática de autoridade divina (VOGEL, 1988, p. 102). Até a reivindicação de autoridade legal dos mestres e sacerdotes repousa, em última instância, na recepção carismática de autoridade do profeta Alma e não sobre uma sucessão sacerdotal (Mosias 21:33-35; 25:19-23). Mesmo nos poucos casos de sucessão religiosa hereditária que aparecem na porção veterotestamentária do livro, a autoridade é transmitida de forma carismática e não institucional, ou seja, baseada na qualificação pessoal dos recipientes¹⁹. O próprio Jesus, ao outorgar o “poder” para batizar a seus discípulos nativo-americanos, o faz através de um comando oral e não através de uma ordenação física (3 Néfi 11:21-22), ao passo que, ao conferir o “dom do Espírito Santo” ele o faz através do contato físico da tradicional imposição das mãos (3 Néfi 18:36-38). O texto deixa muito claro

¹⁶ Enquanto o Livro de Mórmon utiliza-se de forma muito escassa do termo sacerdócio, há uma ampla utilização dos termos, ofício (Mosias 29:42; Alma 4:18; 13:18; Morôni 7:31; Jacó 1:19; 2:2-3) e ministro ou ministério (Mosias 23:14; Alma 39:16; 3 Néfi 7:25; 12:1; 13:25; Morôni 7:31; 8:1-2; 1 Néfi 10:1).

¹⁷ O Livro de Mórmon usa, alternadamente como sinônimos, os termos, consagração (Mosias 2:11; 6:3; 11:5; 23:17; Alma 2:9; 4:4, 7; 5:3; 15:13; 23:4; 2 Néfi 5:26; 6:2; Jacó 1:18), ordenação (Mosias 18:18, 24; 25:19; Alma 6:1; 13:1-3, 6, 8, 10; 49:30; 3 Néfi 7:25; 18:5; 4 Néfi 1:14; Morôni 3:1, 3-4; 1 Néfi 12:7; 14:25; 2 Néfi 6:2), designação, escolha ou nomeação (Mosias 2:4; 6:3; 24:1-2, 4; Alma 45:22-23; Ômni 1:19) e concessão (Mosias 29:42).

¹⁸ Ver, Mateus 19:13-15; Marcos 5:23; 8:23-25; 10:16; 16:18; Lucas 13:13; Atos 5:12; 6:6; 8:17-19; 13:3; 1 Timóteo 4:14; 5:22; 2 Timóteo 1:6; Hebreus 6:2.

¹⁹ Ver, Mosias 29:42; Alma 4:20; 5:31; 6:1; 13:1-19; 43:1-2; 45:20-25; 46:6, 38; 49:30; 50:38; Helamã 3:25.

que a autoridade para consagrar e ordenar ministros vem através da oração e não através da sucessão sacerdotal. A autoridade é transmitida carismaticamente através do “poder do Espírito Santo” (Morôni 2:2; 3:4).

No início do mormonismo, a autoridade foi padronizada de acordo com a encontrada no Livro de Mórmon, isto é, segundo um modelo carismático e não através da ordenação sacerdotal (VOGEL, 1988, p. 104-105). As primeiras revelações não mencionam qualquer ordenação angélica, mas somente a “investidura de poder” carismática (D&C 18:7; 20:1-3; 5-12, 60 21:1-2, 10).

2.2.5 A ORGANIZAÇÃO DA IGREJA

Além de seu significado para o pequeno bando de crentes, a organização da Igreja de Cristo em 06 de abril de 1830 foi um evento significativo na história privada da família Smith. Na noite da organização da igreja, Joseph Smith Sen. e Lucy Mack Smith foram batizados por seu filho Joseph em um pequeno córrego nas proximidades da fazenda dos Whitmer. Era o evento final de décadas de busca religiosa familiar. O jovem profeta quase não podia se conter, tamanha era sua alegria por presenciar o fim definitivo da divisão religiosa que reinava em sua família, havia décadas. (BUSHMAN, 1984, p. 144; ver também JESSE, 1976, p. 37). Ao tomar seu pai pela mão para batizá-lo, Joseph, com lágrimas de alegria exclamou: "Oh, my God! have I lived to see my own father baptized into the true Church of Jesus Christ!" (BS, p. 151).

A nova igreja não foi concebida como um mecanismo para a divulgação do Livro de Mórmon, mas para facilitar a “restauração de todas as coisas”. A formação de uma igreja apresentou um novo desafio na carreira profética de Joseph, pois requeria dele habilidades de liderança que ele nunca havia manifestado antes. Não devemos esquecer sua total falta de experiência eclesiástica anterior, não somente na função de líder, mas também na de membro. É necessário ter isso em mente ao observarmos a confusão inicial da igreja. Ao nomear oficiais e distribuir autoridade, Joseph inevitavelmente despertou velhos antagonismos da reforma, nomeadamente, as disputas entre as formas congregacional²⁰, episcopal²¹ e presbiteriana²² de igreja e seita (BUSHMAN, 1984, p. 147).

A estrutura hierárquica inicial era derivada do padrão eclesiástico apresentado pelo Livro de Mórmon, com os ofícios de élder, sacerdote e mestre, sendo o élder o mais elevado dos três. Na porção “pré-cristã” do Livro de Mórmon, um único sumo sacerdote presidia a igreja como um todo; na porção cristã, os doze discípulos (ou élderes) é que governavam. Os diversos ofícios foram organizados na forma de graus hierárquicos. A seita assim organizada era relativamente democrática, mas não radicalmente democrática como as seitas congregacionais. As congregações mórmons participavam de forma muito discreta na seleção de seus próprios ministros. As congregações possuíam apenas o direito formal de aprovar ou desaprovar as escolhas efetuadas pelos élderes, que eram os verdadeiros portadores da autoridade eclesiástica.

²⁰ Estrutura organizacional na qual um ministro não tem autoridade fora de sua congregação específica, isto é, sua autoridade é derivada da própria congregação.

²¹ Estrutura organizacional na qual cada bispo porta autoridade em linha direta dos apóstolos, tendo assim uma espécie de “direito divino” de governar a igreja.

²² Estrutura organizacional mista na qual presbitérios regionais autorizados, compostos pelo clero e por presbíteros leigos eleitos de cada congregação, designam os pastores das congregações.

Nenhum dos primeiros élderes, nem mesmo Oliver ou Joseph, fez qualquer tentativa de monopolizar a autoridade. Desde o início, o número de élderes aumentou rapidamente. Embora jamais anunciado oficialmente, a política de ordenar a um dos ofícios todos os membros fiéis do sexo masculino, era a norma geral na prática. O princípio do Livro de Mórmon (Mosias 27:5; Alma 1:26), segundo o qual os ministros deveriam trabalhar com suas próprias mãos e não receber seu sustento da congregação, facilitou a implementação deste princípio democrático.

Apesar de jamais aceitar a doutrina luterana do “sacerdócio universal de todos os crentes”, o mormonismo universalizou o exercício ministerial leigo para muito além da prática das denominações protestantes de sua época. Entre os seguidores de Joseph Smith, o princípio da igualdade nunca teve de ser enfatizado, pois todos eram homens comuns. A proibição de um clero assalariado preveniu distinções e eliminou a causa mais comum das disputas entre o clero e os leigos. O princípio da não-remuneração ministerial permitiu que a autoridade fosse distribuída liberalmente sem que isso implicasse em crescentes demandas financeiras sobre os fiéis.

No início, Joseph e Oliver não tinham qualquer autoridade especial. Ambos eram apenas os primeiros entre os iguais. Apesar de serem chamados como apóstolos (D&C 20:2-3), as primeiras revelações designavam todos os élderes como apóstolos (D&C 18:9, 27-31, 37; 20:38).

Mais importante do que qualquer poder constitucional foi à designação de Joseph Smith, como “profeta, vidente, revelador e tradutor” da igreja (D&C 21:1-2). Apesar da igualdade formal de todos os élderes, desde o tempo da descoberta da pedra do vidente até o término da “tradução”, a influência dos poderes sobrenaturais de Joseph sobre seus seguidores ultrapassava de longe a de qualquer outro dos

primeiros élderes. As pessoas seguiam Joseph por ele ser o porta-voz de Deus na terra (D&C 21:4-5), e não devido a seus títulos eclesiásticos. Sua autoridade era exclusivamente carismática, baseada na crença em seus dons extraordinários. Joseph não liderava a igreja devido a sua autoridade constitucional sobre ela, mas sim devido à crença dos fiéis, de que ele era o profeta escolhido de Deus.

Antes da conversão dos campbelitas de Kirtland a crença no Livro de Mórmon se espalhou principalmente ao longo das linhagens familiares (BUSHMAN, 1984, p. 151). A conversão alterava radicalmente a vida das pessoas que se uniam à nova fé. O mormonismo exigia uma nova “visão de mundo” e novo “estilo de vida”. Quando se uniam à igreja, os homens eram quase que imediatamente ordenados e enviados para pregar o evangelho. Mesmo os membros comuns viam o trabalho missionário como um imperativo evangélico. Conversão e purificação pessoal eram seguidas pela aceitação de um papel ativo na vida pública. Além de fé e ética, o mormonismo era uma vocação. (BUSHMAN, 1984, p. 152).

Idealmente, os missionários mórmons jamais deveriam entrar em competição denominacional. Eles deveriam ensinar as verdades simples do evangelho como declaradas no Livro de Mórmon e nunca contender com outras denominações. Mesmo assim, nenhum ensinamento em particular causou mais constrangimentos aos primeiros missionários mórmons do que a exigência de rebatismo e suas implicações de apostasia universal. Eles sozinhos, entre todos os cristãos, tinham a verdade. Entretanto, as “Regras e Convênios da Igreja de Cristo” (atualmente D&C 20 e 22), as primeiras regras de fé e conduta da igreja, se assemelhavam às velhas confissões de fé da ortodoxia protestante. Não havia nas “Regras e Convênios” qualquer tentativa de distinguir a nova igreja das outras denominações. O propósito

parece ter sido justamente o oposto, ou seja, identificar a nova organização como uma igreja cristã respeitável.

Os aspectos radicais da restauração não foram de forma alguma sublinhados (BUSHMAN, 1984, p. 157). As “Regras e Convênios” não apresentam a igreja como um culto ou seita cheia de crenças excêntricas ou formas bizarras de adoração, mas como uma igreja entre igrejas, estável, disciplinada e ortodoxa. Apesar de velados, os aspectos mais distintivos da restauração, como a visitação do poder divino, representavam um papel muito mais importante na fé e adoração dos primeiros mórmons do que os documentos oficiais revelam. Segundo o próprio Joseph Smith, já nas primeiras reuniões de adoração da nova igreja:

[...] the Holy Ghost was poured out upon us in a miraculous manner [...] many of our number prophesied, whilst others had the heavens opened to their view, and were so overcome that we had to lay them on beds or other convenient places [...] (HC 1:85-86).

Ao contrário dos puritanos que buscavam um ideal de igreja pura através da adoção de uma disciplina severa, que formavam congregações compostas exclusivamente dos “eleitos de Deus” e que se viam a si mesmos como uma “igreja dentro da igreja”, os seekers acreditavam na perda total da igreja visível durante a apostasia. Os seekers espiritualistas – apesar de sua crença de que nenhuma igreja poderia ser organizada adequadamente até a restauração do apostolado – eram simpáticos ao conceito congregacional de governo eclesiástico (VOGEL, 1988, P. 131). Os primeiros mórmons, a maioria dos quais oriundos do puritanismo ou do seekerismo, eram naturalmente simpáticos ao tipo congregacional de seita com alto grau de participação comunitária no governo. O princípio congregacional de governo significa, basicamente, a dominação laica de toda a vida eclesiástica (ver Quadro 2), um processo que pode ser chamado de “clericalização dos leigos”, como indica Weber (1999).

Quadro 2. Domínio dos leigos na igreja protestante**CLERICALIZAÇÃO DOS LEIGOS NO CONGREGACIONALISMO**

1. Preservação do caráter carismático da autoridade;
2. Preservação do caráter carismático da participação na própria comunidade;
3. Governo autônomo;
4. Liberdade de profecia (prédica leiga);
5. Oposição a qualquer teólogo e pregador profissional (ministério profissional);
6. Reconhecimento somente do carisma e não do treinamento e do cargo;

Fonte: (WEBER, 1999)

Os métodos seguidos por Joseph e Oliver na organização da igreja possuíam uma afinidade muito estreita com o conceito congregacional de seita. O princípio básico de governo do mormonismo foi, durante algum tempo, o “comum acordo”²³. Mas as tensões ocasionadas pelas lutas de poder direcionaram o desenvolvimento social do mormonismo para formas estruturais mais estáveis. Com o conceito institucional de sacerdócio dominando o pensamento do mormonismo, o procedimento congregacional do voto aos oficiais eclesiásticos tornou-se essencialmente uma mera formalidade (VOGEL, 1988, P. 131).

O princípio Mórmon de estrutura eclesiástica possui muitas afinidades com o princípio puritano. Ambos, mórmons e puritanos, reconheceram o batismo como um convênio (Mosias 18:10; D&C 22:1). A comunhão Mórmon também ecoava padrões puritanos (3 Néfi 18:28-29; 4 Néfi 1:27; Mórmon 9:29; Morôni 4:3; 5:2; D&C 20:77, 79), ao praticarem a comunhão reservada e utilizarem a excomunhão – como modelada no Livro de Mórmon (Mosias 26:34-37; Morôni 6:7-8) – como um aspecto importante da disciplina eclesiástica. Conforme descreve J. J Moss, um campbelita

²³ Princípio que constituía um importante elemento democrático no mormonismo primitivo, ao obrigar todas as decisões dos líderes a passarem pelo crivo do voto popular direto. Ainda hoje em vigor no mormonismo, mas transformado em uma formalidade de aclamação das decisões soberanas dos líderes. Para mais informações ver, Êxodo 24:3; Números. 27:18-19; Atos 15:25; D&C 20:65-66; 26:2; 28:13; 104:21; 124:144.

que vivia nos arredores de Kirtland nos anos de 1830: “They partook of the Lords supper at night with darkened windows & excluded from the room all but their own till they got through & then they opened the doors & called [in] the outsiders” (1878 apud VOGEL, 1988, p. 136)²⁴.

O movimento primitivista rejeitava os testes de fé, as confissões públicas e os exames teológicos que os puritanos exigiam de todos aqueles que desejassem entrar para uma congregação. O mormonismo emergiu durante o tempo em que estas questões estavam sendo debatidas e, ao passo que os primitivistas, geralmente, suavizaram essa exigência, o mormonismo se aproximou dos puritanos ao tentar reviver o ideal de igreja pura e ao utilizar-se de proscricões, interdições e estrito controle hierárquico sobre seus membros. Em outras palavras a “igreja” Mórmon espelhava o formato clássico de seita (ver Quadro 3).

Mórmons, primitivistas e seekers concordavam sobre o nome que a igreja restaurada deveria ter. Seguindo esse quase consenso entre os diversos grupos restauracionistas, Joseph Smith nomeou a igreja por ele organizada em 06 de abril de 1830 de “A Igreja de Cristo” (D&C 18:21, 23; 20:1). No entanto, em 1834 o nome foi mudado para “A Igreja dos Santos dos Últimos Dias” (HC 2:63; WHITMER, 1887, p. 73). Depois de algum debate sobre a propriedade desse nome, Joseph recebeu uma revelação em 26 de abril de 1838 anunciando que o novo nome da organização deveria ser “A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias” (D&C 115:4), nome que permanece até os dias de hoje.

A forma de governo eclesiástico do mormonismo desenvolveu-se dentro de uma estrutura congruente com a esperada pela maioria dos seekers, ou seja, com os mesmos ofícios e funções da igreja cristã primitiva. Os seekers acreditavam que

²⁴ J. J. Moss para J. T. Cob, 17 dez. 1878. In: A. T. S. Schroeder Collection, Winsconsin State Historical Society.

na igreja primitiva havia dois tipos de ministérios, a saber, o *converting ministry*, constituído pelos apóstolos, profetas e evangelistas, que agiam sob a inspiração divina e como demonstravam evidências infalíveis de seu chamado através de milagres, e o *feeding ministry*, constituído dos mestres e pastores que supervisionavam, governavam e instruíam as congregações locais da igreja.

Quadro 3. Características específicas da comunidade religiosa de tipo seita

O SENTIDO SOCIOLÓGICO DAS SEITAS

Associação, formada em liberdade absoluta, de pessoas com específica qualificação religiosa.

1. Não é uma comunidade religiosa “pequena”;
2. Não é uma comunidade que se separou de outra (herética)
3. Renunciou à universalidade;
 - . Especificamente antipolítica ou apolítica (separação Estado -Igreja);
4. Rejeição da graça institucional e do carisma de cargo;
5. Organização aristocrática dos religiosamente qualificados:
 - . Fundamenta-se no livre acordo de seus membros;
 - . Ideal de *ecclesia pura*, comunidade visível dos santos;
 - . Congregações constituídas por livre seleção (*examen rigorosum*);
6. “Princípio das congregações”;
 - . Soberania absoluta das congregações individuais sobre a associação confessional;
 - . Congregação “pequena” ou conventículos (*ecclesiola*);
7. Administração diretamente democrática;
 - . Princípio da “prédica leiga”;
 - . “Sacerdócio geral” de todos os crentes;
 - . Caráter de “servidores” da comunidade dos funcionários eclesiásticos;

Fonte: (WEBER, 1999)

Para os seekers, a presença da liderança carismática representada pelo primeiro tipo era indispensável à continuação da verdadeira igreja. A restauração do apostolado carismático no molde da igreja cristã primitiva era vista pelo seekers como um elemento indispensável de sua “restauração de todas as coisas”. Estes novos apóstolos deveriam ser ministros carismáticos com maior grau de autoridade,

poder, inspiração e santidade do que quaisquer outros ministros de seu tempo. É preciso deixar claro que os seekers não estavam procurando apóstolos meramente para inaugurar sua restauração da igreja cristã primitiva, mas principalmente para inaugurar um apostolado perpétuo (VOGEL, 1988, p. 140-142).

O Livro de Mórmon descreve ambos os tipos de ministros esperados pelos seekers (Mosias 18:28; 23:17-18; 3 Néfi 18:36-38; Morôni 2:1-3; 3:1-4; 7:30-32). Os dois tipos de ministros também foram evidentes no início do mormonismo, embora os nomes e responsabilidades dos vários ofícios ainda fossem muito fluidos (D&C 20:38-60). Ao explicar a “restauração de todas as coisas” em 1835 Sidney Rigdon disse:

It was necessary that an order of things be established, beginning with apostles, and then to have prophets, and then evangelists, and after that pastors, teachers, &c. [1 Coríntios 12:28; Efésios 4:11]. [...]

No church need say to their fellow men, lo here is the ancient order of things, or lo it is there, unless they have the order before mentioned. [...]

For no teacher can be found in the world, of whom God approves but one who has obtained his office by reason of an apostle, whom God first called, and through him others were called, [...] we do not mean a dead apostle but a living one; for whenever there ceases to be apostles on earth, then the order of God has ceased, and the order of men, or devils, or of both has got its place (MA 1:182-185).

Tal noção de liderança era muito mais complexa do que a simples forma ministerial protestante de pastor-paroquiano. O sociólogo Thomas F. O’Dea notou:

The recognition of prophetic leadership implies the development of a hierarchical church structure, with authority flowing from top to bottom, at least as soon as the informal master-disciple relationship among a small group is replaced by the more formal relationship and membership in a large church organization. The process of binding charisma within organizational forms was one aspect of the evolution of such a hierarchical structure, and the original relationship between the prophet and his disciples evolved into a relationship between the prophet and an oligarchy of leading elders, which merged into and exercised ascendancy over the rank and file of the membership (O’DEA, 1957, p. 160).

O mormonismo apresentou desde cedo os dois princípios estruturais conflitantes que Weber (1999) identificou no protestantismo, a igreja e a seita. Surgido conforme o tipo seita, o mormonismo lentamente migra para o tipo igreja. Este processo não se concretizou durante o ministério de Joseph Smith. Na realidade, o tipo igreja desenvolvido pelo mormonismo só palidamente lembra o tipo puro de igreja conforme delineado por Weber. A “Igreja Mórmon” assemelha-se mais àquilo que Weber chamou de “caráter peculiar de igreja” quando se referiu à concretização histórica do calvinismo, luteranismo e judaísmo. Desde o início o mormonismo procurou mesclar os dois princípios estruturais conflitantes (ver Quadro 5; sobre a distinção entre seita e igreja, ver Quadro 6) em uma estrutura de poder muito peculiar, como veremos mais adiante, a qual, ao mesmo tempo que preconizava a participação voluntária dos carismaticamente qualificados pela inspiração divina, concentrava o poder nas mãos de uma elite carismática detentora dos principais cargos ministeriais com poder de exercer controle externo sobre os demais membros.

Quadro 5. Princípios estruturais em conflito no mormonismo

PRINCÍPIOS ESTUTURAIIS CONFLITANTES

1. Igreja, como associação compulsória para a administração da graça;
 - . a disciplina moral da igreja:
 0. Estava nas mãos dos detentores do cargo ministerial;
 0. A disciplina funcionava através de meios autoritários (controle externo);
 0. Punia e recompensava atos individuais concretos;
2. Seita, como associação voluntária de pessoas religiosamente qualificadas;
 - . A disciplina moral da seita:
 0. Estava nas mãos dos leigos;
 0. Funcionava através da necessidade que todos tinham de manter a sua posição (autocontrole);
 0. Fomentava e selecionava qualidades;

Quadro 6. Princípios estruturais da distinção entre igreja e seita

Fonte: (WEBER, 1999)

Os élderes formaram o primeiro corpo governante do mormonismo. A estrutura de poder da primeira fase do mormonismo era semelhante à do sistema presbiteriano, o qual é governado por um conselho de presbíteros (élderes) de mesma graduação (VOGEL, 1988, p. 144). No início o ofício de élder foi ambigüamente entrelaçado ao de apóstolo, da mesma maneira que o faz o Livro de Mórmon. Embora seja verdadeiro dizer que um apóstolo é um élder, nem todos os élderes eram necessariamente apóstolos, apesar de serem também líderes carismáticos. Com a institucionalização do apostolado, de que falaremos mais tarde, ocorreu um declínio no papel carismático dos élderes no governo e na condução das reuniões (VOGEL, 1988, p. 146). Desde o início, o elemento pneumático das reuniões de adoração do mormonismo ficou a cargo dos élderes carismáticos (Morôni 6:5, 9; D&C 20:45; 46:2; 68:1-2; 84:85). No momento da consolidação organizacional de 1836, o outrora ofício carismático de élder já havia sido estabilizado e subordinado às camadas hierárquicas que lhe foram sobrepostas. As ambigüidades entre os ofícios de élder e apóstolo foram esclarecidas e, no processo, o papel de liderança dos élderes foi diminuído.

Outros ofícios, como o de mestre e sacerdote, também foram gradualmente eclipsados no processo de institucionalização hierárquica do mormonismo. De seu importante papel como ministros permanentes e presidentes das congregações locais, estes ofícios foram transformados em meros apêndices auxiliares na complexa estrutura hierárquica desenvolvida pelo mormonismo (VOGEL, 1988, p. 147-149).

O processo de elaboração das funções dos vários ofícios do sacerdócio Mórmon ocorreu dentro de uma estrutura consistente com as expectativas seekers da restauração da autoridade apostólica e dos ministérios derivados desta. O

governo do mormonismo, que no princípio eram mais ou menos presbiterano, desenvolveu-se em direção a uma forma mais próxima à episcopal. A sistematização e racionalização das jurisdições e procedimentos da hierarquia diminuíram gradualmente o papel do carisma, que se tornou cada vez menos democrático. Esta transformação institucional desencorajou os desafios de usurpadores da posição de poder de Joseph Smith e de seu núcleo carismático, pois, a partir desse momento, a autoridade individual só poderia ser entendida no contexto de uma nova e elaborada estrutura de poder (VOGEL, 1988, p. 152-153).

2.3 MORMONISMO E ESCATOLOGIA

2.3.1 ESCATOLOGIA, APOCALIPSE E QUILIASMO

Todas as religiões tiveram que enfrentar o problema do sofrimento humano e seu aparente “sem sentido”. A criação de uma teodicéia, que dê conta das explicações últimas do sentido de nossa existência, foi o caminho lógico seguido por todas as religiões mundiais. De acordo com Weber:

Dos tipos mais puros de solução do problema da relação entre Deus, o mundo e os homens [...] somente poucas religiões de salvação desenvolveram um tipo particular em forma pura e, quando ocorreu, este foi mantido, na maioria das vezes, por apenas pouco tempo. Quase todas elas, em virtude de recepção mútua e sobretudo sob a pressão da necessidade de atender às várias exigências éticas e intelectuais de seus adeptos, combinaram diversas formas de pensar, de modo que as diferenças entre elas consistem no grau de aproximação a um ou a outro desses tipos. (Weber, 1998, p. 355).

Ainda segundo Weber (1998), todos os tipos puros de soluções estão em relação íntima com a concepção de Deus e com as idéias de pecado e salvação. Soluções sistematicamente refletidas do problema da imperfeição do mundo são oferecidas apenas pelas soluções da predestinação, dualismo e transmigração das almas ou “carma”. Não é este o caso do judaísmo, cuja teodicéia consiste em uma escatologia²⁵ messiânico-apocalíptica (ver Quadro 7) que estabelece uma “compensação futura neste mundo”, através de uma “transformação política e social” do mundo (Weber, 1998, p. 351). Tanto no judaísmo, quanto no cristianismo primitivo, o pensamento escatológico é do tipo apocalíptico (UNDERWOOD, 1993, p. 11).

Quadro 7. Características típico-ideais das escatologias messiânicas

ESCATOLOGIAS MESSIÂNICAS

Referência a uma compensação futura ainda neste mundo

1. O processo escatológico consiste numa transformação política e social deste mundo através do advento de um herói poderoso ou Deus;
2. Os sofrimentos da geração atual são conseqüências dos pecados dos antepassados;
3. Pode incluir a renúncia à própria experiência de salvação em favor dos descendentes;
4. Cumprimento rigoroso e exemplar dos mandamentos divinos positivos:
 - . Para obter para si mesmo o máximo de oportunidades durante a vida;
 - . Para conquistar para seus descendentes a participação no reino da salvação;
5. A noção de pecado:
 - . Um rompimento da fidelidade a Deus;
 - . Uma renúncia apóstata às promessas divinas;
6. Intensificação das atividades religiosas e excitação diante da iminência do advento;
7. A demora demasiada do advento provoca a consolação com as esperanças de um futuro no “Além”;

Fonte: (WEBER, 1998; 1999)

²⁵ Escatologia, é, literalmente, o estudo do *eschaton*, os tempos do fim, as “últimas coisas”, ou os “tempos finais”, a consumação do tempo e da história, os fins últimos dos homens.

Apocalipse²⁶ é um termo técnico que se refere a um tipo particular de literatura judaico-cristã. O termo apocalipse é usado na literatura acadêmica em alguns sentidos muito específicos, que incluem o seguinte: 1. Revelar o futuro predizendo o advento de uma transformação cósmica. 2. A revelação do triunfo futuro dos justos, mostrada através de experiências extáticas visionárias e oníricas. 3. Conteúdos altamente esotéricos, visando ocultar, às massas, a verdadeira mensagem, reservando-a apenas para os “iluminados” (UNDERWOOD, 1993, p. 11). A crença no apocalipse pressupõe a idéia de revelação adicional. Os apocalipses referem-se a uma perspectiva muito particular sobre a vida e a história humana. A visão de mundo apocalíptica é profundamente pessimista em relação ao presente estado de coisas deste mundo, por isso, o apocalipse refere-se ao sonho da “grande reviravolta”, sempre iminente, que engendra esperanças.

De uma perspectiva sociológica, os movimentos apocalípticos podem ser considerados sectários que reagem fortemente contra a confortável acomodação ao mundo da fé dominante.

Tanto Jesus quanto Paulo acreditavam em uma iminente e radical transformação deste mundo. Entre os discípulos de Jesus, e, particularmente, os primeiros conversos judeus, a crença apocalíptica era comum. A literatura apocalíptica da Palestina no tempo de Jesus pregava a iminência do “fim da história” humana, a restauração do reino de Israel, a ressurreição dos judeus mortos, a era milenar messiânica, o julgamento final e a gloriosa era futura. Assim, o cristianismo primitivo desenvolveu-se baseado na crença da centralidade e na absoluta iminência do apocalipse. À medida que a parusia²⁷ se retardava a Igreja cristã se institucionalizava, estabelecendo uma hierarquia eclesiástica, formalizando os

²⁶ Do grego *apokálypsis*. Significa “descobrir” ou “revelar”.

credos, fixando o cânon escriturístico, sistematizando a teologia e arrefecendo a fé apocalíptica.

O milenarismo cristão é um tipo particular de crença apocalíptica, também conhecida como quiliasmo. O quiliasmo²⁸ é a idéia de um tempo intermediário, geralmente mil anos, que será inaugurada com o retorno de Cristo e seguida por uma transformação cósmica final. Mas o milenarismo ou quiliasmo é muito mais do que simplesmente crer que o milênio está próximo. É o desejo de ver o mundo atual ser substituído por um outro mundo (UNDERWOOD, 1993, p. 1-3). O quiliasmo cristão retirou do pensamento judaico – este por sua vez influenciado pelo pensamento religioso persa e babilônico – a divisão da história em sete milênios, a “semana cósmica”, como apresentada no esquema do mito da criação do gênesis. Depois de seis mil anos de existência terrestre, segue um “dia” milenar de descanso final, um “sábado da criação” (UNDERWOOD, 1993, p. 14). O milenarismo envolve e amplia noções apocalípticas ao adicionar expectativas de uma “era de ouro” no futuro e a transformação apocalíptica no final dos tempos (UNDERWOOD, 1993, p. 3). O milenarismo apocalíptico providencia um antídoto para a ansiedade em períodos de grande turbulência social (UNDERWOOD, 1993, p. 19).

Para os primeiros cristãos, a idéia do milênio era absolutamente literal e significava a restauração de um paraíso real sobre a terra, com um reino milenar de Deus, ambos, terrestres e edênicos. Apesar das raízes judaicas do quiliasmo cristão, a helenização do cristianismo e o surgimento da controvérsia gnóstica acabaram por tornar impopular a idéia de um milênio terrestre ocasionando uma transformação da escatologia cristã ortodoxa. No entanto, o milenarismo apocalíptico dos cristãos primitivos jamais se extinguiu totalmente, como o atestam o movimento montanista e

²⁷ Do grego *parousía*. Volta gloriosa de Jesus Cristo, no final dos tempos, para estar presente ao juízo final.

as diversas heresias milenaristas medievais que o utilizaram como um veículo para a denúncia da corrupção da igreja (UNDERWOOD, 1993). Na onda da reforma protestante a crença apocalíptica emergiu novamente à luz do dia, particularmente nas terras imperiais alemãs do século XVI, onde as expectativas apocalípticas eram particularmente elevadas. O milenarismo apocalíptico persistiu ao nível popular, ao longo da periferia dos sistemas religiosos, da mesma forma que o carisma (UNDERWOOD, 1993, p. 20).

Parece haver uma associação muito íntima entre milenarismo, espiritualismo pneumático e entusiasmo religioso. O milenarismo e o entusiasmo religioso estão intrinsecamente conectados (UNDERWOOD, 1993, p. 20). Também há uma certa interconexão entre o milenarismo e o carisma, entre o entusiasmo e a escatologia. É que a escatologia messiânico-apocalíptica é resultado das mesmas situações que dão nascimento ao carisma, que segundo Weber:

[...] é sempre resultado de situações extraordinárias externas, especialmente políticas e ou econômicas, ou internas, psíquicas, particularmente religiosas, ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for seu conteúdo (WEBER, 1999, p. 331).

São as situações extraordinárias e a excitação, o entusiasmo grupal, que engendram o “homem extraordinário” do carisma e o “pensamento extraordinário” da escatologia. Weber parece ver uma relação muito estreita, talvez até mesmo uma “afinidade eletiva” entre escatologia e carisma, visto que ambos se propõem a revolucionar o estado de coisas vigentes. O radicalismo carismático é, freqüentemente, fruto de uma orientação escatológica radical:

As exigências radicais do carisma quase sempre escatologicamente orientado, que derruba todas as ordens do mundo, jamais são realizáveis dentro daquelas ordens que

²⁸ Derivado da palavra grega para “mil” e significa os mil anos do período milenar.

exigem inevitavelmente o compromisso com os interesses de poder econômicos ou de outro modo profanos, e a “fuga do mundo” [...] (WEBER, 1999, p. 370.).

2.3.2 A TIPOLOGIA DO MILENARISMO

No período de surgimento do mormonismo existiam, basicamente, duas visões rivais sobre o milênio. O pós-milenarismo e o pré-milenarismo ou milenarismo apocalíptico²⁹ (ver Quadro 8). Ambos os grupos acreditam no segundo advento de Cristo à terra e ambos associam a seu retorno a ressurreição e o dia do julgamento. A diferença está no sufixo. Os pós-milenaristas crêem que estes eventos ocorrerão somente ao final do milênio, ao passo que os pré-milenaristas acreditam em dois adventos messiânicos, duas ou mais ressurreições físicas e dois julgamentos, com o julgamento preliminar – primariamente a “destruição dos iníquos”, acompanhando o segundo advento messiânico e inaugurando o milênio – e o “julgamento final” ao término dos mil anos (UNDERWOOD, 1993, p. 3-4). O pré-milenarismo também exibe dois contornos muito específicos: 1. Exegese literal das profecias escatológicas. 2. Ênfase sobre os aspectos políticos e sociais do milênio (UNDERWOOD, 1993, p. 39).

Outra distinção útil refere-se à abordagem que os dois grupos fazem da interpretação das escrituras. O pós-milenarismo foi freqüentemente chamado de “espiritualista” por advogar a crença de que o reino de Cristo seria manifestado pelo Espírito Santo nos corações dos fiéis e não por meios materiais. Em outras palavras, os pós-milenaristas são alegoristas, que fazem uma interpretação espiritualizada das

escrituras e enfatizam as continuidades tanto dos meios de mudança quanto dos resultados da mudança. O pré-milenarismo, por outro lado, segue uma interpretação literal das passagens proféticas das escrituras, acreditando em uma descontinuidade literal entre o presente e o futuro. A distinção também se manifesta através de diferentes percepções da era milenar.

Quadro 8. Tipologia-padrão dos movimentos pré-milenaristas

CARACTERÍSTICAS DO PRÉ-MILENARISMO

Um movimento é considerado milenarista quando suas visões de salvação são:

1. Coletivas: para serem desfrutadas por todos os fiéis como um grupo;
2. Terrestres: serão realizadas aqui, nesta terra;
3. Totais: transformarão completamente a vida sobre a terra;
4. Iminentes: ocorrerão em breve e rapidamente ao invés de gradualmente;
5. Miraculosas: será acompanhada de eventos sobrenaturais;

Fonte: (UNDERWOOD, 1993)

As duas escolas de pensamento também mantinham diferentes expectativas sobre a salvação da humanidade. Para os pós-milenaristas, os mil anos representavam o auge da cristianização gradual do mundo inteiro através de um evangelismo bem-sucedido. Por sua vez, os pré-milenaristas esperavam converter relativamente poucos antes do advento pessoal do Messias e a purificação da terra em preparação para o milênio (UNDERWOOD, 1993, p. 5). A premissa básica do milenarismo do século XIX era o advento iminente do julgamento dos iníquos.

O pré-milenarismo foi estereotipado como uma visão pessimista do futuro da sociedade e associado ao quietismo³⁰ e ao catastrofismo. O pós-milenarismo foi estereotipado como uma visão otimista das possibilidades humanas. Essa visão

²⁹ Os termos pré-milenarismo e milenarismo serão usados indistintamente como sinônimos intercambiáveis.

³⁰ O quietismo é uma filosofia cristã que se espalhou pela França, Itália e Espanha durante o século XVII, baseada na contemplação passiva de Deus e numa indiferença absoluta por tudo o que suceda como condição essencial da busca da perfeição.

estereotipada dos tipos de milenarismo trabalha basicamente com conceitos opostos, como quietismo e ativismo, pessimismo e otimismo, catastrofismo e progressismo e naturalismo e supranaturalismo.

Porém, as realidades por trás dos conceitos não são tão simples assim, pois, por exemplo, pré-milenaristas, podem ser ainda mais dedicados ao proselitismo do que os pós-milenaristas. A motivação para o proselitismo está estreitamente conectada com sua avaliação escatológica do iminente destino do mundo. Apesar deste exemplo não devemos deixar de notar que os pré-milenaristas eram sempre mais “conservadores” em sua visão da “possibilidade de salvação”. Da mesma forma, os pós-milenaristas poderiam ter um senso tão agudo da iminência do milênio quanto os pré-milenaristas. Na verdade, os pós-milenaristas eram ainda mais propensos do que outros a datar o advento do milênio (UNDERWOOD, 1993, p. 7-8).

2.3.3 A ESCATOLOGIA MÓRMON

O estudo da escatologia mórmon pressupõe o estudo dos aspectos relacionados ao universo mental, de sua história intelectual, ou seja, tratar das dimensões intelectual e espiritual do mormonismo (UNDERWOOD, 1993, p. 1-2).

A democratização do cristianismo americano criou uma precondição crítica para o nascimento do mormonismo. A desintegração das velhas estruturas de autoridade da sociedade americana, após a guerra de independência, liberou a torrente de religiosidade popular para a vida pública. O emocionalismo religioso

adquiriu uma validade que nunca antes havia conquistado. A revolução democrática sancionou o entusiasmo religioso e o fanatismo supersticioso das camadas populares da fronteira americana. Como que para confirmar o que foi dito acima, os dois mais bem sucedidos grupos milenaristas na América do século XIX foram os mórmons e os milleritas. Ambos floresceram na mesma área e ao mesmo tempo (UNDERWOOD, 1993, p. 112).

Em tempos revolucionários, sistemas de crença alternativos tornam-se mais simpáticos à vista da opinião pública e podem ser vistos em uma luz mais favorável, pois parecem possuir maior habilidade para lidar com a crise de significado que sempre acompanha tais períodos (UNDERWOOD, 1993, p. 23).

Nesses momentos de grave crise social, as velhas divisões entre camadas sociais são desfeitas pela força do entusiasmo religioso gerado pela escatologia. Mesmo camadas sociais muito distantes do estilo de vida requerido pela ética religiosa específica são atraídas para dentro de movimentos carismático-escatológicos altamente dinâmicos. Mas essa dinâmica social perde seu ímpeto com o passar do tempo e acabam por ceder às forças sociais tradicionais, como nos mostra Weber:

A cisão religiosa, pelo menos no essencial, atravessa verticalmente os estamentos. Esta situação mantém-se na época em que predomina a entrega entusiástica, quase sempre de alguma forma escatologicamente orientada, aos interesses dirigidos ao Além. No entanto, a longo prazo, com o desaparecimento das esperanças escatológicas e como conseqüências da incipiente cotidianização dos novos conteúdos religiosos, faz-se sentir, sempre de novo, a afinidade eletiva entre o estilo de vida exigido pela religião e o estilo socialmente condicionado dos estamentos e das classes, e no lugar da divisão vertical começa a aparecer cada vez mais a divisão horizontal (WEBER, 1999, p. 382).

Na Inglaterra, como de resto nos Estados Unidos, a busca do evangelho primitivo, especialmente dos carismas da igreja cristã primitiva, estava intimamente conectada ao milenarismo. A Inglaterra teve uma longa história de interesse pela

escatologia milenarista (UNDERWOOD, 1993, p. 130). O crescimento extraordinariamente rápido do mormonismo na Inglaterra deveu-se, em grande parte, ao habilidoso uso que os primeiros missionários mórmons fizeram do excitação escatológica que encontraram entre as camadas populares das grandes cidades industriais inglesas.

Os impulsos primitivistas foram habilmente acoplados ao pronunciado milenarismo. Ambos compartilhavam a mesma filosofia da história, que era notadamente antimoderna. Não havia nada de novo no mormonismo que não havia sido antecipado pela reforma radical inglesa (UNDERWOOD, 1993, p. 136).

O conceito de profetas e apóstolos vivos providencia uma conexão simbólica com o mundo mítico da história sagrada. Conquanto os profetas atuais possam, teoricamente, suplantar seus predecessores, antigos ou modernos, na realidade eles são refreados por um respeito primitivista pelos pronunciamentos proféticos dos primórdios da religião. Por conseguinte, o milenarismo dos primeiros anos foi completamente preservado por respeito às declarações proféticas anteriores. Entretanto, a retórica milenarista diminuiu drasticamente após 1920, juntamente com o dualismo soteriológico que acabou por desaparecer por completo (UNDERWOOD, 1993, p. 140-141). A convicção sobre a revelação moderna, o “dossel sagrado” do mormonismo, providenciou uma maneira de modernizá-lo sem, no entanto, secularizá-lo.

A escatologia mórmon sempre exibiu um parentesco muito mais próximo do milenarismo apocalíptico do que a alegoria espiritualista do pós-milenarismo. Para o cristianismo, a escatologia é integralmente correlacionada à interpretação escriturística. O milenarismo mórmon também invoca a palavra de Deus para explicar sua doutrina.

Ao contrário de muitas críticas mal-fundamentadas, O livro de Mórmon não pode ser visto como um apocalipse moderno, já que lhe faltam totalmente a característica esotérica e a irresistível natureza escatológica dos apocalipses. Todavia, alguns capítulos do Livro de Mórmon refletem e reforçam a ampla visão de mundo apocalíptica dos primeiros mórmons. Na realidade, os principais expoentes do milenarismo mórmon eram Sidney Rigdon e Parley P. Pratt e não Joseph Smith (UNDERWOOD, 1993, p. 25). Não que Smith não fosse milenarista, muito pelo contrário, é que seu milenarismo permaneceu difuso, espalhado por toda a sua obra, sem que ele empreendesse qualquer tentativa de sistematização que dotasse de unicidade seu pensamento escatológico. Por isso, os dois maiores tratados sobre a escatologia mórmon são a série de palestras de Sidney Rigdon intituladas *Millenium* e o panfleto do apóstolo Parley P. Pratt, *A Voice of Warning* (UNDERWOOD, 1993, p. 28).

Os primeiros mórmons projetaram todas as suas expectativas de recompensa e justiça no milênio. A natureza do milênio Mórmon tem muito do caráter primitivista. O milênio mórmon é sempre referido ao estado primordial do Jardim do Éden. Não há absolutamente nada na concepção mórmon de milênio que seja figurativo. A própria eternidade será desfrutada nesta terra mesmo. A escatologia mórmon é inteiramente pré-milenarista em sua ênfase na inauguração sobrenatural do milênio (ver Quadro 9).

Para os três grupos, mórmons, primitivistas e seekers, o fim do mundo era iminente e a voz de advertência urgente. O milenarismo foi um elemento importante do reavivalismo do século XIX. Reavivalismo e milenarismo abasteceram muitos dos movimentos reformistas do período. A América do século XIX estava repleta de grupos adventistas e milenaristas cuja preocupação primária era a iminente aparição

de Jesus. Irvingitas, milleritas, adventistas do sétimo dia, russellitas e testemunhas de Jeová, eram alguns desses grupos.

Quadro 9. Características principais do milênio mórmon

O MILÊNIO MÓRMON

1. Jesus reinará pessoalmente, em sua forma visível, sobre a terra durante os mil anos de paz.
2. Os mórmons fiéis poderão também reinar como co-regentes de Cristo.
3. A Terra será renovada e a sua glória paradisíaca restaurada, sem morte doença e sofrimento.
4. As massas continentais serão unidas novamente em um único continente e a topografia terrestre será aplainada.
5. Restauração da ecologia paradisíaca e a conseqüente modificação colossal da criação com a pacificação dos predadores.

Fonte: (UNDERWOOD, 1993)

Primitivistas e seekers geralmente diferiam em suas crenças sobre o milênio. Os primitivistas, como a maioria dos protestantes do período, eram pós-milenaristas. Os seekers, por sua vez, eram pré-milenaristas radicais, para quem a restauração da verdadeira igreja prenunciaria o retorno glorioso de Jesus (VOGEL, 1988, p. 182-184).

2.3.4 DUALISMO APOCALÍPTICO NO MORMONISMO PRIMITIVO

Um componente-chave da maioria das escatologias milenaristas e apocalípticas é seu duplo dualismo, o sociológico e o soteriológico. O pré-milenarismo divide o mundo em duas facções eterna e radicalmente opostas. O dualismo social e o dualismo soteriológico formam dois aspectos da visão de mundo do mormonismo (UNDERWOOD, 1993, p. 8).

No coração da visão de mundo milenarista do mormonismo está seu reducionismo social expresso no uso da palavra “iníquo” como um termo genérico para todos os descrentes, sem consideração de seu comportamento ético pessoal. Cidades inteiras, assim como todas as outras denominações religiosas, são chamadas de as “congregações dos iníquos”, nas revelações de Joseph Smith (D&C 60:8, 13; 61:30, 32-33; 62:6; 68:1). A “retórica da polarização”, codificada em uma série de oposições binárias, é comum a todos os movimentos milenaristas (UNDERWOOD, 1993, p. 44-45). A exclusividade, a obstinada recusa em conceder valor a qualquer forma alternativa de religiosidade e a contínua advertência das conseqüências da rejeição é onde reside a extraordinária força de persuasão da escatologia mórmon. Esta mentalidade dualística também condicionou os mórmons a esperar a oposição ao criar um tipo de visão conspiratória pintando todos os não-mórmons como inimigos eternos da causa.

Na verdade, o milenarismo mórmon pode ser identificado como uma das principais causas da animosidade dos “gentios” para com o mormonismo. A crença milenarista promoveu e acentuou os estereótipos sociais que seu estilo de vida parecia validar. A interminável perseguição a que foram submetidos reforçou seu milenarismo comprovando a análise dualística da sociedade que sua escatologia realizava. Em outras palavras, o aumento da perseguição era seguido pelo aumento da retórica milenarista (UNDERWOOD, 1993, p. 46-47). É sob esta luz que devemos ler as profecias de Joseph Smith, sobre a iminente destruição dos Estados Unidos, após seu encontro com o presidente Martin Van Buren, que negou a possibilidade de interferência na severa perseguição que mórmons sofriam:

[...] having witnessed many vexatious movements in government officers, whose sole object should be the peace and prosperity and happiness of the whole people; but instead of this, I discovered that popular clamor and personal aggrandizement were the ruling principles

of those in authority; and my heart faints within me when I see, by the visions of the Almighty, the end of this nation, if she continues to disregard the cries and petitions of her virtuous citizens, as she has done, and is now doing (HC 4:89).

Para os primeiros mórmons, o final cataclísmico da história era iminente. A promessa escriturística da destruição final dos “iníquos” providenciava uma conclusão satisfatória para a história e para os mórmons que desfrutariam de um lugar real, geograficamente delimitado e divinamente designado como “refúgio e proteção”, como meio de escapar às calamidades do advento. A doutrina da “reunião” literal em Sião, com suas estacas como “dossel” ou escudo divino, forneciam aos mórmons uma espécie de “refúgio metafísico” ao caos reinante em sua vida social.

O dualismo apocalíptico penetrava profundamente a soteriologia e sociologia do mormonismo primitivo. De forma consistente com esse dualismo apocalíptico, o mormonismo primitivo praticamente ignorou a “visão dos graus de glória” (D&C 76) que Joseph Smith e Sidney Rigdon receberam em 1832. A “visão”, como era chamada, elaborou e expandiu o conceito mórmon de inferno finito - uma espécie de purgatório pré-ressurreição para os pecadores não arrependidos - já expresso em uma das primeiras revelações de Joseph Smith (D&C 19).

Apesar da “visão”, a soteriologia mórmon permaneceu atrelada à soteriologia expressa na ortodoxia da confissão de Westminster até 1840, quando Joseph Smith começou a introduzir uma lenta transformação das concepções mórmons do modelo cosmológico do além, enfatizando uma eternidade pluralizada ao invés de polarizada e interpretando o inferno simbolicamente e ao mesmo tempo denunciando pública repetidamente céu-inferno como uma realidade dicotômica.

2.3.5 LITERALISMO BÍBLICO E MILENARISMO MODERADO

Obviamente, o mormonismo é um produto de seu tempo e a América de seu tempo era uma sociedade saturada pelo literalismo bíblico (UNDERWOOD, 1993, p. 58). O literalismo escriturístico geralmente leva ao pré-milenarismo ao esperar a realidade de eventos extraordinários e sobrenaturais.

A ênfase milenarista sobre o presente como o ápice da história, o grande e último dia predito desde a antiguidade, permitiu uma interpretação escriturística centrada na restauração. O literalismo freqüentemente levou a inovações doutrinárias, tais como a idéia de uma existência pré-mortal da humanidade. A idéia de uma restauração temporal de Israel como povo eleito de Deus era lugar-comum entre os milenaristas do período que antecipavam uma conversão total dos judeus e um retorno real destes à terra santa. O mormonismo aplicava certas profecias bíblicas a si mesmo como a “Israel espiritual”, ao mesmo tempo que afirmava vigorosamente a restauração físico-territorial e espiritual dos judeus (UNDERWOOD, 1993, p. 63-64). A crença na “restauração literal de Israel” na Palestina não significava que os mórmons viam algum valor nos esforços contemporâneos de conversão dos judeus, pelo contrário, sua fé milenarista deixa muito claro que qualquer esforço nesse sentido seria inútil desde que a conversão da nação judaica seria um dos eventos sobrenaturais da inauguração do milênio. Mas para o milenarismo mórmon, a restauração de Israel envolvia os nativo-americanos também, já que o Livro de Mórmon os classificava como um povo “remanescente de Jacó”.

O “caso de amor” de Joseph Smith com a restauração de Israel e o primitivo cristão se refletiu também em sua predisposição a restaurar antigas práticas israelitas, tais como a poligamia, o sacrifício animal e o Sacerdócio Levítico ou Aarônico. A restauração dessas práticas era congruente com o conceito mórmon de “restauração de todas as coisas, das quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas, desde o princípio” (Atos 3:21). A restauração das práticas, do cerimonial e da ritualística judaica primitivos reforçou a realidade do mormonismo como a “Israel moderna”, fortalecendo a auto-identificação dos primeiros mórmons.

O milenarismo mórmon era moderado, entendendo-se com tal, por não pregar a transformação violenta da sociedade por meio da ação humana. O centro de sua preocupação milenarista sempre foi a questão espiritual. Até mesmo doutrinas tão conectadas à vida cotidiana como a da comunidade de bens da “lei de consagração”, tinham uma preocupação espiritual mais acentuada que a temporal. A aceitação de práticas que, à primeira vista, parecem extremamente radicais, como a poligamia, não significa que os mórmons rejeitassem a sensibilidade moral básica do mundo religioso de seu tempo. Na verdade a conduta ética exigida pelo mormonismo é muito próxima à puritana e tão estrita quanto esta. Assim, a introdução da prática da poligamia não significou o abandono da estrita moralidade evangélica relativa ao casamento, mas a adoção de uma espécie de “multiplicação da monogamia” (UNDERWOOD, 1993, p. 101).

Além disso, longe de serem radicais, os mórmons eram extremamente conservadores em questões sociais, como raça, sexo, escravidão e relações familiares (UNDERWOOD, 1993, p. 103). A preocupação central do milenarismo mórmon está menos na inversão estrutural da sociedade e mais na inversão espiritual da hierarquia religiosa de seu tempo. Se é que há qualquer noção de

revolução no milenarismo mórmon, esta é exclusivamente espiritual (UNDERWOOD, 1993, p. 108). Até mesmo o legendário “Conselho dos Cinquenta”, estabelecido por Joseph Smith – o corpo governante antecipado da monarquia milenar literal de Cristo, com a co-regência do profeta – era mais uma formalidade simbólica do que uma agência revolucionária real preparada para a tomada do poder secular (UNDERWOOD, 1993, p. 109).

Mesmo o envolvimento do mormonismo com a cultura popular americana, especialmente no reino da magia popular, é consistente com seu caráter primitivista e milenarista, pois a magia popular representava uma reação contra as elites clericais e a ordem estabelecida, ao passo que a visão de mundo milenarista possui fortes conexões com a taumaturgia. Por isso, o envolvimento do mormonismo com a magia popular reflete mais o ambiente sociocultural dos primeiros mórmons do que a essência da nova religião (UNDERWOOD, 1993, p. 106).

2.3.6 A NOVA JERUSALÉM

O aspecto distintivo do milenarismo mórmon é a doutrina da “reunião”, o evento pré-milenar central da escatologia mórmon. Em adição às crenças milenaristas de seu tempo, o mormonismo adicionou o conceito de “reunião” físico-territorial literal para vários grupos, a saber, os judeus, os nativo-americanos, as “dez tribos perdidas de Israel” e os próprios mórmons.

Trata-se da idéia da necessidade da concentração dos mórmons em um “lugar central”, uma cidade santa, a Nova Jerusalém ou Sião, no continente

americano – o lugar de refúgio designado aos mórmons descendentes dos gentios e aos nativo-americanos convertidos - e a restauração das “Dez Tribos de Israel” e sua reunião na terra prometida com sua capital na velha Jerusalém – o lugar de refúgio dos judeus – onde ambos estarão seguros para esperar o advento do Messias e os cataclismos que o precederão.

A noção de reunião pode ser traçada de volta à colonização puritana da Nova Inglaterra. Joseph Smith herdou os contornos gerais deste conceito de uma Nova Jerusalém de seus ancestrais puritanos. Para os puritanos, a Nova Jerusalém era, acima de tudo, temporal e política. Eles não imigraram para a Nova Inglaterra para meramente salvar suas almas, mas também para estabelecer o reino visível de Deus, uma sociedade dos eleitos (VOGEL, 1988, p. 191-192). O sonho puritano de uma Nova Jerusalém americana persistiu na imaginação pós-puritana. Tão logo emergiu das trevas da apostasia do cristianismo, o mormonismo procurou o sertão americano para estabelecer a sua Nova Jerusalém (D&C 57:1-3). Dessa maneira, o mormonismo tentou recapitular o velho sonho puritano de uma comunidade ideal – incluindo um governo hierocrático.

Conforme dissemos anteriormente, a escatologia mórmon exibe maior correspondência conceitual com o pré-milenarismo e, como outros grupos milenaristas, o mormonismo jamais esperou converter o mundo inteiro, somente adverti-lo. Sua busca sempre foi direcionada para a “reunião dos eleitos”. A visão da “reunião dos eleitos” em uma cidade santa é claramente dual. Prevendo duas “reuniões”: a dos mórmons e a dos judeus. Aliado ao conceito de “reunião” está uma ênfase pronunciada sobre a crença, literal, de que o “sangue de Israel” corre nas veias dos conversos mórmons.

Um outro aspecto do milenarismo mórmon é seu pronunciado senso de urgência. Os primeiros mórmons viviam nos “últimos dias”, com o milênio às portas. Por outro lado, apesar das grandes e urgentes expectativas, o mormonismo nunca fez qualquer tentativa de prever ou calcular a data do advento, como era comum aos outros milenaristas de seu tempo, que lançavam mão de uma complexa numerologia profética na tentativa de uma previsão acurada. Mas este sentido de urgência os compelia a perseguir a “reunião literal de Israel e a restauração das Dez Tribos”. O Livro de Mórmon descreve uma “Nova Jerusalém” americana bem como uma outra cidade santa, a cidade do profeta Enoque, descendo dos céus (Éter 13:3-6, 9-12).

O “lugar de reunião” dos primeiros mórmons, revelado a Joseph Smith, a Sião americana, estava situada em Independence, Missouri. Nenhum mórmon contava com a ferrenha oposição dos missourianos à construção da Nova Jerusalém em seu território. Logo a oposição se transformou em guerra declarada e, diante do incremento da violência, os mórmons do Missouri logo se renderam e aceitaram abandonar suas terras sagradas.

Mas, em maio de 1834, um Joseph Smith inconformado com a interrupção de seus planos escatológicos, deixou Kirtland com um grupo paramilitar de cerca de 250 homens armados, armados e não só da palavra de Deus, chamado “Acampamento de Sião”. O objetivo principal do grupo era “redimir Sião”, isto é, obrigar a população antimórmon a terminar com a hostilidade, perseguição e violência e pressionar o governo do Estado do Missouri a intervir em favor dos mórmons, para que estes pudessem voltar a suas terras. Em 30 de junho do mesmo ano, uma revelação de Joseph Smith (D&C 105) dispensou o “acampamento de Sião” devido a uma epidemia de cólera que grassava a milícia mórmon, dizimando

seus componentes, sem que sequer houvessem chegado ao seu destino (VOGEL, 1988, p. 200).

O fracasso da tentativa de “redimir Sião” ocasionou um rearranjo no conceito de “reunião”, o conceito central do milênio mórmon. Agora, ao lado da cidade santa de Sião, o “lugar central”, a ser redimido em um futuro indeterminado, os mórmons deveriam reunir-se, ao menos provisoriamente, nas estacas de Sião, unidades eclesiásticas espalhadas por todo o mundo. Essa mudança gradual já é totalmente discernível em julho de 1839, quando, em um discurso, Joseph Smith diz a respeito da chegada do milênio:

Haverá aqui e ali uma estaca (de Sião) para reunir os santos. Alguns podem ter clamado por paz; mas os santos e o mundo gozarão de muito pouca paz daqui para diante. Entretanto, isso não nos deve impedir de ir às estacas; porque Deus nos mandou procurar refúgio sem demora, ou seremos dispersos, um para um lado, outro para o outro. [...] Nosso objetivo principal é construir Sião. Quando as guerras chegarem, haveremos de nos refugiar em Sião. [...] Não tardará o tempo em que homem algum gozará de paz, a não ser em Sião e em suas estacas (EPJS, p. 156-157; HC 3:390-391).

A mudança de ênfase nas expectativas milenaristas do mormonismo ocorreram paralelamente às mudanças nos conceitos de autoridade e poder religiosos.

O destino inevitável de todo movimento milenarista é colapsar tão logo as expectativas de um advento iminente desaparecem. Em tais situações precisam enfrentar a realidade de duas alternativas: esfacelar-se em uma multidão de conventículos que com o tempo acabarão por desintegrar-se ou suprimir de seu meio o milenarismo em seu sentido estrito, apesar de mantê-lo na forma. Os movimentos que optam pela segunda alternativa acabam por gerar uma série de explicações racionais pela protelação do advento e redirecionam suas energias para o desenvolvimento de estruturas institucionais ou suprimem de sua memória coletiva

suas origens milenaristas. O mormonismo jamais suprimiu suas origens milenaristas, pelo contrário. Assim, quando o advento do milênio foi postergado para um futuro indefinido e a retórica apocalíptica se arrefeceu, o mormonismo foi purgado de um dos mais importantes traços de suas origens carismáticas.

2.4 UMA NOVA TRADIÇÃO RELIGIOSA

Segundo a historiadora Jan Shipps (1985), o mormonismo é melhor entendido se tivermos em mente que ele não é mais um ramo do cristianismo, mas sim uma “nova tradição religiosa”. Narra a autora:

Despite the surprising similarity between some of the modern cultural manifestations of Mormonism and American evangelical Protestantism, Mormonism started to grow away from traditional Christianity almost immediately upon coming into existence. It began as a movement that understood itself as Christian, but as "the new dispensation of the fulness of times" commenced with the publication of the Book of Mormon, the "restoration" of the Aaronic priesthood, and the recognition of Joseph Smith as prophet, these nineteenth-century Latter-day Saints (as they came to be called) embarked on a path that led to developments that now distinguish their tradition from the Christian tradition as surely as early Christianity was distinguished from its Hebraic context (SHIPPS, 1985, p. IX-X).

O mormonismo é uma tradição religiosa que deve ser estudada e entendida em seus próprios termos. A experiência histórica dos primeiros mórmons distinguiu o mormonismo de todas as outras tradições religiosas existentes. Apesar disso, o objetivo da investigação não é a narração da história do mormonismo, mas a explicitação do desenvolvimento do processo de cotidianização do carisma profético em um movimento religioso.

O futuro profeta mórmon cresceu em uma família que havia perdido o *status* e que se distanciava do centro da “boa” sociedade da época em direção à periferia da sociedade. Apesar da forte piedade e devoção religiosa, a família Smith nunca fez parte da ortodoxia protestante, recusando a filiação a qualquer instituição religiosa. A família Smith representa um microcosmo do macrocosmo religioso no qual estava imersa. O intenso literalismo e os componentes mais esotéricos da fronteira religioso-cultural americana estavam todos presentes entre os Smith. As descrições das experiências místicas de Joseph foram feitas no contexto do ambiente religioso ao qual sua família pertencia.

Joseph era particularmente predisposto ao extraordinário, daí seu famoso contato com a magia popular de seu tempo, que gradualmente se transformou em uma busca espiritual. Ao mesmo tempo que muitos rejeitaram as reivindicações religiosas de Joseph Smith devido a sua conhecida conexão com a magia, os primeiros e mais devotos discípulos de Joseph o seguiram precisamente por esta razão. Não devemos esquecer que, nos primeiros anos, não foi a primeira visão, mas o Livro de Mórmon que estabeleceu as credenciais efetivas de Joseph Smith como profeta.

O resultado dos diversos movimentos de “despertar” da fronteira americana foi o desenvolvimento de um padrão de estudo bíblico que fez florescer o primitivismo cristão, favorecendo a criação de novos movimentos religiosos. O reavivamento produziu uma atmosfera de experimentação propícia a novas e radicais idéias religiosas (SHIPPS, 1985, p. 7).

Os mórmons adentraram em uma nova “dispensação da plenitude dos tempos”. As reivindicações religiosas do mormonismo, baseadas em uma síntese de magia popular e experiências místicas, formaram a base de uma nova mitologia. A

dimensão mitológica³¹ do mormonismo ajudou a criar outras dimensões da experiência mórmon – social, institucional, ritual e doutrinária – que viriam a se tornar uma “nova tradição religiosa”. O mormonismo criou uma conexão direta entre a história do mundo e a existência cotidiana, entre o presente e o passado mítico. Joseph Smith cumpriu, ao mesmo tempo, os papéis dos profetas do Velho Testamento – libertador (Moisés), comandante militar (Josué), vidente (Isaías), sumo sacerdote (Aarão), profeta (Elias e Eliseu) – e do Novo Testamento – fundador da igreja (Pedro) e apóstolo dos gentios (Paulo). Tanto o líder quanto os seguidores recapitularam o passado da velha Israel e do cristianismo primitivo. Este processo legitimou a centralidade do profeta no movimento (SHIPPS, 1985, p. 8-9).

O tipo de caos cultural reinante nos Estados Unidos no início do século dezenove é quase uma pré-condição para o aparecimento de profetas e fundadores de novos movimentos religiosos. A ênfase na atenção aos líderes torna difícil a compreensão da importância destes contextos culturais para a formação de uma religiosidade específica. Conseqüentemente, pode parecer que os líderes carismáticos surgem ao acaso, sem qualquer conexão com as circunstâncias histórico-sociais em que apareceram. No entanto, a dominação carismática emerge nos difíceis momentos de ruptura social do modo de vida tradicional, em situações realmente caóticas. Por outro lado, o carisma transforma o ambiente sociocultural caótico em um cosmo ordenado de sentido. De forma muito clara, Shipps declara:

When the voice of a new religious leader became authoritative for a community, the darkness that had been on the face of the deep gradually disappeared. Chaos was banished; order and harmony were restored (SHIPPS, 1985, p. 42-43).

Ao invés de uma única história, o que emerge, no início do mormonismo, da enorme quantidade e variedade dos relatos originais são histórias múltiplas. Para

³¹ A dimensão mitológica se refere aqui aos relatos do passado e do futuro sacros.

Shipps, apesar da enorme quantidade de evidências de primeira mão e a proximidade temporal dos eventos:

[...] the story of Mormon beginnings appears to be an exception to the normal modern expectation that natural explanation based on objective evidence will be more persuasive than supernatural explanation growing from subjective accounts (SHIPPS, 1985, p. 44-45).

Os paralelos entre o cristianismo e o mormonismo não estão limitados ao contexto de crise cultural em que ambos surgiram. Assim como a mitologia cristã não é simplesmente uma interpretação ou continuação da mitologia judaica, assim também a mitologia mórmon afastou-se significativamente da judaico-cristã na direção da criação de uma “nova tradição religiosa” (SHIPPS, 1985, p. 46).

Segundo Jan Shipps (1985), as igrejas e denominações³² se assemelham porquanto servem como agentes unificadores da cultura à medida que perpetuam um universo simbólico comum a toda a sociedade, ao passo que as seitas e cultos³³ criam universos simbólicos alternativos e constroem e mantêm fronteiras impenetráveis entre os de fora e os de dentro e separam-se da sociedade mais ampla. Da babel de vozes proféticas, bizarros movimentos religiosos e volátil situação socioreligiosa dos períodos de crise aguda, somente alguns poucos movimentos religiosos desenvolveram-se para se tornarem uma nova tradição religiosa:

Of the cultic movements whose members accepted radically revised or fundamentally altered versions of the faith-stories regnant in their cultures, only Christianity and Mormonism are now full-scale religious traditions (SHIPPS, 1985, p. 50).

Quando uma comparação entre os inícios do cristianismo e do mormonismo é utilizada como ponto de partida para o estudo da restauração mórmon, logo de cara

³² As igrejas são instituições que assumem a responsabilidade direta pela integridade da tradição religiosa, ao passo que as denominações se referem a instituições que são uma ampla subdivisão de uma igreja (SHIPPS, 1985).

surge a questão do caráter *sui generis* do cristianismo, apesar de seus claros paralelos com outros movimentos que podem ser categorizados como judaísmo restauracionista, da mesma forma o mormonismo, apesar de manifestar paralelos com outras formas de restauracionismo cristão, ele é igualmente *sui generis* SHIPPS, 1985, p. (68).

Isso não significa que devemos ignorar o fato de que o mormonismo sorveu inspiração não somente do Velho e Novo Testamentos, mas também da experiência americana em geral, da experiência familiar dos Smith em particular, da maçonaria e da magia e religião popular. Ao mesmo tempo, devemos reconhecer que o mormonismo é sincrético e sintético na mesma medida em que outras tradições religiosas o são, ou seja, ele não pode ser reduzido à soma de suas partes. Apesar de sua similaridade com outras formas radicais de cristianismo restauracionista, sua síntese é inteiramente original, originalíssima, aliás.

A idéia da restauração é bastante persuasiva, pois se aceita, ela bane definitivamente a confusão e torna possível a passagem do caos para um cosmos de sentido. Ela reordena a existência dos crentes, providenciando uma nova perspectiva que reconstrói a realidade. Os novos crentes repelem a confusão religiosa e cultural de suas vidas ao aceitarem a realidade da restauração.

Mas é importante ressaltar o caráter radical da restauração mórmon. O restauracionismo mórmon difere fundamentalmente de outros movimentos do século dezanove classificados como restauracionistas. As similaridades são mais aparentes do que reais. Existem diferenças expressivas entre os movimentos de restauração ou como procura ressaltar Shipps:

³³ As seitas são grupos que se separaram das autoridades eclesiásticas estabelecidas devido a discordâncias sobre como a mesma tradição religiosa deva ser interpretada. Os cultos, por sua vez, desafiam a própria integridade da tradição religiosa, ao criarem uma nova tradição religiosa antagônica (SHIPPS, 1985).

it is important to note the difference between radical restoration movements, which make possible new beginnings in all the dimensions of religion—mythological, doctrinal, ritual, social, and experiential—and restoration movements, which, through processes of reformation, reinterpretation, and reintegration, revitalize religious traditions. In many of the world's religions differences would be so subtle that making distinctions between the two types of movements might be difficult. But in Christianity the difference is clearly discernible, because it is easy to comprehend the difference between a reformation of the church and a restoration of the gospel, of which reformation is only a part. Seeing that, it is possible to see also that while reformation does make renewal possible, it is, finally, renewal that is continuous with history in that its purpose is to rectify the mistakes of the past on the basis of information already available within the tradition. Radical restoration involves a changing of the means of, or the reopening of, communication between divinity and humanity. In that sense and for that reason, it breaks through the ongoingness of experience, tearing across history's seamless web to provide humanity with a new world wherein God is actively involved (SHIPPS, 1985, p. 71-72).

Embora sua organização legal não tenha acontecido até abril de 1830, dois eventos de 1829 prepararam o caminho para a institucionalização do mormonismo: a restauração dos sacerdócios de Aarão e de Melquisedeque. No dia da organização formal do mormonismo, em 06 de abril de 1830, Joseph Smith recebeu uma revelação para a nova Igreja que sobrepôs uma liderança profética literal sobre uma estrutura eclesiástica baseada no modelo do Novo Testamento.

O mormonismo se compreende como a Israel moderna. As concepções mórmons sobre Israel se refletem no entendimento do Novo Testamento. Aqui está uma das diferenças cruciais entre as noções de restauração do mormonismo e dos primitivistas. Enquanto para os primitivistas a organização segundo o modelo do Novo Testamento, era um fim em si mesmo, no mormonismo a organização da Igreja era apenas um dos eventos inaugurais da “dispensação da plenitude dos tempos”, o primeiro passo em um processo que incluiria não somente a restauração da Igreja, mas a restauração de Israel.

Devido a esse entendimento incomum do relacionamento entre a Igreja e Israel, uma tensão teológica se estabeleceu desde a fundação do mormonismo. Esta tensão foi ampliada pela necessidade de mesclar a crença em uma restauração literal dos sacerdócios, um cânon aberto e a liderança de um profeta vivo dentro de uma estrutura eclesiástica padronizada de acordo com a Igreja cristã primitiva. Todavia, a tensão não era simplesmente uma tensão estrutural, mas antes conceitual. A tensão assinalava dois conceitos de igreja diametralmente diferentes. De um lado estava uma concepção que não diferia significativamente do entendimento tradicional de igreja como “corpo de Cristo”, segundo o qual tudo deveria ser feito de “comum acordo”, e, de outro, uma concepção de igreja como uma instituição facilitadora da restauração literal de Israel, uma “casa de ordem”. Portanto, a tensão conceitual do mormonismo primitivo resultava da oposição entre as interpretações literal e figurativa da conexão entre a Igreja e Israel. O retrato que emerge desta tensão conceitual é a de uma idéia de restauração que transforma pressupostos teológicos em fatos e princípios.

Não que a transformação fosse pensada, muito pelo contrário, várias declarações de Joseph Smith mostram sua própria perplexidade diante do curso de suas revelações e ensinamentos:

[...] perhaps the prophet was as astonished as many of his followers at the direction developments took in Mormonism. Rather than fulfilling the early expectations of his followers, who were baptized by immersion and joined the Saints believing that they were being admitted to the only true primitive and apostolic New Testament church, he led them toward the creation and acceptance of a very different sort of Latter-day Saint church (SHIPPS, 1985, p. 80).

Ao invés de trazer à tona o Novo Testamento, o mormonismo imergiu profundamente no Velho Testamento, resgatando conceitos e práticas muito mais distantes temporalmente dos americanos do século dezenove. Após a dedicação do

templo de Kirtland e o êxtase visionário de Joseph Smith e Oliver Cowdery que mesclou a transfiguração de Jesus e a dedicação do templo de Salomão, a concepção do mormonismo como uma restauração de Israel se tornaria à idéia dominante da restauração Mórmon a partir de então.

Muitos dos mórmons que se converteram acreditando terem encontrado a igreja apostólica do cristianismo primitivo nunca ficaram completamente confortáveis com uma religião concebida como a restauração literal de Israel, que incluía a poligamia e ordenanças secretas em um templo. Alguns desses mórmons “neotestamentários” deixaram o movimento, enquanto outros foram forçados a sair. Mas muitos mais permaneceram, mesmo quando em 1844 uma revelação declarou que, “não existe algo como matéria imaterial. Todo espírito é matéria” (D&C 131:7) ou quando o resultado da luta sucessória havia removido toda possibilidade de que a balança pudesse se inclinar novamente para o mormonismo do período de Nova Iorque (SHIPPS, 1985, p. 83).

Segundo Shipps (1985) a luta de sucessão que se seguiu à morte de Joseph Smith era inevitável, em parte, por essas diferenças de posições acerca da natureza e extensão da restauração. Para a autora mesmo a diferença fundamental entre os dois principais ramos principais do mormonismo contemporâneo está na concepção de restauração de Israel. Enquanto que para a reorganização³⁴ esta é entendida figurativamente, para os mórmons de Utah³⁵ ela é vista de forma literal.

O mormonismo, seja ele de Missouri ou de Utah, é o herdeiro da restauração radical. Os primeiros mórmons entraram em uma nova era da mesma forma que os primeiros cristãos o fizeram. Dessa forma, o mormonismo não reformou as

³⁴ Comunidade de Cristo, baseada em Independence, Missouri e que atualmente possui cerca de 250 mil membros, a maioria deles nos EUA.

instituições do cristianismo, mas realizou uma transformação que o tornou uma tradição religiosa distinta do cristianismo, do mesmo modo que este se tornou distinto do judaísmo.

³⁵ A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, cuja sede é em Salt Lake City, Utah e é o maior ramo do mormonismo com aproximadamente doze milhões de fiéis em todo o mundo, dos quais cinco milhões somente nos EUA.

3 O CARISMA E SUAS TRANSFORMAÇÕES

3.1 A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER

3.1.1 RACIONALIZAÇÃO, DESENCANTAMENTO E SECULARIZAÇÃO

À primeira vista pode parecer inadequado iniciar a esquematização teórico-conceitual de uma pesquisa sobre a rotinização carismática de um movimento religioso com uma discussão sobre racionalização, desencantamento e secularização. Mas, em nossa visão, é impossível compreender o processo de cotidianização do carisma e realizar uma análise socioistórica do mesmo sem nos apoiarmos amplamente nos conceitos e teorias dos processos de longuíssimo prazo nos quais eles se inserem. Weber aplicou esses seus conceitos as mais diversas áreas da ação humana:

Até mesmo uma área de experiência tão “interiorizada” e aparentemente subjetiva como a da música se presta a um tratamento sociológico sob o conceito de “racionalização” de Weber (GERTH; MILLS, 1982, p. 69).

O tema de fundo tratado por Weber, nas suas análises comparativas da especificidade do desenvolvimento histórico das configurações sociológicas do Ocidente, é o tema da *racionalização*. A racionalização de que Weber fala refere-se à *ação*. Significa dizer que não se pode confundir o processo de racionalização com a ação racional. Falar de religião racionalizada significa dizer que essa esfera da existência, em determinadas condições do seu desenvolvimento, suscita ações sociais racionalmente orientadas. Em outras palavras, pode-se dizer que a racionalização oferece as condições em que a ação racional tem como se exercer e se expandir. Assim, somos remetidos à concepção weberiana de racionalização em macroescala, e neste nível o enfoque de Weber é histórico-comparativo, isto é, examinar de sociedade para sociedade e ao longo do tempo – pois se trata de um fenômeno de longuíssima duração – o modo como se desenvolvem as diversas

esferas da existência. A possibilidade mesma de distinção entre as diversas esferas é, para Weber, uma característica central do mundo moderno, ou seja, só nele é que as distintas esferas da existência se diferenciam efetivamente. A condição mesma da racionalização é a heterogeneidade dessas esferas. Isso significa que o mundo moderno, racionalizado, caracteriza-se pela separação entre esferas. Vale dizer, processo de diferenciação ou separação das diversas esferas (religiosa, artística, erótica, e assim por diante) que, em um mundo ainda não desencantado, andavam juntas.

Segundo Weber é a passagem, ao longo do tempo, de um mundo social encantado para o mundo social desencantado da modernidade que abre caminho para a crescente racionalização das esferas. Esta diferenciação moderna entre as distintas esferas nos informa que não é o mundo que se racionaliza como um todo, mas sim as esferas da existência, cada qual a seu modo. E isto é central para Weber. Ao se dizer que cada esfera se racionaliza a seu modo está-se afirmando que há uma lógica intrínseca que comanda o encadeamento dos significados em cada uma das esferas, que há uma “legalidade própria” a cada qual. É essa *legalidade própria* que preside a distinção entre as diversas esferas. Dessa forma, a racionalização apresenta-se em dois níveis. Primeiro o histórico-estrutural que diz respeito à diferenciação entre as esferas. O segundo remete ao interior de cada esfera, à sua lógica intrínseca, à sua *legalidade própria*. A racionalização aplica-se no nível interno às esferas: é aqui que vale a distinção weberiana entre o *racional* e o *não-racional*. No nível entre as relações externas, entre as esferas, o par analítico pertinente é entre *afinidades* ou *tensões*.

A raiz do processo de racionalização está naquilo que o vincula intrinsecamente à diferenciação. Ou seja, a racionalização é o processo que confere significado à diferenciação de esferas da existência. Em outras palavras, o mundo não é racionalizável como um todo. As tensões entre as racionalidades são irreduzíveis. O processo de racionalização dá sentido à irreversível separação entre ambas, mas, por isso mesmo, não há como reuni-las numa racionalidade que volte a integrá-las. E isso representa um obstáculo intransponível a qualquer processo de racionalização integral do mundo.

Um dos conceitos weberianos mais fundamentais para o entendimento do processo de racionalização ocidental é o que diz respeito ao processo histórico-

religioso do desencantamento. Inserido em uma edição tardia da *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, o conceito é somente elaborado com mais clareza na *Ética Econômica das Religiões Mundiais*. O termo desencantamento deveria ser lido não como o estado final do mundo purgado da ilusão, mas como um processo real, literalmente de des-encantamento. A ética protestante deveria ser encarada como o ato final deste processo milenar que inicia com o judaísmo e termina no protestantismo ascético intramundano. Daí a importância da *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, pois é nessa obra que Weber delinea e conceitualiza o processo de racionalização que se estende do judaísmo até a ética protestante.

Segundo Tenbruck (1980), é de um erro comum usar os termos processo de racionalização e processo de desencantamento como se fossem intercambiáveis, mesmo que o termo racionalização seja amplo o bastante para abarcar o desencantamento. Para ele, a maior dificuldade está nos múltiplos usos que o conceito de racionalização tem para Weber. É que Weber reconhecia diferentes formas de racionalização, as quais ocorreram não somente no Ocidente, mas, de modos diversos, em outras civilizações também. Hoje "processo de racionalização" é tomado como sinônimo do desenvolvimento ocidental, mas, para Weber, este foi apenas um caso particular de uma classe de eventos mais gerais.

Antes de qualquer coisa é preciso deixar claro duas questões importantes. Em primeiro lugar, Weber pertence a uma época que dava de barato o caráter racional da civilização ocidental. Apesar disso, Weber só foi descobrir a especificidade do processo de racionalização no decurso de sua pesquisa. A segunda questão diz respeito à periodização do processo de racionalização. A idéia de um processo de racionalização que se estende através de toda a história européia é um produto tardio de seu pensamento. O processo histórico-religioso do desencantamento, que exhibe seu próprio curso de racionalização, é claramente uma parte do processo total de racionalização na Europa. O desencantamento religioso termina na ética protestante, no ponto em que outras formas específicas de racionalização – como as ciências modernas – estão apenas iniciando. O ascetismo intramundano não somente marca o ponto final, mas também os limites internos do desencantamento religioso.

Assim, a importante descoberta de Weber está no conhecimento de que a racionalização em toda a sua fragilidade histórica nasceu da compulsão de uma

lógica inerente, a qual está situada na direção irresistível para a racionalização das idéias religiosas. Por isso, o processo de racionalização é o coração do processo histórico religioso do desencantamento e os estágios e momentos na história da racionalização derivam sua unidade do processo de desencantamento. A descoberta de Weber não foi a identificação de eventos separados, mas uma lógica interna, uma legalidade própria, por trás da seqüência toda. Em suma, o processo de racionalização deve referir-se à seqüência toda e o desenvolvimento em direção à ética protestante deve ser conhecido como desencantamento, ademais a condensação e a continuação do desencantamento deveriam ser chamadas de modernização ou secularização.

Para Weber, nenhuma racionalização ampla e contínua pode advir dos interesses, pois os interesses são dirigidos somente para períodos limitados e sobre aspectos específicos da realidade. Somente as dinâmicas da lógica própria das idéias desenvolvem as conseqüências racionais que afetam os processos históricos. Para Weber as idéias que colocaram em movimento o processo de racionalização ocidental estavam contidas na profecia ética do judaísmo primitivo. Somente o judaísmo colocou a racionalização religiosa no caminho para o desencantamento do mundo, ao desvalorizar a magia. Mas foi somente o protestantismo ascético que selou o destino da magia, expulsando-a do mundo. A conclusão deste processo foi o ascetismo intramundano. Ele finalmente desmagicizou a realidade e abriu caminho para a racionalização teórica e prática, para a qual ele forneceu o “espírito”. Deste ponto para frente, a racionalização tomou a forma de secularização, nascida de forças mundanas que não mais tinham que considerar os poderes mágicos.

É importante deixar bem claro que os conceitos desencantamento e secularização não são sinônimos. Desencantamento é um processo *religioso* de eliminação da magia e eticização da religião. Ao passo que secularização significa algo mais próximo de emancipação em relação à religião, abandono ou subtração do *status* religioso. Secularização nos remete à “luta da modernidade cultural contra a religião” (PIERUCCI, 1998, p. 50), ao declínio da religião como força deste mundo ou ainda à irresistível força laicizadora da modernidade. O processo de secularização é essencialmente um produto da modernidade ocidental, uma vez que ele começa somente lá onde o desencantamento do mundo já cumpriu suas promessas e já eliminou, ou está em vias de eliminar, completamente a magia. Para terminar, é

importante colocar cada conceito em seu devido lugar, ou no lugar em que Weber os colocou, pois:

Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido a compreende (PIERUCCI, 1998, p. 51).

3.1.2 O CONCEITO SOCIOLÓGICO DE CARISMA

Poucos sociólogos anteriores ou posteriores se igualaram a Weber na magnitude e diversidade de interesse pela religião como fenômeno social de primeira monta. Suas análises das diversas estruturas sociais da religião, das origens e natureza da profecia, do vínculo da religião com as instituições sociais e econômicas e do papel da religião no processo de mudança social, ainda não foram superadas. Na verdade, é difícil encontrar, no estudo contemporâneo da religião, algum elemento sociológico que não tenha em certo grau o aporte da teoria da religião de Weber. Na época de Weber, a teoria mais sólida no estudo sociológico da religião era a de Marx; para este, os diversos tipos de religião não eram senão reflexo dos diversos tipos de sociedade. A grandeza de Weber reside em haver invertido, com demonstrações empíricas e lógicas, a proposição de Marx: os tipos de sociedade poderiam refletir tipos de religião.

Muitos estudos do fenômeno carismático se limitam a explicar que se trata da manifestação de um tipo de autoridade ou influência, inerente a uns poucos legisladores notáveis ou heróis culturais da história – Moisés, Buda, Jesus e Napoleão –, indivíduos cujo gênio consistiu em ter alguma característica de

liderança, de origem divina ou ao menos sobrenatural, aos olhos de seus seguidores. Converte-se assim o carisma em um poder inseparável do grande homem, mais do que um tipo ou condição de organização social. Dessa maneira, sua relação lógica com o conceito durkheimiano do sagrado se perde ou se reduz ao mínimo. Em lugar de um estado sociológico se transforma em algo mais próximo ao psicológico, ou ao menos, biográfico.

É possível que o carisma não tenha o alcance e a diversidade que Durkheim confere ao sagrado, mas não é necessário aprofundar-se muito na obra de Weber para compreender que está muito próximo dele, se não explícita, implicitamente. Durkheim não explorou muito as fontes existenciais do sagrado. Conformou-se com estabelecer as duas grandes categorias do sagrado e profano como fundamentais e irreduzíveis e extrair disso sua significação da conduta humana e da sociedade. O caso de Weber é diferente, já que para ele interessam tanto a fonte do carisma como sua institucionalização.

O carisma apresenta dois aspectos muito diversos entre si: as condições de sua origem constituem o primeiro, e sua introdução nas estruturas e códigos sociais, o segundo. O primeiro aspecto leva à investigação dos grandes personagens históricos, quer dizer, a ação dos líderes carismáticos. O segundo aspecto conduz à análise do que Weber chama de *rotinização* ou *cotidianização* do carisma, ou seja, sua incorporação hereditária nas famílias, funções, castas, raças e comunidades; e inclusive, pode-se dizer, nas coisas com as quais se vinculou o carisma, pelo papel que lhes coube em certos acontecimentos transcendentais da vida de um líder divino ou profundamente reverenciado.

Weber atribuiu um valor carismático à cruz cristã, por exemplo, do mesmo modo que Durkheim a colocou dentro do domínio do sagrado. Entre ambos existe

uma única diferença importante, vinculada à relevância de seus conceitos sobre a mudança social. O interesse de Weber pela mudança foi muito mais profundo que o de Durkheim; por isso não se deve estranhar que a qualidade do carisma que mais o impressionava era a de promover a transformação social, devido ao impacto do líder carismático sobre uma sociedade dominada pela tradição ou pela burocracia.

Qual é então a natureza do carisma? Para Weber, o carisma se refere a certas qualidades pessoais, sobrenaturais ou ao menos excepcionais, que são consideradas divinas ou exemplares. Nas sociedades primitivas, este tipo de deferência se concedia aos profetas, chefes militares e políticos e a todos aqueles possuidores de grande sabedoria ou do poder de curar os males de seus semelhantes. O elemento decisivo é a magnitude e profundidade da aceitação do carisma pelos seguidores do líder. Identificamos o carisma de Jesus ou de Hitler não pelo que disseram ou fizeram, mas pela adesão supra-racional e supra-utilitária de seu séquito.

O carisma de um *berserker* (cujos acessos maníacos foram atribuídos, aparentemente sem razão, ao uso de determinadas drogas: na Bizâncio da Idade Média, um certo número de indivíduos dotados do carisma da raiva belicosa foi mantido como uma espécie de instrumento de guerra), de um “xamã” (um mago cujos êxtases, do tipo puro, teriam por condição prévia a possibilidade de ataques de epilepsia), do fundador do mormonismo (que, talvez, porém não com plena certeza, represente um tipo de embusteiro refinado) ou de um literato entregue aos próprios sucessos demagógicos, como Kurt Eisner, é tratado, pela sociologia não-valorativa, absolutamente da mesma maneira que o carisma daqueles que, no juízo corrente, são os “maiores” heróis, profetas ou salvadores (WEBER, 1998, p. 159, grifo nosso).

Como podemos ver, não se deve supor que o carisma é inerente às grandes figuras, aos “bondosos” da história, e somente a eles. Inclui também o feiticeiro arrebatado por frenesis de paixão maníaca, o xamã em transe epilético ou o político arrebatado pelo êxtase demagógico. Pode inclusive, como vimos acima, ser

classificado como um carisma da raiva. Para Weber, todos estes devem ser incluídos com os grandes heróis, profetas e sábios. Em resumo, o carisma pode aparecer em todas as esferas e em todos os níveis da sociedade. Sua essência é simplesmente que possua – ou que os demais creiam que possua – qualidades supra-rationais tidas por sagradas ou transcendentais.

Se não fosse mais do que isso, o carisma representaria uma aproximação apenas parcial do conceito durkheimiano do sagrado. Seria uma forma especializada do sagrado, mas nada mais, pois suas manifestações são, do ponto de vista histórico, espasmódicas e revolucionárias, em lugar de constituir uma parte estável e contínua da sociedade. O carisma, como conceito seria irrelevante para esse vasto campo do sagrado nas sociedades em que foi institucionalizado e se transmite de geração em geração sob a forma de dogma, ritual e sacramento.

Apesar de todas as afinidades entre as respectivas concepções de sagrado de Durkheim e Weber, suas teorias exibem uma diferença fundamental. Para Durkheim o sagrado tem suas origens na sociedade coletiva, é um produto da necessidade irresistível que sentem os homens de reafirmar os valores subjacentes à associação. No caso de Weber, apesar de seu claro enfoque da onipresença do “carisma cotidianizado” na associação coletiva e sua persistente importância, ainda segue havendo uma imagem pessoal do carisma, que aparece na história de maneira convulsiva e irregular. Vejamos mais detalhadamente o que Weber entende por carisma.

3.1.2.1 O CARISMA SEGUNDO MAX WEBER

Deve ficar claro que esta pesquisa insere-se no amplo paradigma weberiano da sociologia da autoridade carismática, e, mais particularmente, de seus conceitos de carisma, principalmente o religioso, e do processo de cotidianização do carisma, incluindo-se a questão da sucessão carismática. Além disso, utilizaremos sua tipologia típico-ideal do profeta e sacerdote importantes aqui na definição dos papéis sociais existentes no interior do mormonismo.

De acordo com Gerth e Mills, o processo de racionalização está intimamente conectado ao carisma. Segundo os autores, é no vácuo deixado pelas descontinuidades históricas da racionalização que surge espaço para a aparição do carisma:

Esse processo de racionalização está pontilhado, porém de certas descontinuidades na História. Estruturas institucionais consolidadas podem, assim desintegrar-se e as formas rotineiras de vida podem mostrar-se insuficientes para dominar um estado crescente de tensões, pressão ou sofrimento. É em uma crise dessas que Weber adota uma concepção equilibradora da burocracia: o conceito de “carisma” (GERTH; MILLS, 1982, p. 70).

Weber entende o carisma como um fenômeno que se repete universalmente, mas que se desenvolve mais claramente como fenômeno religioso, pois atende a necessidades que estão além da rotina diária. Por isso, o líder carismático, geralmente, surge em épocas de grandes dificuldades, sejam elas, psíquicas, econômicas, sociais, políticas ou religiosas. O carisma é uma qualidade pessoal, considerada extracotidiana, que nasce da “devoção ao extraordinário e inaudito, ao que é estanho a toda regra e tradição e que, portanto, é considerado como divino” (WEBER, 1982, p. 288). O carisma é exclusivamente pessoal, qualitativamente particularizado, e constitui uma vocação, uma missão ou tarefa íntima, que só conhece a determinação e a contenção internas. O carisma rompe os valores e as

normas tradicionais e racionais, derruba o passado, e, nesse sentido, é especificamente revolucionário, ou em outras palavras, o carisma “é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição” (WEBER, 1998, p. 161).

A rejeição de todo comportamento econômico racional e a abstenção deliberada da posse de dinheiro e renda pecuniária é uma das características do carisma. Este, jamais é fonte de lucro privado para seus possuidores, é oposto a toda economia organizada; na verdade, é uma força que ignora a economia. Por isso, o portador do carisma e seus discípulos devem manter-se distantes dos laços deste mundo e das atividades rotineiras da vida. Além disso, o domínio carismático é o oposto do domínio burocrático. A estrutura carismática desconhece qualquer forma ou processo organizado de nomeação, demissão ou treinamento especializado do séquito do líder carismático. O quadro administrativo do senhor carismático não é formado por um grupo de funcionários profissionais, porquanto o critério de seleção deste quadro administrativo é a qualificação carismática.

Assim, não há hierarquia, nem clientela, nem competência limitada. Também não há salários, nem prebendas. Não há autoridades institucionais fixas, mas apenas emissários carismaticamente encarregados. Não há regulamentos nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional, somente os juízos de Deus e as revelações (ver Quadro 10).

A dominação carismática é especificamente irracional no sentido de não conhecer regras, Nas palavras de Weber:

O profeta genuíno, bem como o príncipe guerreiro genuíno e todo líder genuíno em geral, anuncia, cria, exige mandamentos novos — no sentido originário do carisma: em virtude de revelação, do oráculo, da inspiração, ou então da vontade criadora concreta, reconhecida, devido a sua origem, pela comunidade religiosa, guerreira, de partido ou de outra qualquer (WEBER, 1998, p. 160).

A autoridade carismática é especificamente instável. A validade do carisma reside no livre reconhecimento deste pelos dominados. Este reconhecimento é uma entrega inteiramente pessoal.

Quadro 10. Características típico-ideais do carisma

1. Qualidade pessoal considerada extracotidiana;
 - . Livre reconhecimento deste pelos dominados, consolidado em virtude de provas;
2. Relação comunitária de caráter emocional;
3. Quadro administrativo selecionado segundo qualidades carismáticas;
 - . Não há “funcionários profissionais”;
 - . Não há formação profissional;
 - . Não há colocação, destituição, carreira ou ascensão;
 - . Nomeação segundo a inspiração do líder;
 - . Não existe hierarquia ou delimitação de competências
 - . Não existe salário ou prebenda;
 - . Não existe autoridade institucional;
 - . Não há regulamento algum, nem normas jurídicas abstratas, nem jurisdição racional, nem sabedoria ou sentenças jurídicas orientadas por precedentes tradicionais
 - . Há somente criações de direito individual, juízos de Deus e revelações;
4. Especificamente irracional no sentido de não conhecer regras.
5. Caráter especificamente alheio à economia, atitude tipicamente extra-econômica:
 - . Desdenha da economia cotidiana tradicional ou racional, a obtenção de receitas regulares por meio de uma atividade econômica contínua dirigida para esse fim;
 - . As formas típicas da provisão de necessidades carismáticas são:
 - . Mecenato;
 - . Mendicância;
 - . Espólio, extorsão violenta ou formalmente pacífica;
6. Poder revolucionário especificamente “criador” da história.

Fonte: (WEBER, 1998; 1999)

O êxito do líder carismático reside na sua capacidade de conseguir obediência. Sua pretensão carismática entra em colapso quando sua missão não é reconhecida, por aqueles que deveriam reconhecê-la. O carisma precisa ser consolidado através de provas. O portador pode perder seu carisma, ou pode parecer aos seus seguidores que “a virtude o abandonou”. O líder carismático ganha

e mantém sua autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Ou seja, “a dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e herói” (WEBER, 1982, p. 288).

3.1.2.2 COTIDIANIZAÇÃO DO CARISMA

Tal como o enuncia Weber, o carisma somente é puro em suas origens. Existem, não obstante, outras formas de carisma. No conceito de cotidianação do carisma encontramos algo que é, precisamente, análogo ao imenso corpo de ritual, sacramento e símbolo do sagrado. Quando morre o líder carismático, começam os processos sutis, mas poderosos de transferência e transformação do carisma.

Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à prova destas. Quando essa relação não é puramente efêmera, mas assume o caráter de uma relação permanente – “comunidade” de correligionários, guerreiros ou discípulos, ou associação de partido, ou associação política ou hierocrática – a dominação carismática, que, por assim dizer, somente *in statu nascendi* existiu em pureza típico-ideal, tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos (WEBER, 1998, p. 161-162, grifos do autor).

Isto é, para Weber, a própria tentativa de perpetuação da relação de dominação carismática já é, em si mesma, cotidianação do carisma (ver Quadro 11). A primeira condição prévia, segundo Weber, para o processo de cotidianação do carisma é a eliminação de sua atitude alheia à economia, e, portanto, sua adaptação a formas fiscais e financeiras de provisão das necessidades da

comunidade ou do séquito carismático. Quanto mais desenvolvidas são as interdependências econômicas de uma economia monetária, mais rapidamente as tendências à cotidianização venceram.

Quadro 11. Esquema geral da cotidianização do carisma

1. Desaparecimento dos “profetas” e “mestres” carismáticos;
2. Progressiva burocratização da administração;
3. A economia da empresa é adaptada às condições de todas as formações cotidianas;
4. Surgimento de competências de cargos hierarquicamente ordenadas;
5. Hierarquia de instâncias;
6. Regulamentos;
7. Emolumentos e prebendas;
8. Ordem disciplinar;
9. Racionalização da doutrina;
10. Atividade no cargo como profissão;

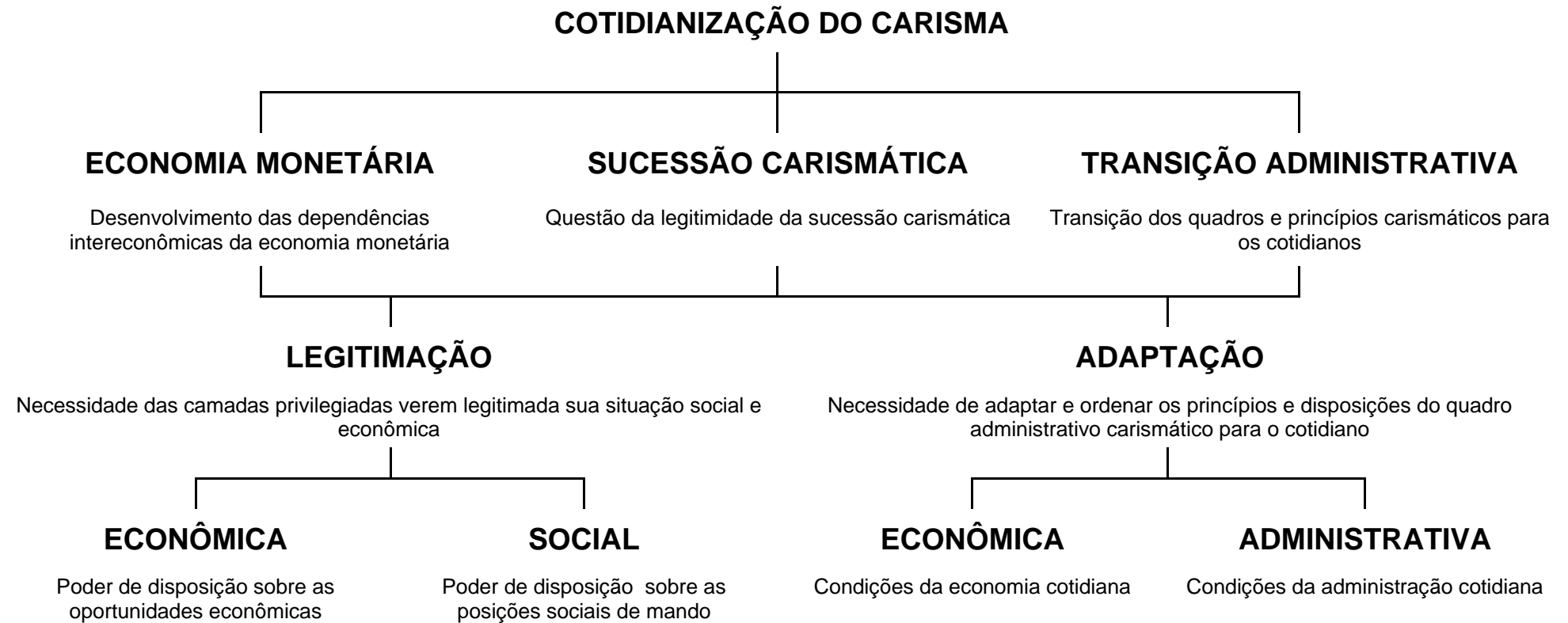
Fonte: (WEBER, 1999)

Um dos motivos impulsionadores da cotidianização do carisma é o empenho por assegurar e por legitimar as posições sociais de mando. Também há a necessidade objetiva da adaptação das ordens e do quadro administrativo carismático às exigências e condições normais de uma administração cotidiana (ver Quadro 12 e 13). Ao falar a respeito dos interesses que impulsionam a cotidianização carismática Weber salienta:

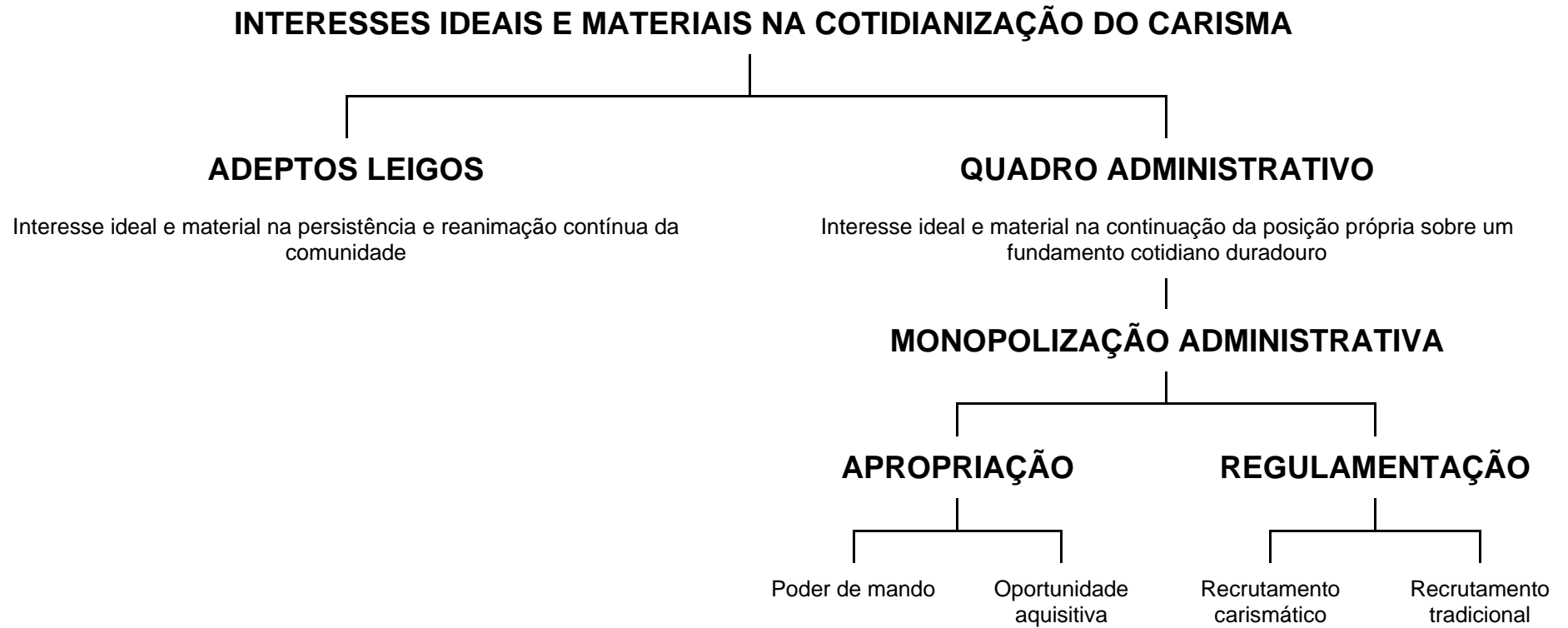
Estes interesses tomam-se tipicamente atuais quando desaparece a pessoa portadora do carisma e surge a questão da sucessão. O modo como esta se resolve - desde que se resolva, persistindo, portanto a comunidade carismática (ou nascendo só então) - é essencialmente decisivo para a natureza geral das relações sociais que então se desenvolvem (WEBER, 1998, p. 162).

Primeiro se produz a transferência do carisma para outras pessoas, cujo resultado é um processo de tradicionalização que elimina o caráter puramente

Quadro 12. Motivos que condicionam a cotidianização do carisma.



Fonte: (WEBER, 1998; 1999)

Quadro 13. Cotidianização do carisma pela transição do quadro administrativo

Fonte: (WEBER, 1999)

pessoal do carisma. Dessa forma, o carisma é atribuído não a uma pessoa, mas a uma função, é o *carisma de cargo*. O *carisma hereditário* adquire proeminência onde as qualidades carismáticas são adquiridas por herança. Isto conduz a tradicionalização ou a legalização, isto é, o carisma pessoal pode estar totalmente ausente. Uma vez que o carisma se diferencia do indivíduo carismático original, pode transformar-se em um atributo de parentesco, de classes ou castas, é o *carisma de clã*. O essencial é que cada uma das formas cotidianizadas de carisma está conectada de algum modo com a vida do líder carismático original, ou com algum dos seus sucessores legítimos (ver Quadro 14).

À medida que o processo de cotidianização se estende por gerações, se tradicionaliza: não há alternativa. Nesse processo se estabelece uma afinidade especial entre carisma e tradição. Se em sua forma pura as conseqüências revolucionárias do carisma são incompatíveis com a tradição, ambos os tipos de dominação dependem da crença em pessoas concretas, cuja autoridade se julga sagrada, e a quem os prosélitos ou súditos se sentem obrigados a render reverência, por um dever religioso. Quando aumenta a influência da tradição, o carisma deixa de exercer atração para opor à rotina cotidiana uma mensagem e um poder extraordinário; pelo contrário, utiliza-se do carisma como uma legitimação dos poderes de mando e dominação.

3.1.2.3 OBJETIVAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CARISMA

Ao pretender transformar-se em uma instituição permanente, a dominação carismática precisa, necessariamente enfrentar um problema fundamental, a questão do sucessor do profeta. De acordo com Weber, é exatamente neste momento que o carisma começa, inevitavelmente, a entrar pelas veredas da tradição e institucionalização (WEBER, 1999, p. 333). É que a comunidade carismática não pode esperar passivamente uma nova epifania, visto que, assim o fazendo, corre o risco de desintegrar-se sem a presença corporal de um líder. A sucessão do líder talvez seja o passo mais importante em direção à cotidianização ou rotinização. Para Weber: “A encarnação sempre renovada produz uma espécie de ‘objetivação’ do carisma” (WEBER, 1999, p. 334). A objetivação do carisma é função do desejo de “eternizar o carisma” (WEBER, 1999, p. 344). Mas não só disso. Interesses econômicos são o motivo mais forte da “conservação de elementos carismáticos” (WEBER, 1999, p. 354), já objetivados no interior das estruturas de poder e dominação.

A “objetivação peculiar do carisma” é a forma que o carisma encontra para penetrar nas esferas da vida cotidiana (ver Quadro 15). Essa objetivação significa a transformação do carisma em uma estrutura permanente do cotidiano, “a mais profunda transformação de seu caráter e de sua atuação” (WEBER, 1999, p. 344). Em sua forma pura ou genuína, o carisma apresenta-se como o contrário de qualquer complexo institucional. No entanto, conforme o processo de cotidianização avança, isto é, quando o carisma reflui, a dominação carismática genuína:

[...] vê-se rompida, transferida ao institucional e aí refratada. É então como que mecanizada, ou é imperceptivelmente substituída por outros princípios estruturais ou se confunde ou se entrelaça com eles nas formas mais variadas [...] (WEBER, 1999, p. 332).

Em sua nova forma o carisma encontra-se irreconhecivelmente desfigurado. Mas, Weber ainda vê carisma em uma dominação solidificada em uma formação social permanente.

Quadro 15. Objetivação peculiar do carisma

Processo de transformação de uma graça pessoal numa qualidade objetiva:

1. Transferível;
2. Pessoalmente adquirível;
3. Vinculada não a uma pessoa como tal, mas sim ao detentor de um cargo ou a uma formação institucional, sem consideração de pessoa.

Fonte: (WEBER, 1999)

Mesmo que sua própria natureza tenha sido fortemente modificada pela objetivação, o carisma ainda permanece como um elemento muito importante da nova estrutura social, agora, porém, atuando exclusivamente nas emoções efêmeras e imprevisíveis das massas. Para Weber, essa “objetivação peculiar do carisma”, assim como o processo de cotidianização do carisma, não acontece em uma única direção:

A direção a ser seguida depende principalmente das intenções subjetivas dos seguidores ou do líder; depende da estrutura institucional do movimento e especialmente da ordem econômica (GERTH; MILLS, 1982, p. 72).

A instabilidade da dominação carismática pura é muito específica, desde que todas as suas transformações têm, como fonte única, o desejo do próprio senhor carismático, e mais particularmente, o de seus adeptos carismaticamente dominados, de transformar o carisma em uma “propriedade permanente da vida cotidiana” (WEBER, 1999, p. 332).

A suposição, bastante freqüente, de que a dominação carismática é uma propriedade das fases mais primitivas do desenvolvimento societário é combatida por Weber, que acredita que não exista uma “linha evolucionária” entre os três tipos

puros de dominação legítima por ele desenvolvidos. Aliás, Weber crê que os tipos fundamentais de dominação aparecem geralmente combinados uns com os outros de diversas formas.

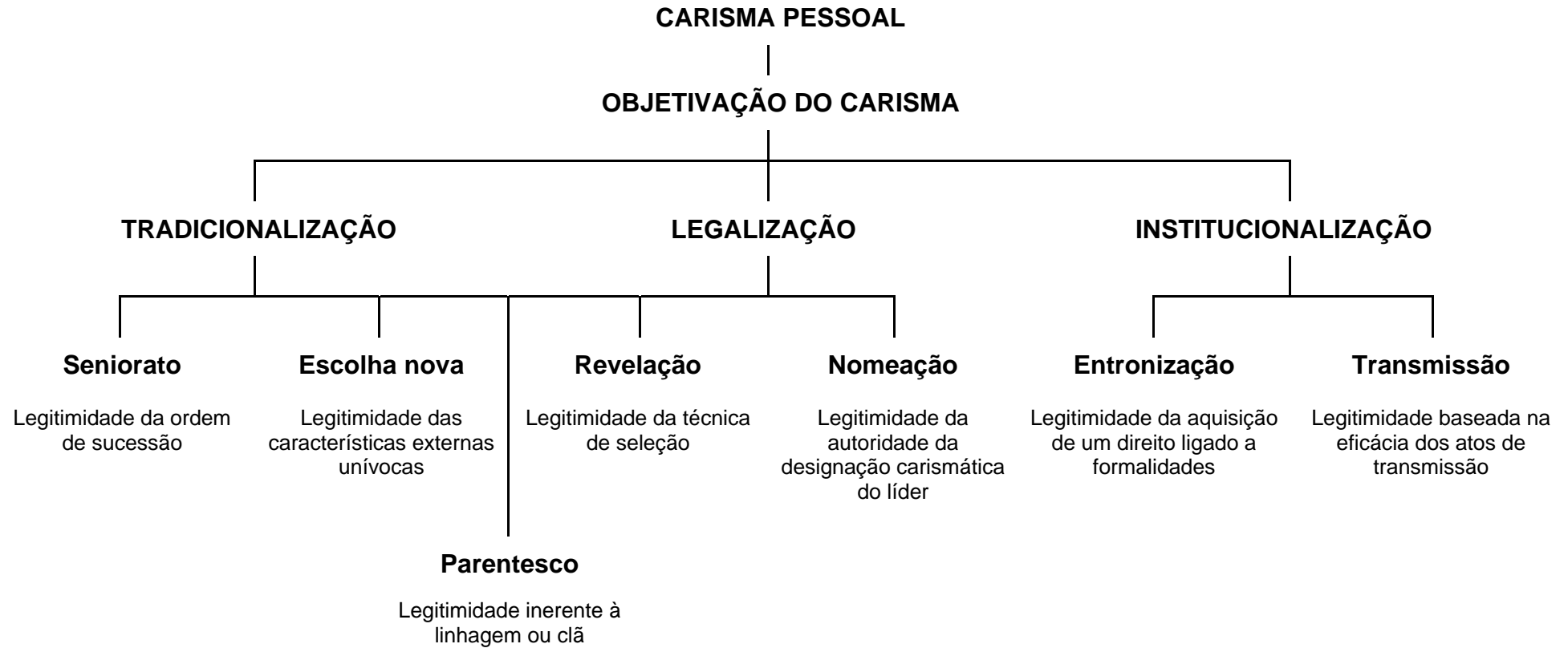
3.1.2.4 A SUCESSÃO CARISMÁTICA

A rotinização não se realiza sem lutas. Inicialmente não se esquecem as exigências pessoais em relação ao carisma do senhor, e a luta entre o carisma de cargo, o hereditário ou o pessoal constitui um processo típico na história.

Weber enumera seis tipos de soluções históricas para a questão da sucessão: (ver Quadro 16).

- 1) Escolha nova, segundo determinadas características, de uma pessoa qualificada para a liderança por ser portadora do carisma. (tradicionalização).
- 2) Por revelação: oráculo, sorteio, juízo de Deus ou outras técnicas de seleção. Neste caso, a legitimidade do novo portador do carisma está deduzida da legitimidade da respectiva técnica. (legalização).
- 3) Por designação do sucessor pelo portador anterior do carisma e reconhecimento pela comunidade. (legitimidade adquirida por designação).
- 4) Por designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado, e reconhecido pela comunidade. Trata-se da designação justa, seleção da pessoa certa, do verdadeiro portador do carisma. A unanimidade é um postulado. Baseia-se na aquisição de um direito, ligado a determinadas formalidades. (entronização).

Quadro 16. Cotidianização do carisma pela solução da sucessão carismática



Fonte: (WEBER, 1998; 1999)

5) Pela idéia de que o carisma seja uma qualidade do sangue e, portanto, seja inerente ao clã do portador, especialmente aos parentes mais próximos. (carisma hereditário), (tradicionalização e legalização).

6) Pela idéia de que o carisma seja uma qualidade (originariamente mágica) que, por meios hierúrgicos de um portador dele, possa ser transmitida para outras pessoas ou produzida nelas. A crença na legitimidade, nestes casos, não se refere mais a uma pessoa, mas, sim às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos. (objetivação do carisma), (carisma de cargo).

A sucessão altera praticamente todas as características do tipo puro de religião carismática ao institucionalizar o que anteriormente fundamentava-se na força do entusiasmo (ver Quadro 17)..

Quadro 17. Características do período carismático de uma religião

1. Rejeição ou indiferença diante da propriedade;
2. Comunismo de amor carismático;
3. Expectativas escatológicas;
4. Administração carismática das bênçãos mágicas;

Fonte: (WEBER, 1999)

A importância da questão da sucessão para o processo de rotinização do carisma é nítida na sociologia de Weber, não por ser o problema principal ou o mais afetado pela cotidianização, mas sim pelo caráter indelével que a solução da sucessão imprime no processo posterior de rotinização carismática de uma comunidade religiosa. Nas palavras de Weber:

A rotinização não é ocasionada, portanto, somente pelo problema do sucessor e está muito longe de afetar apenas este último. Ao contrário, o problema principal é a transmissão dos quadros e princípios administrativos carismáticos para os cotidianos. Mas o problema do sucessor afeta a rotinização do núcleo carismático – o próprio senhor e sua legitimidade –, mostrando, em oposição ao problema da transmissão para ordens e quadros administrativos

tradicionais ou legais. Concepções peculiares e características só compreensíveis do ponto de vista desse processo (WEBER, 1998, p. 166).

Weber bem sabia que o carisma, em sua forma pura, está fadado a desaparecer da vida cotidiana tão rapidamente quanto surgiu, visto que o carisma puro – assim como o sagrado –, não é deste mundo. Como em uma contagem regressiva, o carisma começa a esmorecer no próprio momento de seu surgimento:

Mas todo carisma encontra-se neste caminho que conduz de uma vida emocional entusiasmada, alheada da economia, a uma morte lenta por asfixia sob o peso dos interesses materiais, e isto em cada hora de sua existência e cada vez mais à medida que passam as horas (WEBER, 1999, p. 331).

Desse modo, o carisma – no sentido do sagrado – chega a constituir um elemento fundamental dos sistemas sociais e políticos, assim como das religiões propriamente ditas.

3.1.3 A TIPOLOGIA DO PROFETISMO

Toda a concepção weberiana da liderança carismática mantém uma continuidade muito estreita com o conceito renascentista de “gênio”. De acordo com Gerth e Mills (1982), W. E. H. Lecky foi um dos primeiros pensadores a ampliar o conceito de gênio de forma a abranger não somente os homens de idéias, mas também os homens de ação, que transcendem os limites impostos pela rotina cotidiana. De certo modo, Lecky teria renunciado a teoria da rotinização do carisma de Max Weber. Segundo Lecky:

Surgem, de tempos em tempos, homens que têm para com a condição moral de sua época mais ou menos as mesmas relações que os homens de gênio têm para com a sua condição intelectual. Antecipam o padrão moral de uma época posterior, lançam conceitos de

virtude desinteressada, de filantropia, desprendimento, que parecem não ter relação com o espírito de sua época, inculcam deveres e sugerem motivos de ação que parecem à maioria dos homens completamente quiméricos. Não obstante, o magnetismo de suas perfeições influi poderosamente sobre os seus contemporâneos. Acende-se o entusiasmo, um grupo de partidários se forma e muitos se emancipam das condições morais de sua época. Não obstante, os plenos efeitos desse movimento são transitórios. O primeiro entusiasmo esmorece, as circunstâncias ambientes retomam a sua ascendência, a fé pura é materializada, incrustada com concepções estranhas à sua natureza, deslocada e deformadas, até que as suas características iniciais quase desapareçam. O ensinamento moral, sendo inadequado à sua época, torna-se inoperante até que sua civilização adequada tenha alvorecido; ou, na melhor das hipóteses, a fé se filtra tênue e imperceptivelmente através de um acúmulo de dogmas, e como isso acelera, de certo modo, o nascimento da condição que exige (1867 apud GERTH; MILLS, 1982, p. 71) ³⁶.

Assim, o profeta carismático weberiano pode ser pensado como uma espécie de “gênio religioso”. A configuração de uma tipologia do profetismo (ver Quadro 18) é uma parte fundamental não somente da sociologia da religião de Weber, mas também do escopo mais amplo de suas pesquisas, que são a análise do racionalismo ocidental. Para entender o desenvolvimento do racionalismo típico do Ocidente moderno, Weber volta seus olhos para o surgimento dos profetas éticos da antiga Israel, vendo nestes o nascedouro do processo de racionalização que procurava entender. Diante de um conceito tão importante, vejamos o que Weber entende por profeta:

Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandamento divino. [...] O decisivo para nós é a vocação “pessoal”. Esta é que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma (WEBER, 1998, p. 303).

Ao distinguir o profeta do sacerdote, Weber expõe as características que, a seu ver, são as mais relevantes de um profeta: este é *sempre* um portador do

³⁶ LECKY, W. E. H. History of rationalism. New York: 1867.

Quadro 18. Tipologia do profetismo

TIPO DE PROFECIA	CARACTERÍSTICAS DA PROFECIA	RELAÇÃO COM A MAGIA	COMUNIDADE EXEMPLAR	COMUNIDADE LEIGA	TIPO EXEMPLAR
NABI	Divinação, terapêutica, consulta mágica, e exercício profissional.	ACEITAÇÃO	x		ELISEU E OS FILHOS DOS PROFETAS
AISIMNETA	Legislador sagrado, conciliação ou prevenção das tensões sociais, criação de uma nova ordem social.	AVERSÃO		x	MOISÉS
MISTAGOGO	Atos mágicos que garantem bens de salvação (salvação mágica), carisma sacramental-ritual hereditário.	ACEITAÇÃO	x		MÍSTICOS DE ELÊUSIS
PROFETA ÉTICO	Instrumento que anuncia um Deus e sua vontade; exige obediência como dever ético.	FORTE AVERSÃO		x	ZARATUSTRA E MAOMÉ
PROFETA EXEMPLAR	Homem exemplar, que mostra aos outros, por seu exemplo, o caminho da salvação religiosa.	INDIFERENÇA	x		BUDA

Fonte: (WEBER, 1999)

carisma em seu sentido puro. Não encontraremos profetas onde não houver carisma, e carisma não-cotidianizado. Em segundo lugar, há a questão da vocação pessoal, e Weber dá ênfase ao termo pessoal para marcar que não se trata de carreira ou profissão que se escolhe. O profeta genuíno não escolhe este caminho de vida, é escolhido por ele. É aqui que entra a revelação, sempre pessoal, como a distinção da vocação profética, pois somente após o chamado divino, através de uma revelação pessoal – sejam revelações auditivas, sentimentais ou visuais –, é que alguém se torna profeta no sentido sociológico da palavra.

Também é típico dos profetas, em contraposição aos sacerdotes e magos, não exercerem sua missão de forma remunerada, ou seja, divulgam sua mensagem por ela mesma e não para a obtenção de recompensas materiais; pelo contrário, geralmente o ofício profético significa o sacrifício do *status quo* e o abandono de qualquer aspiração aos bens deste mundo. Weber distingue o profeta, por um critério puramente econômico: pelo caráter gratuito de sua profecia. Isto porquê, para Weber:

É específico nos profetas que assumam sua missão não por serem encarregados pelos homens, mas por usurpação. [...] os profetas assumem seu poder, usurpando-o, em virtude de revelação divina e preponderantemente para fins religiosos [...] (WEBER, 1998, p. 306).

A usurpação do poder, própria dos profetas, coloca-os, geralmente, em confronto com os mantenedores da ordem estabelecida, isto é, com todos aqueles que serão prejudicados pelo teor de sua mensagem. Devido ao caráter carismático, as mensagens dos profetas freqüentemente rompem com os valores e normas tradicionais, derrubam o passado e, nesse sentido, são especificamente revolucionários. É nesse sentido que pode ser interpretada a famosa frase de Jesus que diz que nenhum profeta é bem recebido em sua própria pátria.

Apesar de Weber ter concentrado suas investigações no profetismo judaico, o

profeta não é fenômeno desta religião e tampouco o profeta judeu é o tipo único. Podemos encontrar profetas por toda parte na antiguidade, e não somente no Oriente Médio, mas em lugares tão distantes quanto a Índia. A cristandade da época apostólica e pós-apostólica conhece o profeta ambulante como fenômeno regular e, como se exige de todo líder carismático, exigiu dele a prova da posse dos dons específicos do espírito, de determinadas capacidades mágicas ou extáticas. Além do mais, o profeta ético, típico do judaísmo antigo, apesar de ser o tipo que mais interessava à análise weberiana do racionalismo ocidental, não é nem de longe o único tipo de profetismo. Sempre afeito a análises comparativas, Weber não deixa de mencionar outros tipos importantes de profetismo, para por fim compará-los ao profeta ético judaico.

Muitas vezes, tanto a divinação quanto a terapêutica e a consulta mágica são exercidas profissionalmente pelos profetas. Assim o eram, por exemplo, pelos numerosos profetas extáticos mencionados no Antigo Testamento, especialmente nas Crônicas e nos livros proféticos. Mas é precisamente destes que se distingue o profeta, no sentido sociológico que Weber lhe dá, por um critério puramente econômico: pelo caráter *gratuito* de sua profecia. O profeta típico propaga a 'idéia' por ela mesma e não – pelo menos não de modo perceptível e de forma regulada – por uma remuneração. Diferentemente dos sacerdotes que são funcionários nomeados e assalariados:

A pregação emocional, seja ela oral ou em forma de panfletos ou revelação propagada por escrito, é própria dos profetas. Estes estão sempre mais próximos dos demagogos ou dos publicistas políticos do que de um mestre ou sacerdote. O profeta está sempre ausente onde não há a anunciação de uma verdade religiosa de salvação, em virtude de revelação pessoal. Esta constitui-se, para Weber, a

característica decisiva do profeta. Grandes reformadores e líderes religiosos como Lutero, Calvino e Wesley encontram-se à parte da categoria dos profetas por não pretenderem atuar em virtude nem de uma revelação substancialmente nova, nem muito menos de um encargo divino especial.

A força e a atração que a mensagem profética desperta nos grupos leigos não estão nos milagres e maravilhas realizados pelos profetas – ainda que estes tenham que realizar milagres para provar serem possuidores do carisma – mas sim na visão homogênea da vida, ou em outras palavras, no sentido que a mensagem profética é capaz de dar à vida de seus adeptos, salvando-os do sem-sentido caótico deste mundo. Ou seja, é o grau de coerência interna da teodicéia e das respostas últimas aos anseios e questionamentos dos grupos leigos transmitida pelo profeta que lhe confere maior ou menor força de atração sobre estes.

É a vocação pessoal que distingue o profeta do sacerdote. Sobretudo porque o sacerdote reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o profeta, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma.

Os sacerdotes são funcionários profissionais de uma empresa permanente que, por meio de veneração, procuram influenciar a Deus. Os sacerdotes são, geralmente, capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional. Não há sacerdotes ou sacerdócio sem uma instituição permanente, regulada através de normas jurídicas racionais ou salários e prebendas como forma de remuneração deste quadro administrativo especializado.

3.2 CARISMA E PROFETISMO NA SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

3.2.1 O ESTATUTO PROFÉTICO EM PIERRE BOURDIEU

Embora parta de Weber, a análise sociológica da profecia em Bourdieu (1999) vai um pouco além. Weber trata de caracterizar, sobretudo os protagonistas do sagrado. O profeta, para Weber, é portador de um “carisma puramente pessoal” (WEBER, 1998, p. 303). Weber acentua o termo pessoal exatamente para confrontá-lo com um carisma que, no caso dos sacerdotes, é impessoal porque atribuído pela instituição. Para Weber o carisma é próprio dos profetas, se bem que sacerdotes também possam, em alguma medida, possuí-lo. Ao atribuir a característica de pessoal também quer diferenciar a fonte do poder. Se o profeta retira seu poder de uma qualidade exclusivamente pessoal, os sacerdotes, por sua vez, devem sua autoridade ao próprio cargo que ocupam, ao fato de estarem a serviço de uma tradição sagrada.

Exatamente por isso existe uma eterna oposição entre profecia e sacerdócio. A profecia ameaça as ocupações sacerdotais quando quer renovar às velhas tradições, pelas quais o sacerdócio necessariamente vela, ou quando quer criar uma nova religião, ameaçando arrebanhar os leigos que são o sustentáculo – inclusive e principalmente material – do sacerdócio. O sacerdócio também se opõe à profecia como realizador da cotidianização e sistematização das idéias proféticas. No exercício de suas funções, como classe de profissionais especializados no sagrado e, portanto, fazendo uso dos poderes que sua posição lhe confere, o sacerdócio corre o risco de banalizar a mensagem, dando ensejo a novas rupturas.

Bourdieu não contesta esse papel atribuído ao profeta, mas lhe dá outro estatuto. Para ele, o profeta não é um herói portador de um carisma unicamente pessoal, mas um representante dos grupos que o escolheram para intermediar a ordem dominante. Assim, a fonte do poder profético não é pessoal: é social, já que se faz na relação dele com tais grupos e com os agentes dominantes. Sua biografia é peculiar, de fato, mas suas disposições já estavam implícitas no sistema de relações sociais. É como se a sociedade escolhesse seus heróis ou, então, os produzisse, pois os profetas devem o seu heroísmo ao uso particular que fazem do seu *habitus* numa trajetória que se realizou num percurso social entre outros possíveis – ou seja, uma trajetória única, mas, ao mesmo tempo, prefigurada no campo dos possíveis.

Aproximando-se da sociologia da religião durkheimiana, Bourdieu nos diz que devemos enxergar as relações entre profetas e leigos como um caso particular daquilo que Durkheim chamou de relação entre um grupo e seus símbolos religiosos:

[...] o emblema não é apenas um simples signo que exprime “o sentimento que a sociedade tem de si mesma”; ele “constitui” este sentimento. Da mesma forma que o emblema, a fala e a pessoa do profeta simbolizam as representações coletivas porque contribuíram para constituí-las (BOURDIEU, 1999, p. 92).

O profeta, como indivíduo isolado, não seria capaz de mobilizar as forças necessárias para solapar a tradição e a ordem dominante existente. A força necessária a tal façanha está para além dos indivíduos isolados: ela só pode ser encontrada na sociedade mesma, nas relações entre indivíduos. A invocação da natureza não pode resolver o dilema da origem do poder simbólico do profeta.

Portanto, a não ser que se pense o profeta na sua relação com os leigos (relação inseparável, evidentemente, de sua relação com o sacerdócio que ele contesta), não se poderá resolver o problema da *acumulação inicial do capital de poder simbólico* que Max

Weber resolve pela invocação (paradoxal em Weber) da natureza (BOURDIEU, 1999, p. 93, grifo do autor).

De acordo com Bourdieu, o profeta é um agente social com uma especial capacidade para nomear e formular o que os sistemas simbólicos dominantes deixam de nomear e formular, ou melhor: “O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem” (BOURDIEU, 1999, p. 76).

Esta aptidão ou capacidade individual é que constitui o capital inicial do profeta. Em outras palavras, seu discurso e condutas extraordinárias exprimem e simbolizam aquilo que os sistemas simbólicos vigentes são incapazes de expressar. É através desse discurso e conduta que o profeta mobiliza ampla camada de leigos para a ação religiosa. A explicação para a ascensão e êxito do profeta não pode ser encontrada no âmbito do campo religioso. E nesse ponto Bourdieu critica a explicação weberiana para o carisma como uma “criação *ex-nihilo de capital religioso*” (BOURDIEU, 1999, p. 73, grifo do autor).

Para acabar de vez com a representação do carisma como propriedade associada à natureza de um indivíduo singular, seria preciso ainda determinar, em cada caso particular as características sociologicamente pertinentes de uma biografia singular que tornam um determinado indivíduo *socialmente* predisposto a sentir e a expressar com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários (BOURDIEU, 1999, p. 94, grifo do autor).

Weber concebe o carisma, em especial o carisma profético, como a “força mais revolucionária da história”, ou seja, a irrupção do carisma no mundo não somente coincide, mas é a causadora e propagadora da irrupção revolucionária. O carisma, para Weber, não é mero instrumento da revolução, pelo contrário, é o principal motor da transformação histórica. Para Bourdieu, por outro lado:

Enquanto a crise não tiver encontrado seu profeta, os esquemas com os quais se pensa o mundo invertido continuam sendo o produto do mundo a ser derrubado. O profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer. (BOURDIEU, 1999, p. 78).

Enquanto Weber acreditava ver no profeta um homem extraordinário, para Bourdieu, o profeta é o “homem das situações extraordinárias” (BOURDIEU, 1999, p. 75), o homem que é capaz de realizar a aproximação entre um significante e um significado – que lhe são preexistentes, mas que ainda estão em estado embrionário – por meio de seu discurso ou vida exemplar. O profeta não cria nada de novo, ele simplesmente vulgariza mensagens esquecidas ou escondidas. Sua novidade está em revelar “o que era impensável, porque indizível” (BOURDIEU, 1999, p. 75), exatamente por surgir naqueles momentos da história humana de crise aguda e radical “em que tudo pode ser dito, porque tudo pode ocorrer” (BOURDIEU, 1999, p. 75).

3.2.2 O CARISMA NA SOCIOLOGIA CONTEMPORÂNEA

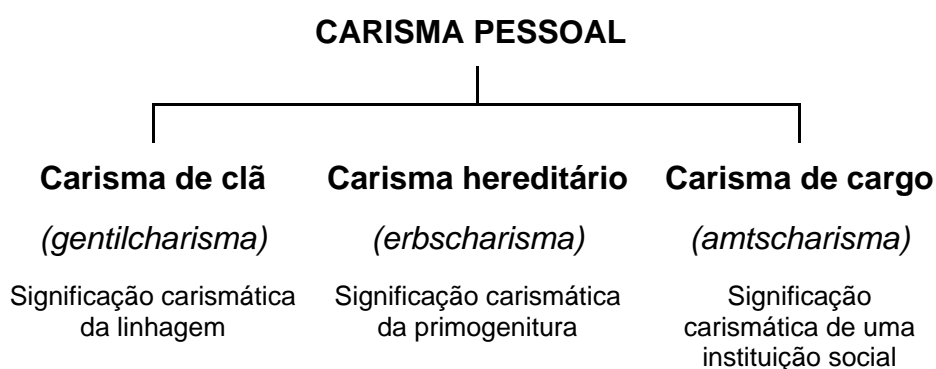
Diversos autores, incluindo-se Bendix (1986), criticaram a concepção weberiana de carisma, definida por Weber como um dom *sobrenatural* do líder, afirmando que em um mundo desencantado e desnudado das idéias sobrenaturais, tal conceituação não mais teria lugar. A incerteza sobre o significado contemporâneo do carisma é seguida por uma confusão geral no uso do termo. Dessa forma, carisma tem sido usado em pelo menos três sentidos diversos.

1. No sentido weberiano clássico da investidura sobrenatural do líder. O líder possui um dom divino que é demonstrado a seus seguidores por meio de

milagres, sinais ou provas. A obediência dos discípulos está ligada a sua crença nos poderes do líder que, ao perder seu “dom”, perde junto com ele seus seguidores.

2. O carisma é usado por Weber e outros para se referir a uma propriedade sagrada de grupos, papéis ou objetos. Assim, Weber faz referência à cotidianização do carisma e sua institucionalização em cargos (*amtscharisma*); clãs (*gentilcharisma*) e parentesco hereditário (*erbscharisma*) (ver Quadro 19).
3. O carisma é usado no sentido popular (e secular) para se referir às qualidades pessoais do líder. O líder é uma “personalidade carismática” que atrai seus seguidores sobre a base de seus atributos pessoais e não por seus dotes divinos. Weber mesmo usa o carisma neste sentido ao descrever os líderes partidários carismáticos (WEBER, 1998).

Quadro 19. Tipos puros de carisma objetivado



Fonte: (WEBER, 1998; 1999; SHILS, 1965)

No seu moderno uso, o carisma é assim secularizado como os extraordinários, mas não sobrenaturais, talentos de uma personalidade política magnética. O uso do termo no terceiro sentido passou para a literatura do jornalismo político popular, enquanto o uso do ‘carisma’ em todos os três sentidos persiste em

um estado altamente confuso na literatura sociológica onde os escritores geralmente falham em especificar qual dos três usos do termo está sendo trabalhado. No entanto, apesar dessas confusões, o uso do conceito persiste. A presente discussão possui duas intenções: (a) clarificar a natureza fundamental do carisma e (b) examinar a natureza particular do carisma como usado no primeiro e terceiro sentidos. Assim, tentaremos responder a duas questões: O que é o carisma? Quais as características de um líder carismático?

3.2.2.1 CARISMA SOBRENATURAL E CARISMA SECULAR

Como Shils (1965) procura mostrar, a essência do carisma está no que pode ser traduzido, aproximadamente, como atitude de veneração ou reverência (*attitude of awe*). Perpassando os três usos do termo descritos acima está uma postura comum de reverência a pessoas ou objetos. A presença do líder carismático inspira veneração. O carisma de cargo investe seu portador com a reverência devida ao papel. De modo semelhante, grupos de linhagem, unidades militares, igrejas, corporações, etc., podem partilhar de maior ou menor carisma. O carisma pode então ser visto como existente em um *continuum* de suas formas mais altamente cristalizadas na pessoa do líder carismático até suas mais difusas formas no sistema de estratificação da sociedade. Nós podemos pensar que aqui há um relacionamento dialético entre o líder carismático do tipo ideal de Weber e a ordem social. O líder carismático 'quebra' a ordem existente, introduzindo um novo esquema de alocação carismática, centrada em sua própria pessoa e baseada sobre

os valores revolucionários que ele representa. A 'rotinização' do carisma culmina na institucionalização da nova ordem carismática como uma nova ordem social.

Dada a essência do carisma como uma 'atitude de veneração' ou uma 'postura reverencial', as manifestações do carisma aparecem em duas principais formas históricas: carisma secular e sobrenatural.

O carisma sobrenatural somente é possível em uma era de crença na qual a atitude de veneração é conceitualizada em um sistema de crenças de um mundo povoado de demônios, anjos, espíritos e deuses. O carisma então se torna um 'dom' ou um 'mana' que flui dentro e fora das pessoas e objetos. Estas idéias perpassam o clássico tipo ideal de carisma weberiano. Em tais sistemas de crença, os poderes mágicos ou sobrenaturais são a fonte da reverência:

- 1) Estes poderes extracotidianos podem ser depositados em pessoas ou objetos.
- 2) Quando o dom adere a uma pessoa temos então o líder carismático.
- 3) O dom pode deixar o líder.
- 4) O dom pode tornar-se objetivado e transferível a outros objetos ou pessoas.

Weber nos informa como o carisma pode passar através de cargos, linhas de parentesco ou clãs. O caráter objetivado e transferível do carisma aparece na escolha do sucessor. Weber aqui mostra que a eleição não é uma manifestação da vontade do eleitorado, mas uma *descoberta* do carisma do pretendente (ver Quadro 20). A imagem do carisma sobrenatural torna-se então mais clara: uma atitude de veneração dirigida a pessoas e objetos e conceitualizada como uma essência mágica ou dom divino que pode ser adquirido, perdido, objetivado e transferido.

Quadro 20. Processo de objetivação do carisma



Fonte: (WEBER, 1999)

No caso do carisma secular, a atitude de veneração também existe, mas ela não mais é crida como ocasionada pelo sobrenatural. Como então esta atitude se desenvolve? Devemos aqui colocar de lado a questão do carisma secular dos objetos, exceto para notar que um de seus aspectos se relaciona à estratificação da ordem social e que o outro diz respeito à santificação de práticas e objetos pela tradição, isto é, normas e praticas antigas e duradouras tais como as constituições e corpos colegiados. Nosso foco principal deve estar sobre o carisma secular das pessoas, que se torna então a segunda questão de nossa investigação: Quais as características de um líder carismático? No caso do carisma sobrenatural, nós vimos que a origem do poder do líder está na convicção que seus seguidores possuem em seu dom divino. Mas o que dizer do líder carismático secular?

Desde que se tornou consenso, na literatura especializada, a inadequação da formulação weberiana clássica do carisma, um grande número de escritores se esforçou por delinear o fenômeno do carisma secular, e duas linhas de análise emergiram – a psicológica e a sociológica. Na essência, o carisma sobrenatural revela-se quando seu portador persuade seus seguidores de que ele possui poderes de natureza sobrenatural. O líder carismático secular adquire seus seguidores demonstrando seus poderes de uma forma inteiramente diferente, mas a origem de ambas as variedades de carisma está no fenômeno do poder e sua capacidade de ordenar o mundo. O líder carismático secular, ao se tornar um líder exibe *dominação* ou *representação*, ou ambos.

3.2.2.2 DOMINAÇÃO CARISMÁTICA E REPRESENTAÇÃO CARISMÁTICA

Os vários tipos de liderança ilustram diferentes aspectos de dominação carismática, isto é, o sábio, o general, o demagogo e o líder revolucionário. O elemento ordenador flui claramente através destes exemplos de líderes carismáticos seculares. Em cada caso o tipo de ordem requer habilidades especiais para produzir o carisma. O carisma do sábio deriva do poder de seu intelecto; o carisma do general deriva de seu *insight* estratégico e sua disposição para assumir riscos calculados; o carisma do príncipe flui de suas habilidades para manipular sua imagem; e o carisma do líder revolucionário é um produto de sua vontade férrea e poderes persuasivos.

O carisma através da dominação traz ordem; o carisma através da representação traz *satisfação* da ordem. Nesta segunda dimensão do carisma o líder estrutura um universo de valores para seus seguidores que satisfaz suas mais profundas necessidades. No caso da dominação carismática, os sentimentos dos seguidores para o líder são caracterizados pelo sentimento de *reverência*: na representação carismática estes sentimentos são caracterizados pelo *entusiasmo*. Os estilos da representação carismática podem ser ordenados em dois pontos tipológicos de um *continuum*.

1. *O inovador*. Weber, ao enfatizar o caráter revolucionário do carisma, trabalha com uma forma extrema de representação na qual o líder cria e infunde novos valores na velha ordem social, acabando por solapá-la.
2. *O articulador*. O articulador carismático diz o que o povo deseja ouvir, mas não sabe como dizer por si mesmo. O articulador não cria os valores que representa, apenas articula e dá voz aos sentimentos

difusos da sociedade. Os sentimentos que inspira estão mais próximos do entusiasmo do que da reverência.

3. *O simbolizador.* O simbolizador permanece de forma passiva diante dos valores que representa. O simbolizador é somente o perfeito exemplo do seu grupo. O rei hereditário pode adquirir um carisma pessoal ao encarnar em sua pessoa os ideais de seus súditos.

Apesar da sagacidade dos argumentos apresentados pelos críticos, que procuram usar a teoria weberiana do 'desencantamento do mundo' contra o conceito de carisma do próprio Weber, é preciso levar em consideração algumas questões pertinentes.

Parece extremamente inadequada a separação do carisma em secular e sobrenatural com base na idéia do desencantamento. Em primeiro lugar porque os próprios tipos utilizados para definir o líder carismático secular são nada mais nada menos que os mesmos velhos tipos ideais de líderes carismáticos delineados por Weber. Segundo porque os autores discutidos dão de barato que Weber vê o carisma pelo prisma do sobrenatural e somente por ele. Nada mais longe da realidade. Para Weber o carisma é uma força em princípio e, fundamentalmente, extracotidiana. O carisma, na sociologia weberiana, é um fenômeno fundamentalmente sociológico. Essa força social extracotidiana, que é o carisma, pode ser interpretada pelos seguidores do líder como um dom mágico sobrenatural ou simplesmente como um talento natural. A interpretação que se dá à origem do carisma não pode alterar sua natureza.

Outro ponto importante a ser questionado é o uso da teoria do desencantamento como fundamento do carisma secular. Não é possível falar do desencantamento como um processo uniforme, ou linear. Longe de estar

completamente desencantado, o mundo secularizado - processo esse sim que parece quase completo - do século XXI coloca continuamente diante de nossos olhos o espetáculo da efervescência religiosa e o, ainda persistente encantamento do mundo. Portanto, é no mínimo temerário falar que a interpretação sobrenatural do carisma está irremediavelmente alijada deste nosso mundo pós-moderno.

4 O DESENVOLVIMENTO DAS ESTRUTURAS DE PODER

4.1 A EVOLUÇÃO DA AUTORIDADE

4.1.1 O CONCEITO DE “IGREJA”

A evolução do conceito de autoridade, sacerdócio, ofícios ordenados e quórums presidentes não é nem pouco óbvio àqueles familiarizados somente com a história oficial do mormonismo. A passagem do tempo e as mudanças nos registros históricos têm obscurecido o conceito primitivo de “igreja” no mormonismo. Conquanto inconcebível para os mórmons modernos, o conceito de uma “igreja” Mórmon apareceu, primeiramente, sem qualquer conexão com organização religiosa ou ordenanças religiosas. A princípio o termo “igreja” foi usado como sinônimo de “povo” (D&C 10:40, 46, 52, 56, 67-68). Até mesmo a famosa revelação que descreve a qualificação para o ministério (D&C 4) silencia totalmente sobre autoridade eclesiástica ou sacerdotal. Para os primeiros mórmons, a “igreja” não era somente baseada no Livro de Mórmon, mas o livro era a verdadeira razão de sua existência. A natureza da nova “igreja” mudou três vezes entre 1828 e abril de 1830. Primeiro, de 1828 a maio de 1829, a “igreja” foi uma comunidade de crentes sem qualquer autoridade sacerdotal ou cerimônias e rituais religiosos. Segundo, de junho de 1829 a março de 1830, a comunidade de crentes, agora conhecida como “A Igreja de Cristo”, possui “autoridade” divina, ordenanças e cargos eclesiásticos. Terceiro, em 06 de abril de 1830 Smith organizou formalmente “A Igreja de Cristo”. Muitos dos

primeiros conversos desejavam que “A Igreja de Cristo” continuasse como uma comunidade espiritual de crentes, um convetículo pietista. Eles sentiam-se desconfortáveis diante do impulso de transformar a seita em uma igreja institucional (QUINN, 1994, p. 5-6). David Whitmer, uma das testemunhas do Livro de Mórmon vocalizou o sentimento silencioso de muitos ao declarar:

It is all a mistake about the church being organized on April 6, 1830, as I will show. We were as fully organized--spiritually--before April 6th as we were on that day. The reason why we met on that day was this; the world had been telling us that we were not a regularly organized church, and we had no right to officiate in the ordinance of marriage, hold church property, etc., and that we should organize according to the laws of the land (WHITMER, 1887, p. 33).

Whitmer não conseguiu entender que o mormonismo se havia desenvolvido anteriormente, por uma década, dentro da família Smith antes que ele conhecesse Joseph e que o movimento continuaria a se desenvolver, transformar e evoluir (QUINN, 1994, p. 7).

4.1.2 DESENVOLVIMENTOS NO CONCEITO DE AUTORIDADE

By the time of Smith's death in late June 1844, the initial community of believers was organized in five intricately structured quorums of leaders which would continue in Mormonism for a hundred years: the First Presidency, the Presiding Patriarch, the Quorum of the Twelve Apostles, the First Council of Seventy, and the Presiding Bishopric. This elaborate structure was not anticipated by converts joining the Mormon movement before 1835. Before then the structure was fluid, and public claims for authority in the church were made largely on the basis of religious experience and charisma rather than priestly power through lineage and angelic ministrations. When the church was organized in April 1830, there was still little sense of hierarchy. Smith was seen as one prophet among potentially many. Neither was there a structured sense of authority or priesthood. A crucial task in understanding the pre-1835 period of the church involves tracing the changes which enabled the evolution of priestly

status. It was priesthood-and eventually a highly structured priesthood – which required the hierarchical, structured institution that Mormonism became (QUINN, 1994, p. 7-8).

Antes de 1835, o mormonismo era um movimento religioso de natureza igualitária. A posição de poder de Joseph Smith era muito frágil, pois, até então, ele era considerado como um profeta entre os profetas e não como “o profeta”. David Whitmer descreve como era o mormonismo em setembro de 1830:

When Brother Joseph was humble he had the Spirit of God with him; but when he was not humble he did not have the Spirit. Brother Joseph gave many true prophesies when he was humble before God: but this is no more than many of the other brethren did. Brother Joseph's true prophesies were almost all published, but those of the other brethren were not. I could give you the names of many who gave great prophesies which came to pass. I will name a few: Brothers Ziba Peterson, Hiram Page, Oliver Cowdery, Parley P. Pratt, Orson Pratt, Peter Whitmer, Christian Whitmer, John Whitmer, myself and many others had the gift of prophesy (WHITMER, 1887, p. 32).

O conhecido incidente das revelações de Hiram Page demonstra o quanto o conceito de profecia ainda era igualitário, nesse período. Mórmons preeminentes aceitaram as revelações de Page. Isso mostra que, para os primeiros mórmons, a ordenação de Joseph Smith como “profeta, vidente e revelador” não era tida como exclusiva. Até esse momento nenhuma revelação de Smith proibia outros mórmons de declararem a vontade de Deus para a comunidade. Esta concepção de uma multiplicidade de profetas carismáticos não criava qualquer dificuldade para um conventículo de fiéis, mas poderia fragmentar qualquer instituição. Uma hierarquia de poder espiritual é simplesmente impossível se há acesso irrestrito ao carisma.

A revelação recebida por Joseph após o desafio de Hiram Page (D&C 28) subordinou o carisma, pela primeira vez, à incipiente hierarquia eclesiástica, em outras palavras, conteve o carisma dentro de formas organizacionais. Após um outro desafio, a sua posição privilegiada de poder, Joseph Smith registrou uma revelação (D&C 43:34) que o tornava um novo Moisés, com o direito exclusivo de apontar seu

sucessor profético. Diferentemente do período da comunidade desestruturada de crentes de 1829, o papel de Joseph Smith pós 1830 é o de um profeta com direito exclusivo de anunciar revelações para o movimento.

4.1.2.1 O APOSTOLADO CARISMÁTICO

O primeiro uso do termo apóstolo (1829-1833) passa por um problema similar de entendimento. Sua estréia original, como um termo mórmon (D&C 18), ocorre no mesmo contexto carismático e não hierárquico que o termo profeta. Os evangelhos registram a ordenação literal dos Doze Apóstolos por Jesus (Marcos 3:14). Após a ascensão de Jesus, os onze apóstolos restantes impõem as mãos sobre Matias para que este preencha a vacância de Judas Iscariotes (Atos 1:25-26). Entretanto, o Novo Testamento não menciona qualquer ordenação humana de Paulo. Devido a sua visão a caminho de Damasco (Atos 26:13-14), Paulo foi um apóstolo “não da parte dos homens, nem por homem algum, mas por Jesus Cristo e Deus Pai” (Gálatas 1:1). O Novo Testamento retrata Paulo como um profeta carismático e não como um apóstolo institucional como Matias.

Da mesma forma, até a metade do século dezenove, a liderança mórmon continuou a usar o termo apóstolo para designar o carisma pessoal (JD 8:99). As primeiras revelações designavam Smith e as três testemunhas do Livro de Mórmon como apóstolos carismáticos, sem a ordenação literal pela imposição das mãos, como ocorreu com Paulo (D&C 18). Estes primeiros apóstolos receberam seus chamados carismaticamente através de uma visão. A revelação de 1829 (D&C

18:27, 37) ordenava a Oliver Cowdery e David Whitmer que selecionassem doze discípulos ou apóstolos. Em sua primeira conferência geral a igreja tinha somente doze oficiais. Joseph e Samuel Smith, Oliver Cowdery, David, John e Peter Whitmer e Ziba Peterson eram elders. Martin Harris, Hyrum e Joseph Smith Sen. eram sacerdotes. Hiram Page e Christian Whitmer eram mestres. Os sete élderes de junho de 1830 podem ter visto a si mesmos como uma restauração dos “sete” proeminentes diáconos da Igreja cristã primitiva. Dos sete élderes, ao menos cinco foram especialmente considerados apóstolos durante o período de 1829-1831, além disso a revelação declarava que “um apóstolo é um élder” (D&C 20:38). A declaração de Joseph Smith em 1833 na Escola dos Profetas designa como apóstolos aqueles que receberam uma visão (SPMB, 03 out. 1883). É a experiência extática que distinguia os primeiros doze oficiais do mormonismo como apóstolos carismáticos.

Até 1832 a designação de apóstolo também incluía o chamado ao serviço missionário (QUINN, 1994, p. 13). Essa aplicação expansiva do termo somente enfatiza a falta de concretude do conceito de autoridade nos anos iniciais do mormonismo. Estes apóstolos evangélicos, como os carismáticos, não foram ordenados a este chamado por imposição das mãos.

O apostolado carismático (sem ordenação) emergiu de forma proeminente em 1833. Ao descrever os vinte e quatro templos que abrangeriam o complexo templário da cidade de Sião em Independence, Missouri, três templos foram designados como “Sagrado Repositório Apostólico” (HC 1:359). Um indício do que isto significava para Smith aparece em uma revelação do mesmo mês referente ao templo de Kirtland: “E que a parte superior da área interna seja dedicada a mim como a escola de meus apóstolos, diz o Filho Amã” (D&C 95:17). Poucos meses antes os membros da

Escola dos Profetas tinham experimentado visões extáticas que os qualificavam como apóstolos. Segundo Zebede Coltrin, após as visões, Joseph Smith declarou aos presentes: “Brethren[,] now you are prepared to be the apostles of Jesus Christ, for you have seen both the Father and the Son” (SPMB, 03 out. 1883).

Foi somente em 1835 que o chamado apostólico se institucionalizou. Então, o apostolado mórmon se tornou um ofício obtido por ordenação, como o de Matias no Novo Testamento. O novo “Quórum dos Doze Apóstolos” não incluiu nenhuma das testemunhas do Livro de Mórmon, tampouco muitos dos apóstolos carismáticos da Escola dos Profetas de 1833.

4.1.2.2 A RESTAURAÇÃO DO SACERDÓCIO

The lack of structure in priesthood offices – which later would become signs of privileged authority – existed because early Mormons regarded priesthood itself in a much different way. Participants at the church's organization had a unitary sense of authority rather than a belief in dual priesthoods of different ranks (QUINN, 1994, p. 14-15).

Quando Joseph Smith e Oliver Cowdery receberam autoridade para batizar, eles não foram ordenados a qualquer ofício³⁷ específico (D&C 13). Em agosto de 1829, eles começaram a ordenar os conversos adultos do sexo masculino a um dos três ofícios descritos no Livro de Mórmon: mestre, sacerdote³⁸ e élder³⁹ ou discípulo.

³⁷ Termo usado para representar um cargo de autoridade na hierarquia do sacerdócio mórmon.

³⁸ Para maiores detalhes ver, 2 Néfi 5:26; Jacó 1:17-19; Jarom 1:11; Mosias 6:3; 11:5; 18:18-28; 23:16-17; 25:19-21; 26:6-8; 27:1, 5; Alma 1:26; 4:7, 16-20; 5:3; 6:1; 13:1-3; 15:13; 23:4, 16; 45:21-22; Morôni 3:4; 4:1; 6:1; D&C 20:46-52, 60; 84:111; 107:10, 87.

³⁹ Ancião ou presbítero. Foi escolhido o uso do termo em sua forma inglesa devido ao fato de que é forma costumeira pela qual os oficiais que possuem tal cargo são chamados pelos mórmons nos países de língua portuguesa.

Outros ofícios foram adicionados a partir de 1831 até 1835, quando os nove ofícios ordenados atualmente reconhecidos pelos diversos ramos do mormonismo foram consolidados (PRINCE, 1995, p. 48-50). Os títulos administrativos estavam totalmente ausentes durante o período inicial da igreja.

Quadro 21. Processo de hierarquização do mormonismo

Élder (1829)

Mestre (1830)

Sacerdote (1830)

Bispo (1831)

Diácono (1831)

Sumo Sacerdote (1831)

Patriarca (1833)

Setenta (1835)

Apóstolo (1835)

Fonte: (PRINCE, 1995)

Inicialmente, a base da autoridade de Joseph está implícita em seu trabalho de tradução do Livro de Mórmon. Nesse momento ainda não existe qualquer intenção de organizar uma igreja, conferir autoridade ou ordenanças e a autoridade formal ainda não é requerida de forma evidente. O Livro de Mórmon menciona explicitamente qual a fonte de autoridade do início do mormonismo, ao mostrar a fonte exclusivamente carismática da autoridade divina (Mosias 18:1-16). O texto do Livro de Mórmon deixa claro que a autoridade é sempre adquirida através do “Espírito do Senhor”, isto é, no Livro de Mórmon, a experiência pneumática é a origem de toda a autoridade eclesiástica. Mesmo quando menciona ordenanças humanas, O Livro de Mórmon explica que estas são realizadas pelo “poder do Espírito Santo” (Morôni 6:4; D&C 18; 20). A autoridade para realizar as ordenanças era implicitamente mencionada sem qualquer menção a sacerdócio. Antes de 1831 o

uso do termo sacerdócio no mormonismo é encontrado somente na porção do Velho Testamento do Livro de Mórmon, onde ele é usado como sinônimo do ofício de sumo sacerdote (Alma 13).

A primeira noção de sacerdócio do mormonismo parece mais congruente com a apresentada no Livro de Mórmon, que fala de um sumo sacerdócio mas não menciona qualquer ordenação angélica. Na única menção explícita sobre o sacerdócio no Livro de Mórmon o que é enfatizado é a pré-ordenação ao invés de qualquer ordenação física terrestre (Alma 13:1-3). É somente a partir do final de 1831 que Joseph Smith começa a enfatizar o aspecto legal-institucional da restauração do sacerdócio.

Joseph Smith iniciou a escrever a história de sua vida e da restauração em 1832. Essa primeira história contém, pela primeira vez, o relato de administração angélica na restauração da autoridade (VOGEL, 1988, p. 116). A idéia de que o sacerdócio levítico havia sido restaurado foi, sem dúvida, o elemento mais controverso do relato:

A History of the life of Joseph Smith Jr. An account of his marvilous experience and of all the mighty acts which he doeth in the name of Jesus Ch[r]ist the son of the Living God of whom he beareth record. Also an account of the rise of the Church of Christ in the eve of time according as the Lord brought forth and established by his hand. Firstly, he receiving the testamony from on high. Secondly, the ministering of Angels. Thirdly, the reception of the Holy Priesthood by the ministring of Angels to admin[i]ster the letter of the Gospel[,] the Law and commandments as they were given unto him[,] and the ordinenc[e]s. Fo[u]rthly, a confirmation and reception of the High Priesthood after the Holy Order of the Son of the Living God [with] power and ordinance[s] from on high to preach the Gospel in the administration and demonstration of the spirit, the Kees of the Kingdom of God confere[d] upon him and the continuation of the blessings of God to him &c (DJS, p. 3-4).

A primeira evidência de restauração angélica da autoridade em uma discussão pública veio de Oliver Cowdery em 1834⁴⁰. Esta foi a primeira vez que os mórmons ouviram que uma concessão de autoridade divina ocorreu antes da organização formal da Igreja. As palavras de Cowdery, assim como as de Smith, mencionam somente um sacerdócio. Relatos de uma segunda restauração do sacerdócio só começaram a aparecer um ano depois (D&C 27:6-13). Dessa forma, o mormonismo nada soube sobre restauração literal de autoridade divina por cerca de cinco anos. Ao explicar o motivo de ter mantido segredo sobre um evento tão importante, Joseph Smith diz:

In the meantime we were forced to keep secret the circumstances of having received the Priesthood and our having been baptized, owing to a spirit of persecution which had already been manifested in the neighborhood (HC 1:43-44).

Mesmo pessoas tão próximas de Joseph e Oliver quanto David Whitmer e Lucy Mack Smith, a mãe do profeta, parecem não ter sido informadas acerca da restauração literal do sacerdócio por meio de anjos (QUINN, 1994, p. 19). David Whitmer insiste: “I never heard that an Angel had ordained Joseph and Oliver to the Aaronic priesthood until the year 1834[,] [183]5 or [183]6 – in Ohio” (EMD 5:137). Todavia, a ignorância do fato não prova que o evento não tenha ocorrido, mas o silêncio sobre as restaurações angélicas de autoridade mostram algo significativo sobre os primeiros mórmons. Para estes, a autoridade era baseada fundamentalmente no poder carismático recebido por meio das manifestações pneumáticas.

Apesar do esforço da historiografia oficial do mormonismo em estabelecer a restauração do Sacerdócio de Melquisedeque em junho de 1829, não há qualquer evidência de que o evento tenha ocorrido nessa época, pelo contrário, as evidências

⁴⁰ Joseph Smith relata a ministração de anjos na recepção do sacerdócio em 1832, mas o documento não se tornou de conhecimento público (DJS, p. 3-4).

históricas indicam que a segunda restauração do sacerdócio tenha ocorrido somente após a organização formal da Igreja (QUINN, 1994, p. 22). Relatos dos primeiros mórmons como Erastus Snow (JD 23:183), Addison Everett (1890 apud QUINN, 1994, p. 25)⁴¹ e Brigham Young (JD 10:303) colocam a restauração do Sacerdócio de Melquisedeque após a segunda metade de 1830. Brigham Young declarou explicitamente:

“[...] at last he [Joseph Smith] organized the Church, for the Lord had revealed to him the Aaronic priesthood upon which the Church was first organized; after that he received the Melchisedic priesthood, when the Church was more fully organized, [...] (JD 10:303).

O próprio Joseph Smith, ao descrever a ordem cronológica dos eventos importantes da história da igreja em uma conferência geral em abril de 1834:

[...] gave a relation of obtaining and translating the Book of Mormon, the revelation of the Priesthood of Aaron, the organization of the Church in 1830, the revelation of the High Priesthood, and the gift of the Holy Ghost poured out upon the Church (HC 2:52).

4.1.2.3 SACERDÓCIO MENOR OU AARÔNICO

Segundo Quinn (1994, p. 27), o ofício de élder, no início da restauração, foi associado primeiramente ao Sacerdócio Menor ou Aarônico, pois os primeiros élderes foram ordenados ainda em 1829 (WHITMER, 1887, P. 32-33) e, portanto, antes da restauração do Sacerdócio Maior ou de Melquisedeque. Segundo o autor, os três primeiros ofícios da “Igreja de Cristo”, élder, sacerdote e mestre, tinham funções diferentes, mas nenhuma diferença de *status* discernível, tanto que personagens tão importantes quanto Martin Harris, Joseph Smith Sen., e Hyrum

⁴¹ EVERETT, Addison. Words and incidents of the Prophet Joseph's life. In: **Young Woman's Journal**, n. 2,

Smith não foram ordenados élderes, mas sacerdotes. Até 1831 a lista dos ofícios parece indicar simplesmente sua ordem alfabética (em inglês, *elder*, *priest* e *teacher*) e não grau de importância (FWR, p. 1, 6-7). A aversão a qualquer gradação hierárquica continuou até a introdução dos novos ofícios de bispo e diácono em fevereiro de 1831. A noção de ofícios maiores ou menores não existiu até 1831. É somente dentro deste contexto não-hierárquico que é possível entender a declaração divina de que “um apóstolo é um élder” (D&C 20:38).

Na conferência de junho de 1831 Smith anunciou que havia um “Sumo Sacerdócio” que, ao menos implicitamente, deu a toda ordenação e autoridade prévia do mormonismo menor estatura. Daí em diante, os ofícios de élder, sacerdote e mestre começaram a declinar em autoridade (QUINN, 1994, p. 28).

Until the revelation dated September 1832 (but not published until 1835 [D&C 84]), Joseph Smith and others saw the higher priesthood as encompassing one office exclusively. The lesser priesthood applied to the offices of deacon, teacher, priest, elder, and bishop. The 1832 revelation for the first time specified that "elder and bishop are necessary appendages belonging unto the high priesthood." Further it associated higher priesthood in a general way with Melchizedek and lesser priesthood with Aaron, but the actual terms "Melchizedek Priesthood" and "Aaronic Priesthood" first appeared in an 1835 revelation (now sec. 107). This revelation also stated explicitly for the first time that "the office of Elder comes under the Priesthood of Melchizedek" (v. 7). [...]

Other evidence confirms that in 1831 Mormons regarded the office of elder separately from "high priesthood." Lyman Wight, who had been an elder, later recalled that in June 1831 "I was ordained by the hand of Joseph to the Melchisedec [sic] Priesthood." Others there that day said the same. In 1857 LDS apostle Franklin D. Richards published a church chronology which included the following entry for 1831: "June 6; The Melchisedec [sic] Priesthood was first given." The founding prophet's brother [William Smith] wrote of this 1831 conference: "Elders, Priests, Teachers and Deacons received some general instructions from the Church concerning the Priesthood of Melchizedek, to which they had not as yet been ordained for they had not attained to all the power of their ministry." Old Testament elders had only Aaronic priesthood by later Mormon definitions. The early Mormon office of elder was a pre-Melchizedek priesthood office (QUINN, 1994, p. 29-30).

4.1.2.4 SACERDÓCIO MAIOR OU DE MELQUISEDEQUE

Até o relato de Oliver Cowdery em 1834 e a publicação de Doutrina e Convênios⁴² em 1835, não havia nada no mormonismo que atraísse conversos que esperavam uma restauração literal da autoridade apostólica. O carisma pessoal e o pneuma coletivo eram as únicas bases de autoridade que os primeiros conversos mórmons conheceram até a publicação dos dois textos.

Ao explicar os eventos relacionados, a organização da Igreja em sua história oficial de 1838, Joseph Smith não menciona a aparição de anjos em conexão com a restauração do Sacerdócio de Melquisedeque, ao invés disso, ele declara explicitamente que a ordenação ao ofício de élder foi realizada em cumprimento de uma ordem expressa ditada pela voz de Deus:

We now became anxious to have that promise realized to us, which the angel that conferred upon us the Aaronic Priesthood had given us, viz., that provided we continued faithful, we should also have the Melchizedek Priesthood, which holds the authority of the laying on of hands for the gift of the Holy Ghost. We had for some time made this matter a subject of humble prayer, and at length we got together in the chamber of Mr. Whitmer's house, in order more particularly to seek of the Lord what we now so earnestly desired; and here, to our unspeakable satisfaction, did we realize the truth of the Savior's promise [...] for we had not long been engaged in solemn and fervent prayer, when the word of the Lord came unto us in the chamber [D&C 128:21], commanding us that I should ordain Oliver Cowdery to be an Elder in the Church of Jesus Christ; and that he also should ordain me to the same office; and then to ordain others, as it should be made known unto us from time to time. We were, however, commanded to defer this our ordination until such times as it should be practicable to have our brethren, who had been and who should be baptized, assembled together, when we must have their sanction to our thus proceeding to ordain each other, and have them decide by vote whether they were willing to accept us as spiritual teachers or not;

[...] afterward proceed to ordain each other according to commandment; then call out such men as the Spirit should dictate, and ordain them; and then attend to the laying on of hands for the gift of the Holy Ghost, upon all those whom we had previously baptized, doing all things in the name of the Lord (HC 1:60-61).

Apesar da narrativa deixar a impressão de que as ordenações foram realizadas no dia da organização formal da Igreja, na verdade foram reordenações. Ao escrever a história da igreja entre 1838 e 1839, Joseph Smith afirma que foi na conferência de 03 de junho de 1831 que “the authority of the Melchizedek Priesthood was manifested and conferred for the first time upon several of the Elders” (HC 1:175-176). Falando das mudanças retroativas que buscam harmonizar a história oficial da igreja, Quinn reflete:

A harmonization of discrepancies would have been easier for Mormons in the late 1830s than for those of the 1990s who have been taught to see Mormon history as seamless. Rather than having two priesthood orders, early Mormonism fulfilled religious seekers who sought two different religious authorities: a divine calling and a conferred authority. By combining present perspective and unaltered original documents, we can understand that from April to July 1830 the LDS church had two bases of authority rather than two priesthoods: (1) the publicly acknowledged charismatic calling of living prophets in the Old Testament mold, and (2) the virtually unknown angelic ordinations which were kept secret. The concept of charismatic prophets changed only with respect to exclusivity. The concept of prophetic authority expanded several times in Mormonism (QUINN, 1994, p. 32).

4.1.2.5 SACERDÓCIO PATRIARCAL

Em 27 de agosto de 1843, Joseph Smith proferiu seu famoso discurso sobre “as três grandes ordens do sacerdócio” (EPJS, p. 314-315; HC 5:554-556). No discurso, Joseph Smith usou o texto de Hebreus 7 para validar o conceito de três

⁴² Coletânea das revelações de Joseph Smith, publicada pela primeira vez em 1835 em substituição ao Livro de

sacerdócios ao invés de dois, dizendo que somente o Sacerdócio Aarônico e o Sacerdócio Patriarcal já haviam sido totalmente experimentados pela Igreja. Apesar de soar inconsistente, Joseph quis dizer que a mais alta das três ordens, o Sacerdócio de Melquisedeque, ainda não havia sido totalmente desenvolvida. Como a “plenitude do sacerdócio” de Melquisedeque ainda não havia sido restaurada, Joseph estava correto ao afirmar que o enigmático Sacerdócio Patriarcal era o maior já experimentado na Igreja.

Em uma bênção a seu pai em 18 de dezembro de 1833, Joseph Smith o ordenou com as “chaves do sacerdócio patriarcal” dizendo:

Bendito do Senhor é meu pai, pois [...] será [...] contado entre os que têm direito ao Sacerdócio Patriarcal, inclusive às chaves desse ministério [...] de modo semelhante a Adão; [...] Será chamado o príncipe de sua posteridade, possuindo as chaves do Sacerdócio Patriarcal no reino de Deus na terra, [...] e se assentará na assembléia geral dos patriarcas, [...] com todos os patriarcas para desfrutar de seu direito e autoridade [...]. (EPJS, p. 40).

O Sacerdócio Patriarcal é a mais enigmática fonte de autoridade do mormonismo. Seu desenvolvimento é tão ou mais complexo do que o dos outros sacerdócios mórmons. Apesar de sua ênfase na restauração angélica da autoridade, a história oficial do mormonismo não explica como ele obteve o Sacerdócio Patriarcal. De acordo com a mesma história oficial, foi somente em abril de 1836 que um anjo não especificado conferiu as “chaves da dispensação do evangelho de Abraão” (D&C 110) conectando a autoridade de Smith à dos patriarcas do Velho Testamento. Mas isso ocorreu quase dois anos após o profeta estabelecer formalmente o ofício ordenado de patriarca.

Oliver Cowdery escreveu em 1835: “Joseph Smith, Jr., is the first Elder, and first patriarch of the church” (1835 apud QUINN, 1994, p. 32)⁴³. A explicação mais

Mandamentos que havia sido destruído junto com a gráfica mórmon em Independence, Missouri em 1833.
⁴³ COWDERY, Oliver. **Patriarch blessing book**, 1:8. In 1833 typescripts, v.2, Prince paper, Marriott Library.

plausível encontrada pelos apologistas mórmons é que o profeta herdou este sacerdócio hereditário sem ordenação. Uma revelação de 1832 explicou a doutrina da “herança legal” ao sacerdócio através da linhagem (D&C 86:8-10). A revelação sobre o sacerdócio, de março de 1835, declarava que “a ordem desse sacerdócio é para ser transmitida de pai para filho e pertence por direito aos descendentes literais da semente escolhida” (D&C 107:40). A semente escolhida a que a escritura se refere é a família Smith, já que somente esta possuía o ofício por hereditariedade. Em 1847 Brigham Young pregou: “Joseph Smith was entitled to the Keys of the Priesthood according to Blood. Still He was the fourth son” (WWJ 3:131-132). Contudo, de acordo com a doutrina mórmon, Joseph Smith não herdou simplesmente o “direito” ao sacerdócio, mas nasceu com o sacerdócio. No caso da família Smith, a ordenação humana para o ofício de patriarca foi meramente uma formalidade da Igreja em relação àqueles que eram herdeiros legais do Sacerdócio Patriarcal, como o demonstra o fato de que a prática do “comum acordo” (expresso pelo voto dos membros a todos os dignitários da igreja), no caso do Patriarca Presidente, só foi exercida em 1843, quase dez anos após a instituição formal do cargo.

O conceito de sacerdócio hereditário apareceu muito cedo no mormonismo, ao passo que, o ofício de patriarca e o termo Sacerdócio Patriarcal não existiam até dezembro de 1834. O sacerdócio hereditário descrito na revelação de dezembro de 1832 (D&C 107) não pertencia à Igreja, mas a uma família, a família Smith. De acordo com a revelação, Joseph Smith tinha autoridade divina antes de sua primeira visão, antes das visitas dos anjos e antes da restauração do sacerdócio. Smith nunca foi ordenado a este sacerdócio hereditário por imposição das mãos. O

Sacerdício Patriarcal estava com ele desde seu nascimento, e em sua família desde o início dos tempos (D&C 107:40; Abraão 1:3; HC 2:236).

Apesar da expressão “Sacerdício Patriarcal” ser usada uma década depois em um contexto totalmente diferente, em 1833 ela foi usada como sinônimo do ofício de patriarca. Ainda que a bênção conectava Joseph Smith Sen. aos patriarcas do Velho Testamento, nenhuma descrição de seus novos deveres foram até 09 de dezembro de 1834, quando sua primeira “bênção patriarcal” foi registrada. Desse momento em diante as bênçãos patriarcais se tornaram um importante “rito de passagem” do mormonismo (PRINCE, 1995, p 33-35).

4.1.2.6 PODER DE SELAMENTO

O selamento é uma das doutrinas centrais do mormonismo. Durante certo tempo o termo “selo” comportou muitos significados diferentes no pensamento mórmon. Em seu primeiro uso, em 1830, (D&C 28:7; 35:18), o termo significava, metaforicamente, algo escondido, oculto, fora do acesso ordinário. Após conferência geral de junho de 1831 o conceito passou a significar o poder especial, do recém-instituído sumo sacerdócio, de garantidor da salvação dos fiéis (FWR, p. 19-25). Com o passar do tempo e a mudança no sentido do termo “sumo sacerdócio”, esse poder começou a ser atribuído ao Sacerdício de Melquisedeque (MS 1:298-299) como declarou Joseph Smith falando sobre “the sealing power of the Melchizedek priesthood” (1843 apud PRINCE, 1995, p. 157)⁴⁴.

⁴⁴ Carta de Joseph Smith para James Arlington Bennett, 13 nov. 1843. In: **Nile's National Register**, 3 fev. 1844.

A forma mais comum de selamento envolvia a “certificação”, “validação” ou “confirmação” do poder eficaz de uma ordenança. Em alguns casos, o selamento era parte da ordenança, enquanto que em outros envolvia um ritual separado⁴⁵. O propósito primário do selamento das ordenanças era assegurar ao recipiente a validade da ordenança. Além da validação de ordenanças – que de resto, excetuando-se os selamentos das unções das investiduras, não se tornaram de uso comum – uma outra forma de selamento, na verdade a primeira forma de selamento na restauração, tem maior importância para nós. Trata-se do selamento de indivíduos ou comunidades à vida eterna ou à condenação eterna⁴⁶. Na já citada conferência geral de junho de 1831, os homens ordenados ao sumo sacerdócio receberam poder e autoridade para selar pessoas e congregações inteiras para a vida eterna:

Br. Joseph Smith jr. said that the order of the High-priesthood is that they have power given them to seal up the Saints unto eternal life. And said it was the privilege of every Elder present to be ordained to the Highpriesthood (FWR, p. 20-21).

Duas revelações recebidas no final de 1831 confirmam este poder conferido aos sumos sacerdotes (D&C 1:8; 68:12). Não tardou muito para que os novos sumos sacerdotes começassem a utilizar esse novo e extraordinário poder divino de salvar ou condenar comunidades inteiras (PRINCE, 1995, p. 163). O próprio Joseph Smith selou para a vida eterna uma congregação inteira que o ouvia discursar enquanto ele tinha uma visão de Jesus Cristo:

The Savior has been in your midst this night and I want you to remember it. There is a veil over your eyes for you could not endure to look upon Him. You must be fed with milk, not with strong meat. I want you to remember this as if it were the last thing that escaped my lips.

⁴⁵ Um ritual muito simples, baseado em precedentes escriturísticos (Mateus 16:19, 18:18; Helamã 10:7), composto de uma promessa e a explicitação da autoridade por meio do qual ela é realizada (a autoridade do Sacerdócio de Melquisedeque).

⁴⁶ Essa forma de selamento possui diversos exemplos de antecedentes bíblicos (2 Coríntios 1:21-22; Efésios 1:13; 4:30; Apocalipse 7:2-4; 9:4).

He has given all of you to me and has sealed you up to everlasting life that where he is, you may be also. And if you are tempted of Satan say, 'Get behind me, Satan' (LIGHTNER, 1905, p. 1).

Logo, a prática de selar indivíduos, ao invés de grupos iniciou e, enquanto nenhum exemplo de selamento de grupo é encontrado após 1833, o selamento de indivíduos aumentou dramaticamente.

4.1.2.7 A INVESTIDURA

No cristianismo primitivo a autoridade era insuficiente sem a demonstração de “poder” através de milagres, daí a admoestação de Jesus a seus discípulos instando-os a permanecerem em Jerusalém até que fossem investidos de “poder do alto” (Lucas 24:48). A experiência mórmon foi similar à do cristianismo primitivo. Os primeiros élderes mórmons, assim como os primeiros discípulos de Jesus, já haviam recebido autoridade por meio de imposição de mãos, mas ainda lhes faltava uma investidura de poder divino para realizarem milagres e, para isso, uma outra dimensão de poder era necessária.

O conceito de investidura⁴⁷ desenvolveu-se gradualmente, transformando sua própria natureza ao longo do processo. As investiduras de 1831, 1833 e 1836 foram basicamente investiduras pneumáticas, apesar da introdução de alguns elementos ritualísticos. Por outro lado, a investidura de 1842 era, em todos os sentidos, uma cerimônia puramente ritualística.

⁴⁷ Do latim *investire*, “revestir”, “guarnecer”, “cingir bem”. Segundo o conceito mórmon, é um dom de poder que provém de Deus. Para maiores detalhes ver, Lucas 24:49; 1 João 2:20; 1 João 2:27; D&C 38:32, 38; 43:16; 95:8; 105:12, 18, 33; 110:9; 124:39; 132:59.

A investidura do sumo sacerdócio (1831)

Em janeiro de 1830, Smith recebeu uma revelação declarando que os élderes seriam investidos com “poder do alto” em Ohio (D&C 38:32). A natureza da investidura⁴⁸ não é descrita na revelação. Duas revelações recebidas em fevereiro de 1831 explicitam melhor a natureza da investidura. A primeira declara a necessidade de preparação espiritual dos élderes que receberão a investidura (D&C 43:15-16). A segunda reforça a similaridade entre os modernos e antigos élderes ou apóstolos ao prometer a investidura através de uma experiência pentecostal (D&C 44:2). Em uma revelação não publicada de Joseph Smith para Ezra Thayre, datada de maio de 1831, é declarada a conexão entre investidura e ordenação:

Let my servant Ezra humble himself and at the conference meeting he shall be ordained unto power from on high and he shall go from thence (if he be obedient unto my commandments) and proclaim my gospel unto the western regions with my servants that must go forth even unto the borders by the Lamanites for behold I have a great work for them to do and it shall be given unto you to know what ye shall do at the conference meeting even so amen. (KRB, mai. 1831).

Joseph Smith invocou a memória dos antigos discípulos cristãos, prometendo um acréscimo de poder (D&C 24:45-48; 43:16). Ao revisar o capítulo 14 do livro de Gênesis, Joseph Smith acrescentou dezesseis novos versículos descrevendo a antiga “Ordem de Melquisedeque” e seus poderes extraordinários para realizar milagres e maravilhas por meio da fé, como por exemplo: “derribar montanhas, dividir os mares, secar as águas, desviá-las de seu curso”, “dividir a terra, quebrar

⁴⁸ A conexão entre investidura e obra missionária permanecerá intacta até os eventos da dedicação do templo de Kirtland em 1836.

todos os grilhões, permanecer na presença de Deus; fazer todas as coisas segundo a vontade dele, de acordo com suas ordens, subjugar principados e poderes”, além do poder de fazer que indivíduos sejam “transladados e levados para o céu” (TJS, Gênesis 14:30-33).

A investidura incorporava dois temas bíblicos: o Pentecostes (do Novo Testamento) e a ordem sacerdotal de Melquisedeque (do Velho Testamento). Portanto, a investidura de poder divino era entendida nos termos de uma ordenação sacerdotal mais elevada que seria acompanhada de uma experiência pneumática que os capacitaria a operar milagres. O cumprimento da promessa aconteceu em junho daquele mesmo ano com a experiência pneumática que seguiu às primeiras ordenações ao sumo sacerdócio. Todas as descrições dos eventos falam de um verdadeiro pentecostes consistindo de revelações, profecias, visões, curas, exorcismos e glossolalia (ver Anexo A).

Apesar da enorme expectativa que gerou, parece que a investidura falhou em cumprir seu objetivo de capacitar carismaticamente os élderes para exercerem os dotes extraordinários dos apóstolos e profetas bíblicos. Talvez por isso mesmo, logo depois da investidura, Joseph Smith tenha assinalado duas importantes mudanças teológicas ao declarar que “that the order of the High-priesthood is that they have power given them to seal up the Saints unto eternal life” (FWR, 1983, p. 20). A primeira delas consistiu em desviar o foco intramundano do poder extraordinário do sumo sacerdócio para o além. A segunda consistiu em separar os conceitos de investidura e sumo sacerdócio. A introdução de uma nova dimensão ao sumo sacerdócio expandiu o poder do sacerdócio para além túmulo, dando aos sumos sacerdotes o poder de selar pessoas à condenação eterna (D&C 1:8).

[...] that the order of the High-priesthood is that they have the power given them to seal up the Saints unto eternal life. And said it was the privilege of every Elder present to be ordained to the High priesthood. (FWR, p. 20-21).

Uma revelação recebida por Joseph no final de 1832 convocou os élderes a retornarem a Kirtland para serem melhor preparados para o ministério (D&C 88:70-84), o que significava que a investidura de 1831 não era mais suficiente. A revelação ordenava a construção de um templo e o estabelecimento da Escola dos Profetas como preparação para uma nova investidura de poder (D&C 88: 117-122, 127-141).

A investidura da Escola dos Profetas (1833)

A Escola dos Profetas foi aberta em janeiro de 1833 com a instituição da ordenança do lava-pés, precedida de jejum e oração e seguida por extraordinárias experiências extático-pneumáticas (ver Anexo C) semelhantes às que acompanharam a primeira investidura em 1831.

Conference opened with Prayer by the President and after much speaking praying and singing, all done in Tongues proceeded to washing hands faces feet in the name of the Lord as commanded of God each one washing his own after which the president girded himself with a towel and again washed the feet of all the Elders wiping them with the towel, his father presenting himself the president asked of him a blessing before he would wash his feet which he obtained by the laying on of his fathers hands, pronouncing upon his head that he should continue in his Priests office untill Christ come. [...] The President said after he had washed the feet of the Elders, as I have done so do ye wash ye therefore one anothers feet pronouncing at the same time through the power of the Holy Ghost that the Elders were all clean from the blood of this generation but that those who among them who should sin wilfully after they were thus cleansed and sealed up unto eternal life should be given over unto the buffettings of Satan until the day of redemption. Having continued all day in fasting & prayer before the Lord at the close they partook of the Lords supper (KCMB 23 jan. 1833).

O rito do lava-pés não servia somente para elevar o status deste novo grupo de portadores do sacerdócio, ele também tinha o significado espiritual de purificar e “selar para a vida eterna”, além de unir o grupo em um espírito de irmandade:

Temos de preparar a casa do Senhor e nela convocar e organizar a assembléia solene segundo a ordem da casa de Deus; e ali devemos cumprir a ordenança do lava-pés. Essa ordenança se destina apenas às Autoridades Gerais da Igreja e a ninguém mais. Seu objetivo é unir nossos corações, para que sejamos um em sentimento e amor e para que a nossa fé seja forte, a fim de que Satanás não possa vencer-nos nem tenha poder sobre nós durante esta vida (EPJS, p. 88; HC 2:308).

Conquanto o termo investidura não tenha sido usado, as continuidades com as experiências das investiduras anteriores e posteriores são bastante evidentes. Todas as investiduras envolveram uma nova ordenança. A nova investidura, assim como a anterior e a imediatamente posterior, foi instituída exclusivamente para os oficiais do sacerdócio e seu propósito era qualificar carismaticamente – através de uma experiência pneumática e da educação religiosa – os missionários.

Junção das idéias de investidura e espaço sagrado (D&C 95).

We want you to understand that the Lord has not promised to endow his servants from on high, only on the condition that they build him a house; and if the house is not built the Elders will not be endowed with power, and if they are not they can never go to the nations with the everlasting gospel (COWDERY, 06 mai. 1834).

A inauguração da Escola dos Profetas assemelhou-se à conferência de junho de 1831, ao incluir novas ordenanças (lava-pés) e ser acompanhada por extraordinárias experiências pneumáticas (PRINCE, 1995, p 31).

A investidura de Kirtland (1836)

O principal acréscimo em relação à investidura anterior é que a nova investidura requeria a construção de um espaço sagrado para sua realização. A nova investidura, chamada de “grande investidura e bênção” conectou-se à futura “redenção de Sião”⁴⁹ (D&C 105:2, 9, 11-12). Apesar das expectativas, os mórmons nunca mais voltaram a estabelecer-se em Sião e com a construção da cidade de Nauvoo, o tema da redenção de Sião deixou de fazer parte da teologia da investidura (PRINCE, 1995, p. 123-124).

A investidura de 1836 traz claras semelhanças com o pentecostes bíblico, com sua pronunciada ênfase no poder intramundano de realizar milagres pela fé, de falar novas línguas e na necessidade de pregar o evangelho a todos. Falando ao Quórum dos Doze Apóstolos em novembro de 1835, Joseph Smith novamente reforçou o teor carismático e pneumático da “grande” investidura:

Irmãos, necessitais de vossas investiduras a fim de estardes preparados e prontos a vencer todas as coisas; e aqueles que recusarem vosso testemunho, serão condenados. Por meio de vossa atuação, os doentes serão curados, os coxos andarão, os surdos ouvirão e os cegos enxergarão. Quero, porém, prevenir-vos de que não tereis o poder, mesmo depois da investidura, para curar os que não tiverem fé; [...] Contudo, quando houverdes recebido vossa investidura e estiverdes preparados para pregar o evangelho a todas as nações, tribos e línguas em seu próprio idioma, deveis admoestar a todos fielmente, selar o testemunho e selar a lei; [...] (EPJS, p. 89; HC 2:310).

Diferentemente das investiduras anteriores que foram precedidas por manifestações extático-pneumáticas e seguidas por uma ordenança ritual, a “grande investidura e bênção” de 1836 inverteu a ordem dos fatos. sendo precedida por várias ordenanças rituais preparatórias⁵⁰ (ver Anexo D) e seguidas pela verdadeira

⁴⁹ Por esse tempo, a cidade de Sião em Missouri havia sido abandonada sob pressão da população local não-mórmon e do governo do estado. O abandono forçado da cidade sagrada originou toda uma teologia acerca do retorno futuro dos mórmons a região como um dos eventos que precederiam o advento messiânico.

⁵⁰ Consistiam basicamente de quatro ordenanças que eram realizadas no templo em dias separados. 1. Lavamento e aromatização dos corpos inteiros. 2. Unção das cabeças com óleo consagrado e a imposição das mãos para o pronunciamento de bênçãos e profecias. 3. Selamento das unções através de uma oração sacerdotal com as mãos levantadas aos céus. 4. Lava-pés precedido por uma noite de vigília em jejum e oração e a participação na ceia do Senhor. (DJS, p. 123-124).

investidura extático-pneumática de “poder do alto”. Em outras palavras, Joseph Smith e seus discípulos inverteram a equação, colocando as ordenanças cerimoniais como mera preparação, que os qualificariam para as experiências extático-pneumáticas que, estas sim, os dotariam de imenso poder divino:

[...] the brethren began [...] prophesying and blessing and sealing them with Hosanna and Amen until nearly 7 o'clock P.M. the bread and wine was then brought in, and I observed that we had fasted all the day, and lest we faint; as the Saviour did, so shall we do on this occasion, we shall bless the bread and give it to the 12 and they to the multitude, after which we shall bless the wine and do likewise; while waiting I made the following remarks, that the time we were required to tarry in Kirtland to be endued would be fulfilled in a few days, and then the Elders would go forth [...] (DJS, p. 153-155).

A investidura que se seguiu, foi muito adequadamente comparada com o pentecostes do Novo Testamento, tal a quantidade e variedade de experiências extáticas presenciadas pelos participantes (**ver Anexo C**) e o sentimento generalizado de que agora estes estavam, finalmente, qualificados para a tarefa de espalhar a mensagem redentora.

Apesar da enorme dramaticidade e sucesso dos eventos, nem todos se impressionaram com o poder recém-adquirido. William McLellin, um membro do recém-criado Quórum dos Doze Apóstolos, escreveu, posteriormente: "it was no endowment from God. Not only myself was not endowed, but no other man of the five hundred who was present - except it was with wine!" (1870 apud PRINCE, 1995, p. 128)⁵¹. John Corrill, historiador oficial da Igreja e testemunha ocular de todas as investiduras, havidas até então, ecoou a mesma interpretação:

The sacrament was then administered, in which they partook of the bread and wine freely, and a report went abroad that some of them got drunk: as to that every man must answer for himself. A similar report, the reader will recollect, went out concerning the disciples, at Jerusalem, on the day of Pentecost. This was followed by a marvelous spirit of prophecy (CORRILL, 1839, p. 23).

⁵¹ Carta de William McLellin para M. H. Forscutt, out. 1870. RLDS-archives.

Efeito do excesso de vinho ou não (a investidura e as experiências extáticas duraram semanas e somente em raríssimas ocasiões a “ceia do senhor” foi distribuída), o fato é importante é que os participantes creram que Deus se revelara para eles, dando-lhes uma porção de seu poder. Havia o entendimento geral de que o propósito principal da investidura tinha sido alcançado e que os élderes agora estavam habilitados a pregar o evangelho. Parley P. Pratt, um membro do Quórum dos Doze Apóstolos, escrevendo sobre esta mesma questão distinguiu claramente os conceitos de autoridade e poder envolvidos na investidura:

The Saviour, having given them their authority, commands them to tarry, and not undertake their mission, until they were endowed with power from on high. But why this delay? Because no man was ever qualified, or ever will be, to preach that Gospel, and teach all things whatsoever Jesus commanded him, without the Holy Ghost (1857 apud PRINCE, 1995, p. 129)⁵².

Assim o conceito de investidura não correspondeu ao conceito de autoridade do sacerdócio e suas ordenanças, mas ao conceito de poder pneumático, obtido por meio do contato com o divino através das inúmeras experiências extáticas. Parece que a intenção original de Joseph era que houvesse somente uma assembléia solene e uma investidura, mas como muitos dos que necessitavam da investidura para pregar o evangelho não estavam presentes em Kirtland no momento, as investiduras foram repetidas ao menos três vezes no mês seguinte (PRINCE, 1995, p. 130) e uma vez pelo menos em 1837 (WWJ 1:128-129). Com o êxodo dos mórmons de Kirtland entre dezembro de 1837 e julho de 1838, as investiduras cessaram de ser realizadas, até que reapareceram, consideravelmente modificadas, cerca de cinco anos depois em Nauvoo.

⁵² PRATT, Parley P. **A voice of warning and instruction of all people**: containing a declaration of the faith and doctrine of The Church of Jesus Christ of the Latter-day Saints, commonly called mormons. 1857, p. 72-73.

A investidura de Nauvoo (1842)

O estágio final do desenvolvimento da investidura mórmon ocorreu em Nauvoo, entre 1842 e 1844. Ainda que vários elementos novos estivessem presentes na investidura de Nauvoo, seu foco primário permaneceu inalterado: a qualificação – agora não mais carismática, mas ritualística – dos missionários para o trabalho de proselitismo (PRINCE, 1995, p. 116). A investidura de Nauvoo se desenvolveu muito além de seus predecessores. Em uma revelação sobre a necessidade do futuro templo de Nauvoo como espaço sagrado necessário para a instituição das novas ordenanças sagradas da investidura, Joseph Smith revelou a novidade que acompanharia o novo ritual sagrado:

Portanto em verdade vos digo que vossas unções e vossas abluções; e vossos batismos pelos mortos; e vossas assembléias solenes e memoriais dos vossos sacrifícios feitos pelos filhos de Levi por vós; e vossos oráculos em lugares santíssimos, onde recebeis conhecimento; e vossos estatutos e julgamentos para o início das revelações e do alicerce de Sião e para a glória, honra e investidura de todos os seus munícipes são prescritos pela ordenança de minha casa santa, a qual meu povo sempre recebe ordem de construir a meu santo nome.

E em verdade vos digo: Que essa casa seja construída ao meu nome, a fim de que nela eu revele minhas ordenanças a meu povo;

Pois digno-me a revelar a minha igreja coisas que têm sido mantidas ocultas desde antes da fundação do mundo, coisas pertinentes à dispensação da plenitude dos tempos (D&C 124:39-41).

Em 04 de maio de 1842 Joseph Smith reuniu nove de seus mais íntimos sequazes e administrou-lhes a nova investidura, que manteve certa continuidade com sua antecessora de Kirtland mas também adicionou várias novas dimensões. Joseph Smith descreveu os acontecimentos daquele dia:

Dei-lhes instruções sobre os princípios e ordem do sacerdócio, cuidando dos

lavamentos, unções, investiduras e da comunicação das chaves pertencentes ao Sacerdócio de Aarão, e assim sucessivamente até a ordem mais alta do Sacerdócio de Melquisedeque, explicando a ordem concernente ao Ancião de Dias e todos aqueles planos e princípios, por meio dos quais qualquer um pode alcançar a plenitude das bênçãos preparadas para a Igreja do Primogênito, e ascender e habitar na presença de Eloim nos mundos eternos. Nesse conselho, instituiu-se a antiga ordem das coisas, pela primeira vez nestes últimos dias (EPJS, p. 231; HC 5:1-2).

A continuidade entre as investiduras de Kirtland e Nauvoo são muito claras. A cerimônia de Nauvoo, como descrita acima, incluía lavamentos, unções e selamentos⁵³. Embora nenhuma experiência pneumática tenha acompanhado a introdução da cerimônia de Nauvoo, declarações posteriores de diversos líderes mórmons deixaram claro que uma nova “temporada pentecostal” , como a que havia ocorrido na dedicação do templo de Kirtland, era esperada quando as investiduras fossem realizadas na dedicação do novo templo de Nauvoo (PRINCE, 1995, p. 139).

A declaração de Joseph Smith de que todos os mórmons fiéis teriam acesso à investidura após dedicação do novo templo mostra claramente a dimensão ampliada do novo ritual, que, em ocasiões anteriores havia sido restrita à elite mórmon:

E as comunicações que fiz a esse grupo foram de coisas espirituais, e só aqueles que têm mentes espirituais as poderiam receber; e nada se revelou a esses homens que não se fará saber a todos os santos dos últimos dias, tão logo estejam preparados para recebê-las, e se prepare um lugar próprio para comunicá-las, sim, mesmo aos mais fracos dos santos. Portanto que os santos sejam diligentes em edificar o templo e todas as coisas que Deus lhes tem mandado ou lhes mandar erigir; e esperem seu tempo com paciência, cheios de mansidão e fé, perseverando até o fim, com o firme conhecimento de que todas as coisas tratadas neste conselho sempre são governadas pelo princípio da revelação. (EPJS, p. 231; HC 5:1-2).

Contrariamente ao que ocorreu em todas as investiduras anteriores, em outubro de 1843 as mulheres também receberam suas investiduras pela primeira vez, conforme havia antecipado em abril de 1842:

Falou em entregar as chaves do Sacerdócio à Igreja, e disse que os membros fiéis da Sociedade de Socorro⁵⁴ recebê-las-iam com seus maridos, [...] porque as chaves do reino estão a ponto de ser-lhes entregues, [...] (EPJS, p. 220-221; HC 4:602-603).

Da mesma forma que a investidura de Kirtland havia sido padronizada, segundo práticas neotestamentárias, a investidura de Nauvoo retrocedeu à era do veterotestamentária, pretendendo continuidade com o templo de Salomão e, mais distante ainda, com o primeiro homem, Adão. Diferentemente da investidura de Kirtland, que significava a outorga de um poder intramundano para realizar milagres, o novo ritual estendeu e, praticamente delimitou, seu poder para o além-túmulo, começando a ensinar que a investidura era uma ordenança essencial para a salvação tanto dos vivos quanto dos mortos (TS 3:937-939).

Entrementes, a excitação do recebimento de uma ordenança religiosa prometia a salvação no mais alto grau de glória divino e o estranhamento com sua singularidade e peculiaridade notáveis, diversos dos primeiros a receberem a nova e espetacular ordenança relataram seu assombro. Heber C. Kimball, um dos que participaram da reunião, descreveu os acontecimentos em seu diário: *Strange Events, June 1842. I was initiated into the ancient order was washed and anointed and sealed and ordained a Priest, and so forth in company with nine others* (KIMBALL, 1987, p. 55-56; ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 4). Brigham Young, descreveu o evento em sua história, dizendo: *I met [...] in Joseph's private office, where Joseph taught the ancient order of things for first time in these days, and received my washings, anointings and endowments* (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 6). George Miller fornece alguns detalhes adicionais ao explicar que *"Joseph washed and anointed as Kings and Priests to God, and over the House of*

⁵³ Somente a ordenança do lava-pés não foi mencionada em qualquer relato da cerimônia de 1842, talvez porque Joseph já planejasse utilizá-la na cerimônia da segunda unção ou "plenitude do sacerdócio".

⁵⁴ Organização feminina do mormonismo, a qual pertencem todas as mulheres adultas.

Israel, [...] and conferred on us Patriarchal Priesthood” (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 9).

4.1.2.8 A SEGUNDA UNÇÃO OU “PLENITUDE DO SACERDÓCIO”

Em março de 1836, Joseph Smith declarou que a organização da igreja estava completa e que os élderes haviam “recebido todas as ordenanças necessárias” (EPJS, p. 107). Apesar disso, ele apresentou outras ordenanças, como as investiduras de Nauvoo, o “novo e eterno convênio do casamento”, a segunda unção e o sacrifício de animais⁵⁵ (este último nunca colocado em prática). Em janeiro de 1841 Joseph recebeu uma revelação (D&C 124:28) em que usou pela primeira vez o termo “plenitude do sacerdócio”, e que se tornou sinônimo da ordenança da segunda unção. Segundo a revelação a restauração da “plenitude do sacerdócio” deveria ocorrer quando o templo estivesse terminado. Em breve o novo conceito foi tornado público ao ser publicado no jornal oficial do mormonismo informando “In the Temple built by divine command, [...] we are to have made known to us the fulness of the priesthood” (TS 3:648-649). Em julho de 1843, Joseph Smith estabeleceu uma conexão entre a ordenança do “novo e eterno convênio do casamento” e a “plenitude do sacerdócio”:

He showed that a man must enter into an everlasting covenant with his wife in this world or he will have no claim on her in the next. He said that he could not reveal the fulness of these things untill the Temple is completed [...] (SMITH, 1991, p. 110-111).

⁵⁵ Para maiores detalhes ver (EPJS, p. 167-168), onde Joseph Smith explica a importância do restabelecimento do sacrifício de animais como um dos elementos da “restauração de todas as coisas”.

Na semana seguinte Smith revelou, pela primeira vez, maiores detalhes da nova ordenança:

[...] here we learn in [the church about] a priesthood after the order of Melchisedeck— Prophet, Priest and King, and I will advance from Prophet to Priest and then to King, not to the kingdoms of this Earth but of the most High God (DJS, p. 399).

Cerca de duas semanas depois, em uma aparente referência a esta declaração, Brigham Young esclareceu o relacionamento entre a plenitude do sacerdócio e os títulos de sacerdote e rei:

For any person to have the fulness of [the Melchizedek] Priesthood [he] must be a king & a Priest. A person may have a portion of that Priesthood the same as Governors or Judges of England have power from the King to transact business but yet he is not the king of England. A person may be anointed king & priest before they receives their kingdom (WWJ 2:271-272).

A plenitude do sacerdócio havia sido retratada, até esse momento, como uma ordem especial do Sacerdócio de Melquisedeque, mas, em um discurso posterior, Joseph Smith declarou que existiam três sacerdócios⁵⁶ e não dois, como até então se acreditava e que o sacerdócio, anteriormente conhecido como Sacerdócio de Melquisedeque, era, na verdade, o Sacerdócio Patriarcal. A “plenitude do sacerdócio” – que ainda não havia sido experimentada na Igreja – agora era identificada ao Sacerdócio de Melquisedeque.

Em 28 de setembro de 1843, pouco tempo depois de Emma Smith ter sido a primeira mulher a receber suas investiduras, Joseph e Emma se tornaram os primeiros a receber a “plenitude do sacerdócio” ou segunda unção. Expôs o enigmático registro do diário de Joseph Smith:

At 7 [o'clock in the] evening met at the Mansion's upper room front with William Law and William Mark. Beurach Ale [Joseph Smith] was by common consent and unanimous voice chosen President of the quorum [of the anointed] and anointed [second anointing] and ordained to the highest

⁵⁶ Cf. EPJS, p. 162, 175, 314-315.

and holiest order of the priesthood [as a king and priest] (and companion [as a queen and priestess]) [...] President [Joseph Smith] led in prayer that his days might be prolonged, have dominion over his enemies, all the households be blessed and all the church and world. (DJS, p. 416; HC 6:39).

Um relato do mesmo evento extraído do diário de Wilford Woodruff é menos obscuro:

Joseph Smith led in prayer he prayed that his days might be lengthened & have dominion over his Enemies, and all their Households be blessed & all the Church Than by common Consent *Joseph Smith the Prophet received his second Anointing of the Highest & Holiest order* (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 27).

Logo os membros do Quorum dos Ungidos começaram a receber a nova ordenança que, com uma única exceção, foram dadas somente para casais. As mais completas explicações da ordenança da “plenitude do sacerdócio” ou segunda unção dadas por Joseph Smith foram feitas em conexão com a “doutrina de Elias”:

O poder desse Sacerdócio [de Melquisedeque] é ter “vidas eternas”, porque o convênio eterno não pode ser desfeito. [...] o poder e a autoridade do rei de Shiloam (Salém) era maior que o de Abraão, pois tinha a chave e o poder da vida eterna. [...] Os que possuem a plenitude do Sacerdócio de Melquisedeque são reis e sacerdotes do Deus Altíssimo, e têm as chaves do poder e bênçãos. O que desejo fixar em vossa mente é a diferença de poder nas diversas partes do sacerdócio [...] é necessário sabermos quem possui as chaves do poder [...] Quem possui o espírito, poder e vocação do Profeta Elias, têm as chaves das revelações, ordenanças, oráculos, poderes e investiduras da plenitude do Sacerdócio de Melquisedeque e do reino de Deus na terra; e de receber, obter e efetuar todas as ordenanças que pertencem ao reino de Deus [...] o poder do profeta Elias tem a virtude para confirmar o nosso chamado e eleição [...] (EPJS, p. 314, 328, 330).

Ao contrário de todas as outras ordenanças sagradas, a segunda unção garantia⁵⁷, peremptoriamente, a exaltação⁵⁸ de quem a recebia e assim pode ser vista como a ordenança culminante do mormonismo.

⁵⁷ Segundo a doutrina mórmon, somente dois pecados incomuns podem impedir alguém que recebe a segunda unção, de ganhar sua exaltação, a saber, derramar sangue inocente e pecar contra o Espírito Santo.

⁵⁸ O termo “exaltação”, na literatura mórmon, refere-se à obtenção do mais alto grau de glória imortal no reino celestial, o céu pós-morte do mormonismo destinado àqueles que se tornarão deuses. Para o mormonismo existem três céus ou graus de glória – o mais alto dos quais (o reino celestial) possui três graus internos – como

4.1.2.9 PODER E CHAVES DO SACERDÓCIO

As visões de 03 de abril de 1836 no templo de Kirtland deram a Smith e Cowdery as “chaves do sacerdócio”⁵⁹, as “chaves do reino”⁶⁰ e as “chaves do poder”, as quais não eram compartilhadas por nenhum outro oficial do sacerdócio, o que os colocava em uma posição de poder muito além dos usurpadores. O conceito de “chaves” é, ainda hoje, central para a teologia mórmon da autoridade divina. Além disso, a doutrina das chaves do sacerdócio tornou-se central para a questão da sucessão de Joseph Smith.

De acordo com o conceito mórmon, o sacerdócio, além de constituir a autoridade divina concedida aos mortais, também possui uma espécie de poder intrínseco, independente da fé ou pureza do indivíduo, e se liga estreitamente à posse de um ofício sacerdotal ou um cargo eclesiástico. É o conceito de “chaves”. Este conceito está estreitamente relacionado àquilo que Weber chamou de “objetivação peculiar do carisma”.

Com esse desenvolvimento, além da noção de autoridade, o conceito de sacerdócio passa a abranger também a noção de poder. Daí a diferenciação mórmon entre poder *do* e *no* sacerdócio. O poder *do* sacerdócio (Helamã 10:7; D&C 112:30; 113:8; 124:95; 128:14; 128:18; 132:7, 19, 45; 138:30), para o mormonismo, significa suas chaves, ao passo que poder *no* sacerdócio se refere ao poder de

destino da quase totalidade da humanidade. Com raríssimas exceções, toda a humanidade será salva em um destes céus.

⁵⁹ Ver, D&C 7:7; 13:1; 27:13; 28:7; 35:25; 42:69; 64:5; 65:2; 68:17; 81:2; 84:19–22, 26; 90:2-3; 97:14; 107:15, 18, 76; 110:1-16; 112:15, 16, 32; 113:6; 115:19; 124:34, 123; 128:14, 20-21; 132:7, 19, 39, 45, 59.

⁶⁰ Ver, D&C 65:2; 81:2; 112:30-32; 115:19; 132:7.

realizar milagres, concedido pelo “poder do Espírito Santo” (Morôni 3:4; D&C 18:32; 20:60) através do sacerdócio.

Por “chaves do sacerdócio” entende-se um poder especial, inerente ao sacerdócio e que dá a seus portadores o direito de administrar suas funções específicas e de possuir acesso privilegiado à divindade. As chaves são específicas a cada um dos três sacerdócios. O Sacerdócio Aarônico possui as chaves do “ministério de anjos” (D&C 13:1), do “evangelho preparatório” (D&C 13:1; 84:26), das “ordenanças exteriores” (D&C 13:1; 107:20) e da “letra do evangelho” e da “lei dos mandamentos carnis” (D&C 107:20). O Sacerdócio Patriarcal possui as chaves das “bênçãos patriarcais” (D&C 124:92). Por sua vez, o Sacerdócio de Melquisedeque possui as chaves da “administração do evangelho” (D&C 84:19), dos “mistérios do reino dos céus” (D&C 64:5; 84:19; 107:19; 129:9), do “conhecimento de deus” (D&C 84:19) e de “todas as bênçãos espirituais da igreja” (D&C 107:18).

Segundo o conceito mórmon, as chaves do reino são uma espécie de direito de presidência ou privilégio jurisdicional (sobre uma função do sacerdócio, quórum ou divisão organizacional da Igreja), ou seja, o poder conferido por Deus ao homem para dirigir, controlar e governar o sacerdócio de Deus na Terra. Estas chaves pertencem exclusivamente ao presidente da Igreja, que conforme a necessidade, e sempre em caráter provisório, pode conferir porções dessa chave aos portadores do sacerdócio chamados a ocupar posições de presidência, sem que isto lhes dê qualquer direito permanente a este poder. Além disso, os portadores do sacerdócio só podem exercer seu sacerdócio dentro dos limites definidos pelos que possuem as chaves, isto é, as chaves do sacerdócio são abrangidas e controladas pelas chaves do reino.

As chaves do reino abrangem uma séria de chaves de presidência subsidiárias, como a chave dos “ministérios” (D&C 7:7), da “presidência do sumo sacerdócio” (D&C 7:7; 81:2; 107:9, 22, 91-92; 112:20, 30; 115:19; 124:126), dos “oráculos”, dos “mistérios” e das “revelações seladas para toda a igreja” (D&C 6:24-28; 28:7; 35:18; 64:5; 107:92; 124:125-126), da “Escola dos Profetas” (D&C 90:7), do “estabelecimento de estacas” (D&C 115:16-19), da “presidência do sacerdócio aarônico” (D&C 68:17-18; 107:15, 76), do “apostolado” (D&C 27:12-13; 107:35; 112:14-34; 124:128; MT. 18:18; João 20:23) e “de todos os dons de deus” (D&C 6:24-28; 107:92; 124:125).

Por fim, como um desenvolvimento da “doutrina de Elias”, Joseph Smith também concebeu as “chaves do Poder”⁶¹. Trata-se, talvez, do conceito de autoridade mais importante do ponto de vista da monopolização da autoridade. Freqüentemente confundida com as chaves “do poder de selar e ligar” (D&C 27:29; 128:14), as chaves do poder também incluem as chaves do “selamento das bênçãos e maldições da igreja” (D&C 124:93, 124), do “Santo Espírito da Promessa” (D&C 124:124; 132:7, 18-19, 26; Efésios 1:13; 4:30), de “pedir e receber bênçãos” (D&C 124:95-97), as “chaves da salvação” (D&C 78:16) e as “chaves do universo” (EPJS, p. 153). Estas chaves conferem ao seu portador o poder de validar as ordenanças sacerdotais e de realizar as ordenanças mais sagradas do mormonismo, a investidura, o “novo e eterno convênio do casamento” e a segunda unção ou “plenitude do sacerdócio”, que, como já dissemos, assegura em caráter irrevogável, a exaltação no mais alto grau de glória (ou céu) do mormonismo, o que equivale a dizer que as “chaves do poder” garantem não somente a salvação, mas também a futura deificação do recipiente.

⁶¹ Ver, D&C 132:59.

4.1.2.10 DESENVOLVIMENTOS ADICIONAIS: ELIAS E ADÃO

Uma evolução adicional do conceito mórmon de sacerdócio envolveu Elias, o poderoso profeta do Velho Testamento. Logo após realizar as ordenanças da investidura de Kirtland, Smith declarou que, “agora havia completado a organização da Igreja, e havíamos recebido todas as ordenanças necessárias” (EPJS, p. 107; HC 2:431-432). Pouco depois desta declaração, Joseph Smith e Oliver Cowdery se retiraram para orar no templo e tiveram uma série de visões, primeiro de Jesus e depois de Moisés, Elias⁶² e Elias, o profeta do Velho Testamento (D&C 110), que iriam alterar significativamente sua noção de autoridade e poder divinos. A partir de então, de uma figura obscura no início da restauração, Elias, o profeta, emerge como a figura dominante na teologia do sacerdócio e do além-túmulo.

Depois de 1836, Elias eclipsou completamente a importância dos apóstolos Pedro, Tiago e João, que virtualmente desapareceram das declarações de Smith sobre a restauração do sacerdócio. De 1839 até sua morte em 1844, os sermões de Joseph Smith enfatizaram Elias, o profeta, como o restaurador da suprema autoridade do sacerdócio. Durante estes últimos cinco anos de sua vida, Joseph invocou a restauração das chaves do sacerdócio por meio de Elias, como essencial para a validade das ordenanças mais sagradas para vivos e mortos. Foi somente um ano após o início dos batismos pelos mortos que Joseph conectou Elias, o profeta, à restauração daquela ordenança (PRINCE, 1995, p. 39). As duas epístolas que

Joseph enviou aos membros em setembro de 1842 (D&C 127; 128) reforçaram ainda mais o relacionamento entre Elias, o sacerdócio e a salvação dos mortos.

A elevação da posição de Elias no esquema da restauração só pode ser comparada à elevação de Adão durante o mesmo período. Ambos só perdem em importância na teologia de Joseph Smith para Jesus Cristo. Em 1839 Smith também começou a ensinar que Adão era Miguel, o arcanjo e a figura suprema da autoridade do mormonismo:

Começando com Adão que foi o primeiro homem, [...] o primeiro e maior de todos, [...] mas também o primeiro a possuir as bênçãos espirituais. [...]

Adão tem as chaves da dispensação da plenitude dos tempos, isto é, mediante ele, revelou-se e revelar-se-á a dispensação de todos os tempos, desde do princípio até Cristo, e desde Cristo até o fim das dispensações que não de ser reveladas. [...]

[...] portanto ele [Deus] determinou que as ordenanças fossem as mesmas para todo o sempre e colocou Adão para vigiá-las, revelá-las dos céus ao homem ou enviar anjos que as revelassem. [...]

Esses anjos se encontram sob a direção de Miguel ou Adão, e este age de acordo com o Senhor. [...]

Esta é pois a natureza do Sacerdócio: cada homem tem a presidência de sua dispensação, e um homem tem a presidência de todas elas, ou seja, Adão; e Adão recebe a presidência e autoridade do Senhor, [...] (EPJS, p. 163-165; HC 4:207-212).

Adão possui a “chave da salvação” (D&C 78:16) e as “chaves do universo” dadas a ele por Jesus Cristo no Jardim do Éden e que ele as devolverá na reunião que ele presidirá no vale de *Adam-Ondi-Ahman*⁶³ que precederá o milênio e o segundo advento do Messias:

Este [Adão] chamará seus filhos e celebrará um conselho com eles, a fim de prepará-los para a vinda do Filho do Homem [Jesus]. Ele (Adão) é o pai da família humana e preside os espíritos de todos os homens; e todos os que tiverem as chaves devem comparecer ante ele neste grande conselho. Isso poderá acontecer antes que alguns de nós deixemos esta

⁶² O nome Elias, na doutrina Mórmon, é também usado como um título para as aparições de anjos não especificados para o profeta Joseph Smith, como relatados nas visões registradas em Doutrina & Convênios (D&C 27; 110; 128).

⁶³ Joseph Smith identificou geograficamente o Jardim do Éden à cidade de Sião, Missouri. *Adam-Ondi-Ahman* é, ainda segundo Joseph Smith, o vale para o qual Adão foi expulso ao comer do fruto proibido e que atualmente se encontra em Far West, Missouri.

vida. O Filho do Homem estará à sua frente e, ali, glória e domínio ser-lhe-ão conferidos. Adão entregará sua mordomia a Cristo, a qual lhe foi entregue e que se refere a possuir as chaves do universo, porém reterá sua posição como cabeça da família humana. [...] Cristo é o Grande Sumo Sacerdote; Adão é o seguinte. (EPJS, p. 153-154; HC 3:383-385).

Em uma carta que o profeta Mórmon escreveu em 1842 ele declara ter recebido uma visão de Adão entre 1829 e 1830. Além dessa visão, parece que Joseph Smith teve mais dois encontros extáticos com o “pai da humanidade”. Segundo Zebedee Coltrin, em abril de 1834, não só Adão, mas também Eva apareceu a ele, Joseph Smith e Oliver Cowdery:

Once after returning from a mission, he met Bro. Joseph in Kirtland, who asked him if he did not wish to go with him to a conference at New Portage. The party consisted of Prests. Joseph Smith, Sidney Rigdon, Oliver Cowdry (sic) and myself. Next morning at New Portage, he noticed that Joseph seemed to have a far off look in his eyes, or was looking at a distance, and presently he, Joseph, stepped between Brothers Cowdry (sic), and Coltrin and taking them by the arm, said, "lets take a walk." They went to a place where there was some beautiful grass, and grapevines and swampbeech interlaced. President Joseph Smith than (sic) said, "Let us pray." They all three prayed in turn – Joseph, Oliver, and Zebedee. Bro. Joseph than (sic) said, "now brethren (sic) we will see some visions." Joseph lay down on the ground on his back and stretched out his arms and the two brethren lay on them. The heavens gradually opened, and they saw a golden throne, on a circular foundation, something like a light house, and on the throne were two aged personages, having white hair, and clothed in white garments. They were the two most beautiful and perfect specimens of mankind he ever saw. Joseph said, They are our first parents, Adam and Eve. Adam was a large broadshouldered man, and Eve as a woman, was as large in proportion. (SPMB, 11 out. 1883).

Durante o recebimento da investidura de Kirtland em 1836, Smith teve uma visão do futuro no reino celestial. Na visão, ele viu novamente Adão, agora em seu glorioso papel de cabeça supremo da humanidade. Segundo Heber C. Kimball, que estava presente na ocasião:

[...] he saw, Adam open the gate of the Celestial City and admit the people one by one. He then saw Father Adam conduct them to the throne one by one, when they were crowned Kings and Priests of God (JD 9:41).

O mormonismo entende que o sacerdócio significa poder divino (separado da fé individual) que foi conferido aos mortais e que é centrado no relacionamento de um indivíduo com os poderes da deidade. Brigham Young, utilizando-se do termo *share*, definiu o poder do sacerdócio sem referência a qualquer cargo administrativo ou eclesiástico:

An individual who holds a share in the Priesthood, and continues faithful to his calling, who delights himself continually in doing the things God requires at his hands, and continues through life in the performance of every duty, will secure to himself not only the privilege of receiving, but the knowledge how to receive the things of God, that he may know the mind of God continually; and he will be enabled to discern between right and wrong, between the things of God and the things that are not of God. And the Priesthood—the Spirit that is within him, will continue to increase until it becomes like a fountain of living water; until it is like the tree of life; until it is one continued source of intelligence and instruction to that individual (JD 3:192).

Para o mormonismo o “sacerdócio” significa algo maior do que *status* eclesiástico, posição hierárquica, poder administrativo ou prestígio mundano. A análise das estruturas de poder do mormonismo realizada aqui enfatiza somente as manifestações externas desse poder, mas há outras dimensões igualmente importantes do sacerdócio no pensamento do mormonismo.

4.2 O PNEUMA PROFÉTICO E A CENTRALIZAÇÃO

4.2.1 PNEUMA PROFÉTICO E PROFECIA CONCORRENTE

O mormonismo primitivo teve que encarar os desafios comuns a todos os grupos carismáticos, o perigo do caos carismático. Conforme descreveu o sociólogo Thomas F. O'Dea:

Since the new church had been founded upon the claims of contemporary revelation, such revelation remained the basis of all its ecclesiastical authority. This meant that there were two possible paths of development open for the church. It could permit unrestrained prophecy and thereby splinter into smaller and smaller groups, finally breaking up into a Babel of private revelation. On the other hand, it could restrain prophetic gifts, restricting revelation and prophecy to one man, and develop a centrally directed organization about that one leader. Compromises between the two positions were, of course, possible but were likely to be unstable, at least until original enthusiasm had dissipated itself. If more than one strong prophetic figure claimed revelation, it is hard to see how schism could have been avoided. The ideal of left-wing Protestantism as set forth in the Book of Mormon [...] portrayed a profusion of prophecy and a plurality of prophets, combined with the ecumenical aspiration of one church united around that prophetic authority. Such an ideal was clearly impossible in real life (O'DEA, 1957, p. 156).

O primeiro desafio à autoridade profética de Joseph Smith aconteceu somente três meses após a organização da Igreja, em julho de 1830, e veio de seus mais próximos associados, Oliver Cowdery e a família Whitmer. Com a distância física do profeta que voltara para sua casa na Pensilvânia, Oliver Cowdery e a família Whitmer, em Nova Iorque, começaram a imaginar-se como autoridades independentes com o direito de corrigir Joseph e receber revelações autônomas. No início de julho Oliver escreveu para Joseph advertindo-o sobre um erro que ele havia encontrado na revelação das “Regras e Convênios da Igreja de Cristo” (D&C 20:37) e dizendo “I command you in the name of God to erase those words, that no priestcraft be amongst us!” (HC 1:105). Joseph respondeu-lhe perguntando “by what authority he took upon him to command me to alter or erase, to add to or diminish from, a revelation or commandment from Almighty God” (HC 1:105).

Diante de uma ameaça tão séria a sua frágil posição de poder, Joseph apressou-se a viajar para Nova Iorque na tentativa de debelar a divergência logo em seu começo. Smith encontrou a família Whitmer convencida da posição de Cowdery. Joseph descreve que somente após muito esforço – e sem utilizar quaisquer meios coercitivos, de que de resto ainda não dispunha – conseguiu resolver a situação, Joseph suprimindo a crítica as suas revelações, somente pela força do argumento:

[...] I succeeded in bringing, not only the Whitmer family, but also Oliver Cowdery to acknowledge that they had been in error, and that the sentence in dispute was in accordance with the rest of the commandment. And thus was this error rooted out, which having its rise in presumption and rash judgment, was the more particularly calculated (when once fairly understood) to teach each and all of us the necessity of humility and meekness before the Lord, that He might teach us of His ways, that we might walk in His paths, and live by every word that proceedeth forth from His mouth (HC 1:105).

Mas, ao chegar à fazenda dos Whitmer em setembro, já havia um outro e ainda mais perigoso desafio esperando-o, as revelações de Hiram Page. Page, uma das oito testemunhas do Livro de Mórmon e genro do patriarca dos Whitmers, tinha produzido um rolo de papéis cheio de revelações recebidas através de uma pedra do vidente. Ele reconheceu imediatamente o perigo de “revelações concorrentes” e desta vez decidiu não discutir o assunto com os irmãos até a conferência da Igreja em 26 de setembro de 1830. Durante a noite anterior à conferência Joseph estava nitidamente afligido pela situação e passou a maior parte da noite em oração e súplicas (BUSHMAN, 1984, p. 167). Ao invés de encarar individualmente os irmãos, Joseph decidiu que era a Igreja que deveria decidir sobre o assunto. Desta vez, a questão foi decidida segundo o argumento constitucional de que Hiram Page não tinha qualquer autoridade para receber revelações para a Igreja e que isso era “all of which were entirely at variance with the order of God's house, as laid down in the New Testament, as well as in our late revelations”. Em sequência:

[...] our conference assembled. The subject of the stone previously mentioned was discussed, and after considerable investigation, Brother Page, as well as the whole Church who were present, renounced the said stone, and all things connected therewith, much to our mutual satisfaction and happiness. [...] we had much of the power of God manifested amongst us; the Holy Ghost came upon us, and filled us with joy unspeakable; and peace, and faith, and hope, and charity abounded in our midst. (HC 1:110, 115).

Joseph recebeu então uma nova revelação (D&C 28) que determinava à Igreja que ninguém deveria ser “designado para receber mandamentos e revelações” (D&C 28:2) a não ser o próprio Joseph e que “todas as coisas na igreja” deveriam “ser feitas em ordem e de comum acordo e pela oração da fé” (D&C 28:13). A nova revelação impôs os procedimentos e definiu a estrutura de liderança que futuramente inibiriam as pretensões erráticas à autoridade e às revelações que sempre desestabilizam as comunidades carismáticas. Doravante, somente o profeta pode escrever escrituras. Posto que ainda não houvesse completado vinte e quatro anos de idade, Joseph mostrou a enorme habilidade de liderança e de exercício da autoridade carismática que seriam tão necessárias nos conturbados quatorze anos restantes de sua vida.

A vulnerabilidade aos desafios internos, baseados em reivindicações carismáticas de autoridade, e as revelações concorrentes mostram o quanto o conceito hierárquico de governo eclesiástico ainda precisava ser desenvolvido se Joseph Smith quisesse assegurar sua posição à frente do movimento.

Os primeiros conversos mórmons em Ohio eram extremamente suscetíveis a extravagâncias espirituais (ver Anexo B). O primeiro historiador mórmon, John Whitmer descreveu quão facilmente esta pequena comunidade carismática poderia ser seduzida por manifestações pneumáticas. Escreveu Whitmer:

The disciples had increased in number about three hundred. But the enemy of all righteous had got hold of some of those who professed to be his followers, because they had

not sufficient knowledge to detect him in all his devices. He took anotion to blind the minds of some of the weaker ones, and made them think that an angel of God appeared to them, and showed them writings on the outside cover of the Bible, and on parchment, which flew through the air, and on the back of their hands, and many such foolish and vain things. Others lost their strength, and some slid on the floor, and such like maneuvers, which proved greatly to the injury of the cause (BJW, p. 13-14).

Em fevereiro de 1831, portanto logo após a chegada de Joseph Smith em Kirtland, ele teve que enfrentar a ameaça de uma profetiza concorrente chamada Hubble, que conseguiu atrair a si até alguns dos mais eminentes líderes do mormonismo de então:

A female, professing to be a prophetess, made her appearance in Kirtland, and so ingratiated herself into the esteem and favor of some of the Elders, that they received her, as a person commissioned to act a conspicuous part in Mormonizing the world. Rigdon, and some others, gave her the right hand of fellowship, and literally saluted her with what they called the kiss of charity. But Smith viewing her as encroaching upon his sacred premises, declared her an impostor, and she returned to the place from whence she came. Her visit, however, made a deep impression on the minds of many, and the barbed arrow which she left in the hearts of some, is not yet eradicated (BOOTH, 08 dez. 1831).

A situação era mesmo alarmante para Joseph Smith, pois seu pequeno rebanho recém-convertido estava agora sendo assediado não por um, mas por vários profetas carismáticos concorrentes, todos buscando minar a instável posição do jovem profeta carismático. Mais tarde, ao lembrar esses primeiros e difíceis desafios, ele diria:

The church of Jesus Christ of Latter-Day Saints have also had their false spirits; and as it is make up every variety of opinion, and having been under the influence of so many kinds of spirits, it is not to be wondered at if there should be found amongst us false spirits.

Soon after the gospel was established in Kirtland, and during the absence of the authorities of the church, many strange vision were seen, and wild enthusiastic notions were entertained; men run out of doors under the influence of this spirit, and some of them got upon the stumps of trees and shouted, and all kinds of extravagances were entered into by them: one man pursued a ball that he said he saw flying in the air, until he came to a precipice when he jumped into the top of a tree which saved his life, and many ridiculous things were entered

into, calculated to bring disgrace upon the church of God; to cause the spirit of God to be withdrawn; and to uproot and destroy those glorious principles which had been developed for the salvation of the human family. [...] At a subsequent period a Shaker spirit was on the point of being introduced, and at another time the Methodist and Presbyterian falling-down power; [...] We have also had brethren and sisters who have had the gift of tongues falsely: they would speak in a muttering, unnatural voice, and their bodies be distorted like the Irvingites before alluded to; whereas there is nothing unnatural in the spirit of God. [...]

There have also been ministering angels in the church which were of satan appearing as an angel of light [...]

We have also had brethren and sisters that have had written revelations, and have started forward to lead this church (TS 3:747).

George A. Smith lembra que a comunidade de Kirtland havia sido convertida mas não instruída na doutrina mórmon e que, por isso, eles desenvolveram idéias, em sua opinião, singulares, extravagantes e selvagens:

They had a meeting at the farm, and among them was a negro known generally as Black Pete, who became a revelator. Others also manifested wonderful developments; they could see angels, and letters would come down from heaven, they said, and they would be put through wonderful unnatural distortions. Finally on one occasion, Black Pete got sight of one of those revelations carried by a black angel, he started after it, and ran off a steep wash bank twenty-five feet high, passed through a tree top into the Chagrin river beneath. He came out with a few scratches, and his ardor somewhat cooled.

Joseph Smith came to Kirtland, and taught that people in relation to their error. He showed them that the Spirit of God did not bind men nor make them insane, and that the power of the adversary which had been manifested in many instances was visible even from that cause, for persons under its influence became helpless, and were bound hand and foot as in chains, being as immovable as a stick of timber. When Joseph came to instruct these Saints in relation to the true Spirit, and the manner of determining the one from the other, in a short time a number of those who had been influenced by those foul manifestations, apostatized. Among the number was Wycom Clark; he got a revelation that he was to be the prophet—that he was the true revelator; and himself, Northrop Sweet and four other individuals retired from the Church, and organized the "Pure Church of Christ," as they called it, composed of six members, and commenced having meetings, and preaching, but that was the extent of the growth of this early schism. John Noah, another of this class, assumed to be a prophet, and in consequence thereof was expelled from the church (JD 11:3-4).

Ezra Booth, um ex-pregador metodista e um dos primeiros apóstatas a denunciar o mormonismo na imprensa, descreveu os efeitos do pneuma profético em Ohio, como ele virtualmente incendiou a pequena comunidade carismática e pôs obstáculos aos esforços de Joseph Smith para combater os excessos de entusiasmo. Talvez ele tenha sido um dos primeiros a notar a transformação da natureza do mormonismo que o processo de cotidianização do carisma iniciava, apesar de não conceber nestes termos a mudança observada:

Mormonism has in part changed its character, and assumed a different dress, from that under which it made its first appearance on the Western Reserve. Many extraordinary circumstances which then existed, have vanished out of sight; and the Mormonites desire, not only to forget them, but wish them blotted out of the memory of others. Those wonders, which they wish to have forgotten, stand as the principal foundation of the faith of several hundred of the members of their church [...]

A new method for obtaining authority to preach the Gospel was introduced into the church. One declared he had received a commission, directly from Heaven, written upon parchment. Another, that it was written upon the palm of his hand, and upon the lid of his Bible, &c. Three witnesses, and they were formerly considered persons of veracity, testified, that they saw the parchment, or something like it, when put into the hands of the candidate. These commissions, when transcribed upon a piece of paper, were read to the church, and the persons who had received them, were ordained to the Elder's office, and sent out into the world to preach. But this also sunk into discredit, and experienced the fate of the former (BOOTH, 27 out. 1831).

Em uma de suas revelações, Smith aprovou os dons espirituais mas, ao mesmo tempo, manteve algumas salvaguardas explicando o papel adequado de tais dons na Igreja restaurada (D&C 50:2-9, 23-24, 31). A revelação também menciona a excomunhão como a arma espiritual no combate aos excessos pneumáticos. Era uma das primeiras tentativas de contenção do pneuma dentro de estruturas institucionais, processo que se concretizará somente após a morte do profeta e sua sucessão por um membro de seu quadro administrativo, um dos últimos desafios importantes à posição de poder de Joseph Smith realizado por um *outsider*. Todas

as outras disputas de poder serão desenvolvidas por membros de seu círculo íntimo, de seu núcleo carismático.

Na esteira do fracasso da expedição do “Acampamento de Sião” em 1834, os poderes proféticos de Joseph Smith foram abertamente desafiados. Como nos conta o editor de jornal e ferrenho antimórmon, E. D. Howe, “there was a constant uproar among the brethren, for three or four weeks, which only terminated in a sham trial of the Prophet” (HOWE, 1834, p. 163). Segundo o historiador oficial, John Whitmer, alguns “were doubting the truth of the book of Mormon, others denying the faith” (BJW, p. 137). Em 16 de agosto de 1834, Joseph Smith escreveu para a comunidade de Missouri informando que seu primo, Sylvester Smith, e outros:

stirred up a great difficulty in the Church against me. Accordingly I was met in the face and eyes, as soon as I had got home, with a catalogue of charges as black as the author of lies himself; and the cry was Tyrant—Pope —King—Usurper—Abuser of men—Angel—False Prophet—Prophesying lies in the name of the Lord—Taking consecrated monies—and every other lie to fill up and complete the catalogue (HC 2:144).

O malogro do “Acampamento de Sião” pode ser lido como um dos momentos decisivos para o processo de cotidianização do carisma no mormonismo. As conseqüências desse episódio tornaram absolutamente imperativo para Joseph Smith completar a transição da sempre instável autoridade carismática para uma base de domínio mais estável e permanente. Talvez a protelação inicial de organizar em novas bases a estrutura de poder se devesse, em parte, as suas fortes expectativas milenaristas. Mas agora, com a cidade milenar perdida, Joseph avançou rapidamente para a institucionalização definitiva do mormonismo. Parece que ele entendeu muito bem a urgência da situação. Em pouco mais de seis meses após o desastre do Missouri, a estrutura hierárquica do movimento foi completada e permaneceu quase que inteiramente inalterada até o presente momento. A

consolidação institucional foi tão bem sucedida que nem mesmo a traumática crise de Kirtland em 1837, talvez o mais sério desafio enfrentado por Joseph Smith, pôde abalar sua nova posição de poder.

4.2.2 CENTRALIZAÇÃO E MONOPOLIZAÇÃO

O mormonismo começou como um movimento relativamente desestruturado baseado exclusivamente na autoridade carismática de Joseph Smith, e, gradualmente transformou-se em uma instituição hierarquicamente orientada. O desenvolvimento histórico do processo iniciou logo que a:

[...] Church of Christ was announced in 1828 as an unorganized group of believers with no priestly authority and with no requirement for baptism or other ordinances. A year later it remained unorganized but had a concept of priestly authority and practiced religious ordinances. In 1830 this Church of Christ was formally organized as an institution with confirmed church members and organized branches. Smith began as a prophet whose only gift was to translate the Book of Mormon and became a prophet whose many gifts included exclusive right to give commandments and revelations to the church.

At first the church emphasized the authority of charisma as evidence of God's approbation and only later stressed the authority of ordination and office. What began as simple "authority" became a single "Holy Priesthood," then evolved into the multiple "orders" of lineal (or patriarchal) priesthood, Aaronic (or lesser) priesthood, and Melchizedek (or greater) priesthood. Church membership changed from believers who knew nothing about angels restoring authority or "priesthood keys" to hierarchically-oriented Mormons who regarded such angelic restorations as the foundation of latter-day priesthood (QUINN, 1994, p. 38).

Uma declaração de Joseph em 1840 mostra explicitamente que o conceito de sacerdócio era ainda inteiramente fluido, de tal forma que não era possível estabelecer qualquer data para "o" evento da restauração do sacerdócio.

Elias foi o último profeta que teve as chaves do Sacerdócio, e antes da última dispensação, será ele quem restituirá a autoridade e entregará as chaves do Sacerdócio, a

fim de que se realizem todas as ordenanças em retidão. [...] Por que enviar Elias? Porque ele tem as chaves da autoridade para administrar todas as ordenanças do Sacerdócio; e sem que a autoridade fosse dada, não seria possível administrar as ordenanças em justiça. (EPJS, p. 168; HC 4:211).

Por isso, a restauração deve ser entendida mais como um processo do que como um evento, e um processo intimamente relacionado ao processo de cotidianização do carisma. Esse ponto é bem ilustrado pelo processo de restauração gradual do sacerdócio, a que aludimos acima. O desenvolvimento do conceito de autoridade no mormonismo corre de mãos dadas a um processo mais amplo que o abarca, o processo de institucionalização das estruturas de dominação.

O processo de cotidianização do carisma abarcou o processo de desenvolvimento gradual do sacerdócio, que ocorreu a intervalos irregulares, nos quais Joseph Smith desenvolveu gradualmente as concepções referentes a suas experiências visionárias. Em outras palavras, não foram somente as visões, mas o processo de reflexão sobre elas que iluminou e desenvolveu a “doutrina do sacerdócio” de Joseph Smith (PRINCE, 1995, p. 42). À medida que o governo da Igreja se centralizava por meio de desenvolvimentos organizacionais e hierarquias de cargos e ofícios, iam emergindo novos entendimentos e significados da “doutrina do sacerdócio”. A estrutura e nomenclatura eclesiástica desenvolveram-se gradualmente, com a adição de diversos ofícios sacerdotais e unidades de governo, formando um arranjo institucional muito complexo que daria a coloração peculiar da hierarquia mórmon.

À medida que avançava em seus esforços para conter os excessos pneumáticos e assegurar sua posição de poder Joseph Smith ia sendo criticado por alguns de seus primeiros discípulos que acreditavam que ele havia-se desviado do ideal carismático do Livro de Mórmon. Por volta de 1836 Joseph Smith tinha sido

bem sucedido em colocar limitações às revelações pessoais e estabelecido uma estrutura hierárquica de poder que manteria a ordem até os dias de hoje. Como demonstra O'Dea, Joseph Smith, tempos antes de sua morte, tinha sido muito bem sucedido em conter o carisma dentro das estruturas organizacionais da Igreja institucionalizando-o como um carisma de cargo (O'DEA, 1957, p. 159-160).

Essas mudanças direcionadas a conter os excessos carismáticos e a estabilizar as posições de poder do núcleo carismático podem ser vistas como sinais de um refinamento ou mesmo de uma redefinição do conceito de autoridade do mormonismo. O que está em jogo com esta redefinição é um deslocamento de sentido. O conceito mórmon de autoridade afasta-se cada vez mais de sua matriz protestante ao mesmo tempo que se aproxima da idéia católica de autoridade (VOGEL, 1988, p. 111).

Joseph Smith enfatizou a transformação do conceito de autoridade do mormonismo (VOGEL, 1988, p. 1-2). Para o profeta, a noção católica da tradição e sucessão apostólica era mais honesta e lógica do que a noção protestante de reforma, pois afirmava a posse contínua da autoridade divina recebida de Jesus. Para ele, a reforma protestante era inconsistente porque não resolvia o problema da autoridade trazido pela apostasia. Em outras palavras, se o catolicismo se havia corrompido e perdido a autoridade divina, uma reforma humana das estruturas eclesiásticas era insuficiente, visto que não poderia restaurar a conexão perdida com a fonte da autoridade. Esta conexão somente poderia ser restabelecida por meio da intervenção divina (HC 6:478-479).

Os desafios à autoridade carismática também ajudaram a produzir e a consolidar a estratificação hierárquica do sacerdócio e sua institucionalização. Conforme o processo de institucionalização se desenvolvia, as lutas pelo poder iam-

se tornando menos ameaçadoras, isto é, a balança de poder começava a pender contra os concorrentes de Joseph Smith. Os deslocamentos no poder social advindo de uma nova estrutura de poder desencorajavam os usurpadores. Como o poder carismático havia sido confinado dentro das fronteiras institucionais, aqueles que participavam do sistema foram encorajados a preservá-lo, uma vez que a autoridade dos escalões periféricos se baseava exclusivamente na legitimidade do grupo central carismático.

A introdução do conceito de autoridade religiosa legal-institucional dificultou o trabalho dos profetas usurpadores concorrentes. A pretensão a uma sucessão sacerdotal ininterrupta que remonta a uma autoridade inquestionável mostrou possuir uma enorme força estabilizante.

Um dos primeiros passos no processo de centralização foi a criação de um controle mais centralizado das ordenações através do estabelecimento da “Lei do Comum Acordo” ou voto de toda a Igreja em conferência para a aprovação das ordenações (FWR, p. 28). Em janeiro de 1832 uma conferência da igreja determinou que ninguém deveria ser ordenado sem o consentimento da congregação à qual pertencia. Para que a institucionalização prosseguisse era necessário que o carisma fosse refreado. Conforme relata o historiador oficial da Igreja, John Corrill:

For some time after the commencement of the Church an elder might ordain an elder, priest, teacher, or deacon, when and where he thought proper, but, after stakes were planted, and the Church became organized, they established a rule that none should be ordained without consent of the Church or branch or take charge of it without consent of the same (CORRILL, 1839, p. 25).

Assim foi iniciado o processo de rearranjo institucional que continuará pelos próximos 05 anos e culminará na disposição hierárquica dos assentos na dedicação do templo de Kirtland em 1836. O processo de formação do monopólio começou

depois de uma revelação que estabeleceu e regulou a “Primeira Presidência da Igreja”, com autoridade sobre todos os outros oficiais, determinando que seus membros servissem judicialmente como presidentes da corte de sumos sacerdotes, “a mais alta corte da igreja”, e com isso se eliminou o sistema judicial informal que até então vigorava constituindo-se um controle mais centralizado das decisões judiciais (D&C 68:13-24). Joseph Smith foi apoiado e ordenado como presidente do sumo sacerdócio em uma conferência geral em 1832. Durante a mesma conferência, os ofícios do sacerdócio foram estruturados em quóruns sobre cada um dos quais foi posta uma presidência (HC 1:243). No mesmo mês, uma revelação não publicada com instruções ao bispo Newel K. Whitney reafirma a primazia da “Presidência do Sumo Sacerdócio” em “todos os assuntos da Igreja”.

Portanto, em 1832 a consolidação da autoridade centralizada já estava em curso graças ao estabelecimento de presidências sobre os quóruns do sacerdócio e à centralização da seleção e ordenação dos homens ao sacerdócio nas mãos da Presidência do Sumo Sacerdócio. No final de 1835, a centralização da autoridade estava completa e todas as ordenações estavam sob controle centralizado. Nenhuma outra unidade eclesiástica de governo seria adicionada durante os anos restantes do ministério de Joseph Smith.

Um dos elementos fundamentais no processo de centralização e monopolização do poder foi o processo de canonização das revelações de Joseph Smith. A impressão das revelações ajudou a estabilizar e centralizar o frágil poder carismático de Joseph Smith e também representou um passo necessário no caminho da institucionalização do carisma, ao contê-lo dentro de uma forma institucional bastante estreita. A canonização das revelações colocou Joseph Smith em uma posição de poder mais sólida, longe do alcance dos profetas concorrentes.

A partir desse momento, as disputas de poder realmente importantes ocorrerão dentro da estrutura do monopólio de poder e não mais em sua periferia.

Apesar de ter ocasionado uma tremenda irrupção do pneuma profético, a ponto de esta ser conhecida na história como a “temporada pentecostal” (VOGEL, 1988, p. 120), a dedicação do templo de Kirtland em 1836 também pode ser vista como um símbolo da acomodação hierárquica resultante do processo de cotidianização do carisma. Mesmo ocasionando a renovação do fervor pneumático com a emblemática instrução de Joseph Smith a seus seguidores “not quench the Spirit, for the first one that opens his mouth shall receive the Spirit of prophecy” (HC 2:428), o evento sublinhou a ordem na qual tal fervor poderia ser mais ou menos permitido. Os eventos da dedicação do templo também podem ser lidos como uma impressionante mistura das expectativas dos seekers literalistas sobre a forma da restauração da autoridade divina, que se dividiam sobre a investidura espiritual e a ministração angélica.

A dedicação do templo consolidou a nova forma de autoridade institucional-legal do sacerdócio. Os dois sacerdócios e suas hierarquias internas foram exibidos de forma que todos pudessem ver e entender. Os púlpitos do templo foram planejados de forma a evidenciar as estruturas hierárquicas e a fazer que cada homem soubesse seu lugar na estrutura de poder e o que lhe era permitido nessa estrutura (VOGEL, 1988, p. 121). A complexidade da estrutura de dominação que se desenvolveu é ilustrada de forma magistral pelo arranjo dos púlpitos do templo de Kirtland e pelo intrincado complexo de vinte e quatro templos descritos por Joseph Smith em 1833 como parte do plano para a futura cidade de Sião. No plano proposto para o complexo de templos da cidade sagrada de Sião, tanto o Sacerdócio

Aarônico quanto o Sacerdício de Melquisedeque possuíam doze templos cada (ver Quadro 22).

Quadro 22. Templos do Sacerdício Aarônico e do Sacerdício de Melquisedeque

OS DOZE TEMPLOS DO SACERDÓCIO AARÔNICO

Números	Nome do templo	Números	Nome do templo
13-14-15	“Casa do Senhor para os Diáconos em Sião, Socorros e Governos”	04	“para os Diáconos”
16-17-18	“Casa do Senhor para os Mestres em Sião, Mensageiro para a Igreja”	03	“para os Mestres”
19-20-21	“Casa do Senhor, a Lei do Reino dos Céus e Mensageiro para o Povo; para o Sumo Sacerdício segundo a Ordem de Aarão”	02	“para os Sacerdotes”
22-23-24	“Casa do Senhor para a Presidência do Sumo Sacerdício, segundo a Ordem de Aarão, um Estandarte para o Povo”	01	“para a Presidência do Sacerdício Menor”

OS DOZE TEMPLOS DO SACERDÓCIO DE MELQUISEDEQUE

Números	Nome do templo	Números	Nome do púlpito
1-2-3	“Casa do Senhor, para os Élderes de Sião, um Estandarte para as Nações”	04	“para o Élder”
4-5-6	“Santa Casa Evangélica para o Sumo Sacerdício da Santa Ordem de Deus”	03	“para o Sumo Sacerdote”
7-8-9	“Sagrado Repositório Apostólico, para uso do Bispo”	02	“para o Bispo e seu Conselho”
10-11-12	“Casa do Senhor, para a Presidência do Sumo e mais Santo Sacerdício, segundo a Ordem de Melquisedeque, que é segundo a Ordem do Filho de Deus, sobre o Monte Sião, Cidade de Nova Jerusalém”	01	“para o Presidente e seu Conselho”

Fonte: (QUINN, 1994)

4.3 A FORMAÇÃO DAS ESTRUTURAS DE DOMINAÇÃO

4.3.1 OS CINCO QUÓRUNS PRESIDENTES

Os relatos tradicionais têm obscurecido as origens e a evolução da estrutura de poder do mormonismo e os conflitos internos envolvidos em sua formação. Durante 1830 e 1831, nenhuma autoridade administrativa existiu abaixo da posição profética de Joseph Smith. O número de ofícios do sacerdócio se expandiu sem que suas posições hierárquicas fossem esclarecidas ou delineadas. Uma estrutura de cargos hierárquicos e jurisdicionais permanente só começou a surgir a partir da organização da Presidência do Sumo Sacerdócio em 1832. O termo “autoridade geral” apareceu pela primeira vez somente em 1834.

4.3.1.1 A PRIMEIRA PRESIDÊNCIA

O primeiro passo no desenvolvimento de uma hierarquia eclesiástica foi a designação de Joseph Smith como Presidente do Sumo Sacerdócio em janeiro de 1832. Esta transformação institucional tão importante para o desenvolvimento posterior do mormonismo originou-se de um conflito jurisdicional entre Joseph Smith e o recém-nomeado bispo Edward Partridge, que, aparentemente, pensava que, como no episcopismo, o bispo fosse o mais alto dignitário da Igreja. Um ano após sua supremacia carismática ter sido desafiada pelo primeiro profeta concorrente, um oficial recentemente ordenado desafiava, pela primeira vez, sua supremacia eclesiástica. Nenhum observador contemporâneo entendeu a significância da criação da nova estrutura. Até mesmo a história oficial do mormonismo relegou o

evento a uma nota de rodapé (HC 1:243, nota de rodapé). Em março de 1832, uma revelação autorizou Joseph Smith a selecionar dois conselheiros para auxiliá-lo e para constituírem, juntos, a Presidência do Sumo Sacerdócio, o mais alto nível hierárquico do mormonismo desde então.

A existência da nova presidência parecia não ter um futuro promissor. Ao escolher os dois conselheiros que permaneceriam no topo da hierarquia mórmon e escolher o obscuro recém-converso Jesse Gause ao invés do “segundo élder” Oliver Cowdery, Joseph Smith mostrou sua tendência a:

[...] develop instant rapport with an impressive new convert and then make him a counselor instead of longer associates. Smith repeated this a decade later with John C. Bennett and William Law, both of whom followed Gause's pattern of meteoric rise and fall (QUINN, 1994, p. 41).

Dentro de uns poucos meses, Gause “negou a fé” e foi excomungado em dezembro de 1832. Quase que imediatamente, o outro conselheiro, o proeminente Sidney Rigdon tentou assumir o controle do movimento na ausência de Joseph Smith que estava fora de Kirtland na ocasião. Rigdon convocou uma reunião para anunciar que recebera uma revelação que lhe dava o governo da comunidade. Com a chegada de Joseph, Rigdon foi imediatamente dessasociado. Posteriormente, após confissão pública de arrependimento, Rigdon foi readmitido à Igreja e reordenado à sua posição anterior.

A história oficial do mormonismo, compreensivelmente, ignorou este embaraçoso início administrativo. Dado tal início é até impressionante que Joseph não tenha simplesmente abandonado a idéia de conselheiros formais (e rivais potenciais) para a Presidência do Sumo Sacerdócio. No primeiro aniversário da organização da presidência em março de 1833, Smith registrou a revelação oficialmente publicada sobre a presidência (D&C 90). A revelação estabeleceu suas

responsabilidades e jurisdições, declarando que sua principal função era “pôr em ordem todos os negócios desta igreja e reino” (D&C 90:16). Apesar de seu problemático início, já em 1833 a prática e a doutrina do movimento reconheciam a presidência, depois renomeada com Primeira Presidência da Igreja, como o cume da estrutura eclesíástica do mormonismo.

Joseph Smith continuou a confirmar e a expandir as responsabilidades da Primeira Presidência ao mesmo tempo que adicionava outros cargos à mesma estrutura. Primeiro, Joseph começou a definir a autoridade associada com o cargo de conselheiro:

He had two men appointed as Counsellors with him, and in case Peter was absent, his counsellors could transact business, or either one of them. The president could also transact business alone (KCMB, p. 30)

Posteriormente ele explicou que seus conselheiros tinham o direito a “preside over the Church in the absence [sic] of brother Joseph” (DJS, p. 27). Depois da morte de Smith, Rigdon, o único remanescente da Primeira Presidência, usaria este precedente para assegurar seu direito à sucessão. Em 1834, Joseph Smith complicou a linha de autoridade ao ordenar Cowdery para o novo cargo de Presidente Assistente do Sumo Sacerdócio e colocá-lo em uma posição acima de seus conselheiros. No texto de seu encargo, Smith explicava que:

The office of Assistant President is to assist in presiding over the whole Church, and to officiate in the absence [sic] of the President, according to his rank and appointment, viz: President Cowdery, first; President Rigdon Second, and President Williams Third, as they were severally called. The office of this Priesthood is also to act as Spokesman [...] taking Aaron for an ensample (1834 apud QUINN, 1994, p. 44-45)⁶⁴.

Cowdery agora possuía supremacia administrativa sobre os conselheiros da Primeira Presidência, tendo inclusive suplantado Sidney Rigdon, o porta-voz anterior

⁶⁴ SMITH, Joseph. **Papers of Joseph Smith**. Dean C. Jessee. Salt Lake City: Deseret Book, 1989, 1:21, 24.

do profeta (D&C 100:9). Cowdery passou a compartilhar o poder sobre a Igreja com Joseph Smith. Por incrível que pareça, Smith expandiu ainda mais a autoridade de Cowdery em uma bênção datada de 22 de setembro de 1835:

for he shall have part with me in the keys of the Kingdom of the last days, and we shall judge this generation by our testimony; and the keys shall never be taken from us, but shall rest with us for an everlasting priesthood forever and ever (DJS, p. 33; HC 2:281).

A posição de Cowdery lhe dava direito automático à sucessão do profeta, caso não tivesse caído em desgraça em 1838. Esta nova posição poderia ser chamada, de forma mais acurada, de “presidente associado” do que presidente assistente. É que pouco depois Smith chamou seu pai, Joseph Smith Sen., (1833), seu irmão mais velho Hyrum Smith (1834), seu tio, John Smith (1837), John C. Bennett (1841) e Amasa M. Lyman (1843) como presidentes assistentes, posicionando-os logo abaixo dos conselheiros na Primeira Presidência. Em 1841, Hyrum Smith substituiu Oliver Cowdery como “presidente associado” ao mesmo tempo que sucedeu seu pai como Patriarca Presidente.

Apesar da revelação especificar que a Primeira Presidência consistia de três homens (D&C 107:22), a situação real se mostrou bem mais complexa. Os rearranjos situacionais ocasionados por tensões entre Smith e seus mais próximos sequazes ajudam a explicar a ambigüidade aparente da estrutura. Assim, a história inicial da Primeira Presidência está inextricavelmente atada ao frágil equilíbrio das tensões então existente entre a posição de poder do profeta e a do núcleo carismático. Estes inúmeros precedentes iram complicar ainda mais a sucessão de Joseph Smith em 1844.

4.3.1.2 PATRIARCA PRESIDENTE

A segunda unidade hierárquica surgida no mormonismo foi o cargo de Patriarca Presidente. Oliver Cowdery registrou no *Patriarch Blessing Book* que, em 18 de dezembro de 1833, Joseph Smith Sen. foi ordenado pelas mãos da Primeira Presidência a dois cargos distintos, presidente assistente e patriarca (QUINN, 1994, p. 46). Foi neste período que a noção de um sacerdócio hereditário, segundo a qual nenhuma ordenação seria necessária, começou a ser suplantado pela idéia de um Sacerdócio Patriarcal adquirido por ordenação. Conforme dissemos anteriormente, a Primeira Presidência apenas formalizou, através do ritual da ordenação, um ofício sacerdotal que Joseph Smith Sen. já possuía por linhagem e direito de nascimento.

Em seu leito de morte, Joseph Smith Sen. conferiu o cargo de Patriarca Presidente a seu filho primogênito, Hyrum Smith. Esta transmissão privada de um cargo oficial da Igreja mostra o quanto a noção de prerrogativa hereditária ao Sacerdócio Patriarcal ainda era levada em consideração no mormonismo. Em 1841, uma revelação de Joseph Smith (D&C 124:124-125), que listava os principais cargos da Igreja, colocou o Patriarca Presidente Hyrum Smith no topo da lista, acima até de Joseph Smith em sua função de profeta. Em 1843, Joseph Smith declarou em uma reunião pública: “The patriarchal office is the highest office in the church, and father Smith conferred this office, on Hyrum Smith, on his deathbed” (1843 apud QUINN, 1994, p. 53)⁶⁵. Retórica à parte, Joseph Smith jamais agiu como se o Patriarca Presidente realmente tivesse o cargo mais alto da Igreja. Ainda em 1843, como recompensa ao apoio de Hyrum à prática da poligamia, Joseph Smith designou seu irmão como seu sucessor e anunciou que “Hyrum held the office of prophet to the

church by birthright” (SMITH, 1995, p. 110-111; HC 5:510). Como a maioria dos membros não conhecia as intenções secretas de Joseph, eles ficaram perturbados com sua aparente resignação da Primeira Presidência. No entanto, o grupo central carismático sabia muito bem que Joseph havia designado o Patriarca Presidente como profeta porque em breve Joseph receberia o mais alto cargo religioso do mormonismo – o de rei-sacerdote, através da cerimônia da segunda unção. Willard Richards registrou Joseph dizendo a esse respeito que ele, “will advance from Prophet to Priest and then to King not to the kingdoms of this Earth but of the most High God” (DJS, p. 399; HC 5:518).

4.3.1.3 O QUÓRUM DOS DOZE APÓSTOLOS

O impulso para a institucionalização dos apóstolos em 1835 foi uma visão de Joseph Smith durante a expedição do “Acampamento de Sião”. Joseph Young descreveu o relato que Joseph deu da visão:

When he had relieved himself of his feelings, in describing the vision, he resumed the conversation, and addressed himself to Brother Brigham Young. Said he to him, "I wish to notify all the brethren living in the branches, within a reasonable distance from this place, to meet at a General Conference on Saturday next. I shall then and there appoint twelve special witnesses, to open the door of the gospel to foreign nations, and you," said he (speaking to Brother Brigham), 'will be one of them.' (YOUNG, 1878, p. 1).

Os primeiros apóstolos (élderes ordenados) do mormonismo – como Joseph Smith, Oliver Cowdery, David Whitmer, John Whitmer, Ziba Peterson e Zebedee Coltrin – receberam seus chamados carismaticamente, pois até 1835, quando o

⁶⁵ Minutes of meeting of Joseph Smith, Hyrum Smith, James Adans, Newel K. Whitney et al, at Nauvoo. 27 mai. 1843, **LDS archives**.

apostolado foi institucionalizado, nenhum corpo independente de apóstolos existiu dentro da estrutura eclesiástica. A continuidade entre os apóstolos atuais e os antigos foi expressamente declarada por Oliver Cowdery, um dos encarregados de selecionar e ordenar os apóstolos modernos:

You have been indebted to other men in the first instance for evidence [of God's existence, and] on that you have acted. But it is necessary that you receive a testimony from Heaven for yourselves, so that you can bear testimony to the truth of the Book of Mormon. And that you have seen the face of God; that is more than the testimony of an Angel. When the proper time arrives you shall be able to bear this testimony to the world. When you bear testimony that you have seen God. This testimony God will never suffer to fall, but will bear you out. Although many will not give heed, yet others will. You will, therefore see the necessity of getting this testimony from heaven. Never cease striving until you have seen God, face to face. Strengthen your faith, cast off your doubts, your sins and all your unbelief and nothing can prevent you from coming to God. Your ordination is not full and complete till God has laid his hand upon you. We require as much to qualify us as did those who have gone before us. God is the same. If the Savior in former days laid his hands upon his disciples. Why not in the latter Days (KCMB, 21 fev. 1835).

Além das tarefas de “abrir as portas do evangelho para as nações estrangeiras” e ser “testemunhas especiais” de Cristo, os apóstolos também foram ordenados com os poderes de domínio sobre os elementos materiais e os espíritos, como os apóstolos da Igreja cristã primitiva (Marcos 16:15-18) e os doze discípulos do Livro de Mórmon (4 Néfi 1:5). Conforme relata Heber C. Kimball, um dos primeiros apóstolos ordenados:

These brethren ordained us to the apostleship, and predicted many things which should come to pass, that we should have power to heal the sick, cast out devils, raise the dead, give sight to the blind, have power to remove mountains, and all things should be subject to us through the name of Jesus Christ, and angels should minister unto us, and many more things too numerous to mention (KIMBALL, 1981, p. 207).

Com a institucionalização de uma nova forma de apostolado no mormonismo, pela primeira vez, todas as três definições apostólicas emergiram, simultaneamente: a pneumática, a evangélica e a institucional. A antiga definição pneumática do

apostolado era evidente nas instruções que Oliver Cowdery deu aos apóstolos recém-chamados, com a diferença de que, agora, a experiência visionária não era mais um pré-requisito, mas a busca necessária de cada apóstolo mórmon:

'It is necessary that you receive a testimony from heaven for yourselves; so that you can bear testimony to the truth of the Book of Mormon, and that you have seen the face of God.' Then he continued, 'That is more than the testimony of an angel. [...] Never cease striving until you have seen God face to face' (HC 2:195)

Portanto, em 1835, os apóstolos foram chamados institucionalmente antes de serem confirmados carismaticamente.

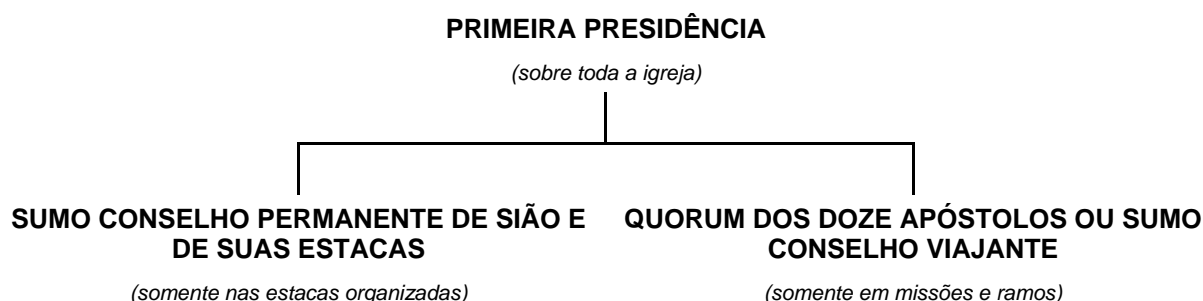
A dimensão evangélica ficou evidente com a estrita delimitação das responsabilidades eclesiais e com a ênfase no proselitismo como a característica distintiva dos apóstolos. A responsabilidade primária do Quórum dos Doze Apóstolos durante a vida de Joseph Smith foi a atividade missionária a “todas as nações, famílias, línguas e povos”. Apesar de suas funções de proselitismo, o Quórum dos Doze Apóstolos formou um corpo administrativo viajante similar ao sumo conselho permanente das estacas (D&C 102:30; 107:23, 26), muito distante do ideal dos apóstolos carismáticos do mormonismo e do cristianismo primitivo.

O Quórum dos Doze recebeu a responsabilidade da regulação da Igreja em todos os locais que estiverem fora da jurisdição das unidades eclesiais chamadas estacas⁶⁶. Revelações posteriores de Joseph Smith ampliaram os deveres e direitos dos apóstolos ao chamá-los de “doze conselheiros viajantes” ou “sumo conselho viajante” e declarar que seu chamado diferia de todos os “outros oficiais da igreja” (D&C 102:30, 32 107:23, 26, 34-38; 124:139).

⁶⁶ As estacas são unidades administrativo-judiciais delimitadas geograficamente (durante o ministério de Joseph Smith elas abrangiam uma cidade inteira). Elas são administradas por uma presidência – composta de um sumo sacerdote presidente e dois sumos sacerdotes como seus conselheiros – e por um sumo conselho permanente – composto de doze sumos sacerdotes escolhidos pela presidência.

O Quórum dos Doze Apóstolos era um “sumo conselho viajante” que poderia agir oficialmente naquelas áreas onde não havia estacas estabelecidas. Por revelação, o Quórum dos Doze Apóstolos não tinha autoridade onde um sumo conselho permanente de uma estaca estivesse estabelecido. Em outras palavras, a jurisdição dos Doze Apóstolos terminava onde começava a do “sumo conselho permanente”. É importante notar que durante a vida de Joseph Smith as estacas constituíam o centro da vida eclesiástica do mormonismo. Fora das estacas de Kirtland, Sião, Far West e Nauvoo, a igreja consistia de minúsculas comunidades isoladas. Pelos primeiros cinco anos de sua existência, o Quórum dos Doze funcionou dentro desta jurisdição limitada. Por esse motivo, a jurisdição sobre os conselhos do sacerdócio em 1835 era a mostrada no quadro abaixo (ver Quadro 23).

Quadro 23. Jurisdições dos conselhos do sacerdócio



Fonte: (QUINN, 1994)

A revelação de 28 de março de 1835 trouxe alguma confusão ao declarar que os apóstolos “formam um quórum igual em autoridade e poder aos três presidentes” da Igreja (D&C 107:24) e estabeleceu o precedente para a solução futura da questão da sucessão carismática de Joseph Smith.

Ainda em 1835, o profeta começou a enfatizar a preeminência dos apóstolos estabelecendo que não haveria apelação das decisões judiciais deste corpo (D&C

102:30-32). Quase um ano após o chamado dos Doze, Joseph declarou que a autoridade dos Doze “vem em seguida à da Presidência da Igreja” e que os “Doze não estão sujeitos a ninguém, a não ser à Primeira Presidência”. (EPJS, p. 103; DJS, p. 110).

Apesar da declaração de Joseph de que os apóstolos eram suplantados em autoridade somente pela Primeira Presidência (DJS, p. 109), durante as investiduras e a dedicação do templo de Kirtland em 1836, os apóstolos ocuparam uma posição de pouca importância, abaixo do Patriarca Presidente, dos bispos e do sumo conselho. Mesmo o voto da congregação na dedicação do templo, reconhecendo os apóstolos como “profetas, videntes, reveladores e testemunhas especiais a todas as nações da terra” (EPJS, p. 106; HC 2:417) foi limitada a sua jurisdição fora das unidades eclesiásticas da igreja, as estacas. Tentando esclarecer o complexo relacionamento entre o sumo conselho permanente das estacas e o sumo conselho viajante ou Quórum dos Doze Apóstolos, Joseph Smith declarou:

[...] os Doze não têm o direito de ir a Sião, ou a qualquer de suas estacas, e proporem-se a regularizar os assuntos das estacas, uma vez que ali exista um sumo conselho permanente; contudo, eles têm o dever de, onde não houver estacas, pôr em ordem todos os assuntos relacionados com os diferentes ramos da Igreja (EPJS, p. 73; HC 2:222; KCMB, 02 mai. 1835).

Diferentemente de qualquer outra unidade da hierarquia, o Quórum dos Doze Apóstolos cresceu significativamente em função e jurisdição. O aumento do *status* dos apóstolos foi um reflexo direto de seu enorme sucesso de proselitismo nas ilhas britânicas e na constante devoção a Joseph Smith por parte do presidente do quórum, Brigham Young. A ascensão do Quórum dos Doze iniciou em 1841, quando Joseph Smith começou a erodir os limites jurisdicionais entre o sumo conselho e o

Quórum dos Doze e deslocando o papel dos Doze do proselitismo para o governo da Igreja, declarando:

[...] tinha chegado a hora de chamar os Doze para colocarem-se em seu lugar em seguida à Primeira Presidência, e encarregarem-se do estabelecimento dos imigrantes, assim como dos assuntos da Igreja nas estacas (...) (EPJS, p. 185; HC 4:403).

A elevação do status do Quórum dos Doze ocorreu rapidamente, a ponto de o apóstolo Wilford Woodruff poder dizer, ao final daquele mesmo ano que: “The temporal business of the Church is laid upon the hands of the Twelve” (WWJ 2:132). Ao explicar o que há de importante no chamado dos apóstolos e o que o torna diferente dos outros cargos da Igreja, Joseph Smith disse:

Os Doze Apóstolos, que são chamados ao ofício de Sumo Conselho Viajante, é que presidem os ramos da Igreja dos santos entre os gentios, onde não haja uma presidência estabelecida; e devem viajar e pregar entre os gentios, até que o Senhor os mande ir aos judeus. Eles possuem as chaves desse ministério, de abrir a porta do reino dos céus a todas as nações, e de pregar o Evangelho a toda criatura. Esse é o poder, autoridade e virtude de seu apostolado (EPJS, p. 72; HC 2:200).

Apesar de nunca haver feito qualquer declaração que apontasse para o Quórum dos Doze Apóstolos como seu sucessor legítimo, os sucessivos alargamentos das funções e poderes deste corpo durante o ministério do profeta, colocaram os apóstolos em uma posição de poder altamente privilegiada quando a questão da sucessão carismática foi levantada. De acordo com a análise de Quinn:

A year after their return from England, the apostles were directing the political, economic, and ecclesiastical affairs of the church at home and abroad. Their authority would not become supreme at church headquarters until after the prophet's death, but Smith had begun the alteration of revelatory and ecclesiastical limits which prevented apostolic supremacy before the 1840s [...]

By the spring of 1844 the Quorum of Twelve commanded formidable power, far more than its jurisdiction in 1835. When Smith's death caused a crisis in the summer of 1844, the Twelve displaced other succession contenders to become the presiding authority and creator of all future First Presidencies (QUINN, 1994, p. 66-67).

4.3.1.4 O QUÓRUM DOS SETENTA

Em fevereiro de 1835 Joseph Smith introduziu o ofício de setenta⁶⁷ e organizou seu primeiro quórum. Ao explicar que o novo corpo governante da igreja lhe havia sido mostrado em visão, após o fracasso do “Acampamento de Sião”, Smith disse:

Brethren, some of you are angry with me, because you did not fight in Missouri; but let me tell you, God did not want you to fight. He could not organize his kingdom with twelve men to open the gospel door to the nations of the earth, and with seventy men under their direction to follow in their tracks, unless he took them from a body of men who had offered their lives, and who had made as great a sacrifice as did Abraham.

Now, the Lord has got his Twelve and his Seventy, and there will be other quorums of Seventies called, who will make the sacrifice, and those who have not made their sacrifices and their offerings now, will make them hereafter (YOUNG, 1878, p. 14).

Este foi o quarto corpo administrativo a se desenvolver dentro da hierarquia mórmon. Os Setenta formavam um quórum missionário, mas, diferentemente dos élderes e sacerdotes, a evangelização era uma responsabilidade permanente para eles. A revelação de 1835 sobre os quórums do sacerdócio (D&C 107:25-26, 34) e revelações subseqüentes (D&C 124:138-140) colocaram os Setenta sob a autoridade dos Doze Apóstolos. Desde o início os Setenta foram considerados apóstolos. Em 1845, Brigham Young declarou a que:

[T]he Seventies are ordained Apostles, and when they go forth into the ministry, they are sent with power to build up the Kingdom in all the world, and consequently they have power to ordain High Priests, and also to ordain and organize a High Council (SMITH, 1995, p. 213).

⁶⁷ Para maiores detalhes ver, Lucas 10:1, 17; D&C 107:25-26, 34, 93–97; 124:138-140.

Joseph Smith não apontou o grupo inteiro dos Setenta como um quórum presidente da Igreja. Talvez lembrando do precedente do Novo Testamento (Atos 6:3-6), ele designou sete homens para presidir os Setenta (D&C 107:93-96). Foram estes sete homens, e não o Quórum dos Setenta como um todo, que foram apoiados como autoridades gerais da igreja em 1835 (KCMB, p. 99, 185).

Posto que a função primária dos Setenta fosse servir sob a autoridade do Quórum dos Doze Apóstolos como “sacerdócio viajante” (EPJS, p. 109; HC 2:477-479), a natureza do ofício de Setenta era ambígua, conforme atesta Joseph Young no relato da ordenação dos primeiros setentas:

Prior to his [Young's] ordination the Prophet instructed his counselor, Sidney Rigdon, to confer upon him all the Priesthood, powers, blessings, keys and authority that they themselves possessed, which was strictly observed (1878 apud PRINCE, 1995, p. 76)⁶⁸.

Ao mesmo tempo que conferiu aos setentas a mesma autoridade que ele mesmo possuía, Joseph Smith impediu que sumos sacerdotes fossem ordenados para o ofício de Setenta, que estes deveriam ser escolhidos dentre os élderes, por aqueles possuírem maior autoridade que estes (EPJS, p. 107-108; HC 2:475-476). A confusão se torna ainda maior quando Smith estabelece que os deveres dos setentas consistiam, principalmente, em pregar o evangelho e criar ramos da Igreja e que a direção dos ramos criados deve ser deixada aos sumos sacerdotes (EPJS, p. 160; HC 4:154). Os setentas deveriam ser escolhidos entre os élderes mais experientes (EPJS, p. 74; HC 2:222) e não entre os sumos sacerdotes (EPJS, p. 109; HC 2:477-479), o que indicava, implicitamente, que os membros dos Quóruns dos Setenta, ao contrário dos sete presidentes que os presidiam, estavam hierarquicamente abaixo dos sumos sacerdotes, que eram as autoridades presidentes nas estacas.

4.3.1.5 O BISPADO PRESIDENTE

O bispado presidente foi o quinto quórum presidente a se desenvolver na hierarquia do mormonismo. De todos os quóruns presidentes, o desenvolvimento histórico deste cargo tem sido o mais complexo e o menos compreendido. Joseph Smith estabeleceu a possibilidade de um bispo presidente mas ninguém exerceu esta função até depois de sua morte. Smith designou primeiro bispos “gerais” com extensa jurisdição geográfica. Somente mais tarde ele introduziu a possibilidade de bispos locais para pequenas unidades geográficas e um Bispado Presidente para toda a Igreja.

As primeiras revelações estabeleceram como deveres dos bispos a coleta para o cuidado dos pobres e a participação nos tribunais eclesiásticos (D&C 41:10; 42:31, 82, 46:27; 72:7). Entretanto ainda existia muita ambigüidade a respeito das funções e jurisdições do cargo, principalmente sobre se a posição dos bispos mórmons seria semelhante à dos católicos ou episcopais (QUINN, 1994, p. 70). Tal ambigüidade gerou tensões e conflitos que marcaram o cargo durante este período. As tensões entre Smith e o bispo Edward Partridge sobre questões de jurisdição e responsabilidade do bispo foram o motivo de uma revelação de Joseph advertindo Partridge a não exceder sua autoridade (D&C 58:14-17, 20). Como salientou Quinn:

Even though these events established Smith's preeminence, ambiguities persisted, as jurisdictions and responsibilities, especially in economic matters, continued to overlap. This continued even after an uncanonized 1832 revelation (still officially unpublished) elaborated economic duties for the bishops. It was not until 1835 [D&C 107:65-68] that a revelation

⁶⁸ Seventies Minute Book, 1:208. LDS archives.

clarified that bishops acted under the direction of the First Presidency, presided over the lesser offices of deacon, teacher, and priest, and directed the church's "temporal" (financial and economic) activities (QUINN, 1994, p. 71).

Parece que, durante sua segunda visita ao Missouri, Smith encontrou severas disputas de poder envolvendo a questão da autoridade. Joseph notou que a distância entre os dois centros da Igreja criou um “momento crítico” na história do movimento (VOGEL, 1988, p. 112-113). Edward Partridge, primeiro bispo da igreja e maior autoridade eclesiástica em Missouri, estava insinuando que nem todas as revelações de Joseph Smith eram divinamente inspiradas (HOWE, 1834, p. 202). Partridge foi acusado perante uma conferência por “having insulted the Lord's prophet in particular & assumed authority over him in open violation of the Laws of God” (FWR, p. 41). O ofício de bispo era recente e Partridge pode ter pensado quê, como acontece no episcopalismo, um bispo fosse o maior oficial da Igreja. Assim, Partridge e Smith parecem ter-se envolvido em uma disputa de poder jurisdicional e não em uma concorrência direta acerca do poder profético (VOGEL, 1988, p. 113).

Uma revelação endereçada à “Igreja de Cristo na terra de Sião” e recebida após este episódio definiu mais claramente o relacionamento entre Joseph Smith, em seu novo papel como “Presidente do Sumo Sacerdócio” e Edward Partridge e seu “ofício de bispo”. A revelação explicava que a função do bispo era administrar as coisas temporais e que, portanto, não era igual à do presidente do sumo sacerdócio, que administrava as “bênçãos espirituais” para a Igreja (D&C 107:59, 65-69). Uma conferência realizada em Missouri reconheceu Joseph Smith como o presidente do sumo sacerdócio e a “right hand of fellowship [was] given him by the Bishop Edward Partridge in the land of Zion in the name of the Church (...) All differences [were] settled & the hearts of all run together in love” (FWR, p. 44-45; HC 1:267). Mas a conferência não terminou com as disputas de poder entre Joseph e Partridge. Em

julho de 1832 a comunidade de Missouri estava em discórdia novamente, aparentemente devido a novos desafios à autoridade de Joseph lançados por Partridge. A situação tornou-se insuportável até que Orson Hyde e Hyrum Smith – representando uma conferência de doze sumos sacerdotes de Kirtland – escreveram para a comunidade de Missouri dizendo:

At the time Joseph [Smith], Sidney [Rigdon], and Newel [Whitney] left Zion, all matters of hardness and misunderstanding were settled and buried (as they supposed), and you gave them the hand of fellowship; but, afterwards, you brought up all these things again, in a censorious spirit, accusing Brother Joseph in rather an indirect way of seeking after monarchical power and authority. This came to us in Brother Corrill's letter of June 2nd. We are sensible that this is not the thing Brother Joseph is seeking after, but to magnify the high office and calling whereunto he has been called and appointed by the command of God, and the united voice of this Church (HC 1:318).

O primeiro bispo da Igreja, Edward Partridge foi chamado por revelação em 4 de fevereiro de 1831 (D&C 41:9-11). As funções primárias iniciais do bispo eram o gerenciamento das propriedades e finanças da igreja, o estabelecimento e manutenção da “lei de consagração”, e o cuidado dos pobres (D&C 42:30-39). Posteriormente, outras revelações adicionaram as funções de julgamento dos transgressores (D&C 42:74-93; 107:68-76) e a presidência do Sacerdócio Menor ou Aarônico e do quórum de sacerdotes (D&C 107:13-17, 87-88). Com a falência do sistema de consagração em 1838, este foi substituído pelo sistema do dízimo, que passou a integrar as funções do bispo (D&C 119:1-7).

Em agosto de 1831 o papel judicial dos bispos, que até então era compartilhado com o dos élderes, foi ampliado, tornando-se o bispo a figura judicial chave da igreja com a responsabilidade exclusiva dos assuntos judiciais (D&C 58:13-18), situação que perdurou até o estabelecimento do sumo conselho em 1834.

His business [of Bishop of the Church] is to superintend the secular concerns of the Church. He holds a deed of the lands, and the members receive a writing from him, signifying,

that they are to possess and occupy the land as their own, so long as they are obedient to Smith's commandments. The Bishop is, in reality, the Vice-gerent of Smith, and those in collusion with him; and holds his office during their will and pleasure. (BOOTH, 24 nov. 1831).

A desintegração dos dois primeiros centros da Igreja, em Kirtland e Missouri – em 1837 e 1838, respectivamente – e o reagrupamento dos mórmons em Illinois para a construção de uma nova cidade sagrada, Nauvoo, exigiu a reorganização administrativa dos bispos. Com o rápido crescimento da cidade, esta foi dividida em bairros, e para cada um dos quais foi designado um bispo. Em breve foram chamados bispos até mesmo fora das estacas organizadas (PRINCE, 1995, p. 66). Ao contrário do que ocorre atualmente, com os bairros, ou alas geográficas tornados em unidades eclesiais sob a direção de um bispo, os primeiros bispos mórmons nunca presidiram congregações. Um interessante desenvolvimento teórico – jamais concretizado – do papel do bispo presidente, foi sua concatenação à linhagem sacerdotal de Aarão, tornando-o, ao menos teoricamente, um ofício hereditário (D&C 107:16, 69-70).

A organização geográfica da Igreja limitou a jurisdição de seus dois primeiros bispos (em Kirtland Newel K. Whitney e em Missouri Edard Partridge). Nenhum bispo tinha jurisdição sobre toda a Igreja. Apesar das disputas entre Smith e Partridge terem sido resolvidas em 1832, Joseph não se livrou totalmente das tensões com os bispos. Whitney não desafiou a autoridade do profeta, mas tampouco mostrava deferência para com o líder supremo do mormonismo. Com a transferência da sede da igreja para Far West em 1838, as velhas diferenças entre Joseph e Partridge emergiram novamente. O apóstolo John Taylor ouviu o profeta dizer a Partridge: “I want you to understand that I stand at the head of all things in this Church” (HC 4:488, 499, nota de rodapé). Foi somente com o estabelecimento de Nauvoo que Joseph instituiu mais de um bispo por estaca. A cidade de Nauvoo

foi dividida em distritos políticos e, para cada distrito, foi designado um bispado. Como notou Quinn:

It was within the context of Knight's actions in 1841 that Joseph Smith assumed financial prerogatives which otherwise could have developed within the "temporal" jurisdiction of the bishop's office. A conference on 30 January 1841 elected Smith as sole trustee-in-trust for the church "to receive, acquire, manage or convey property, real, personal, or mixed, for the sole use and benefit of said Church." The following August the Quorum of the Twelve Apostles was given responsibility to assist the president in that financial role.

Technically Smith was not diminishing bishops, since they exercised no more than regional responsibility up to that time. No single bishop had churchwide financial responsibility. But it is significant that Smith turned to the Quorum of the Twelve rather than to the bishops (QUINN, 1994, p. 75).

4.3.2 O SISTEMA JUDICIAL

O ofício de sumo sacerdote⁶⁹ é o único mencionado no Livro de Mórmon que não foi estabelecido junto com a organização da Igreja. O primeiro documento da restauração a mencionar o ofício foi a “tradução inspirada” de Joseph Smith do texto de Gênesis 14 realizada entre 1830-31 (TJS Gênesis 14:26-33). A ordenação ao sumo sacerdócio foi um pré-requisito para a prometida investidura de “poder do alto” que ocorreu em junho de 1831. Em breve, o ofício de sumo sacerdote foi colocado acima de todos os outros (D&C 107:64-68) e suplantou o do bispo, como o mais alto oficial judicial da Igreja (D&C 107:78-79).

A principal função do ofício de sumo sacerdote era ter o direito de presidir e administrar em todos os assuntos espirituais e officiar em todos os outros ofícios do

⁶⁹ Para maiores detalhes ver, Mosias 23:16-17; 25:19; 26:6-8; 29:42; Alma 4:4, 18; 5:3; 8:11, 23; 13:6-12, 14, 16, 18; 16:5; 30:20; 45:21-22.

sacerdócio (D&C 107:8-12, 17, 64-71). Seu propósito era qualificar os homens como presidentes locais para governar as unidades eclesiásticas chamadas estacas (D&C 124:133-135). O ofício de sumo sacerdote, a princípio fundamentalmente carismático, como o atestam o poder a eles conferido de “selar os santos para a vida eterna” (FWR, p. 20-21; D&C 68:15), logo se institucionalizou à medida que as revelações lhe acrescentavam mais e mais funções administrativas e judiciais.

A prioridade do ofício de sumo sacerdote foi enfatizada em uma revelação não publicada de março de 1832, na qual se afirmava a função de governo do sumo sacerdócio: “Unto the office of the presidency of the high Priesthood I have given authority to preside with the assistance of his councillors over all the concerns of the church” (RA, mar. 1832). Pouco depois, uma revelação declarava os ofícios de élder e bispo como apêndices do sumo sacerdócio (D&C 84:29). Finalmente quando o primeiro sumo conselho foi organizado em fevereiro de 1834 ele consistia somente de sumos sacerdotes.

Tanto o Livro de Mórmon quanto os primeiros documentos da restauração descrevem a transição de um sistema judicial divino a um humano à medida que o movimento religioso crescia (Mosias 29:41). Uma passagem do Livro de Mórmon descreve em detalhes o sistema judicial que serviria de modelo aos primeiros tribunais eclesiásticos do mormonismo:

E eram muito cuidadosos de que não houvesse iniquidade entre eles; e todos os que eram descobertos praticando iniquidade e eram acusados perante os élderes por três testemunhas da igreja e que não se arrependiam nem confessavam, tinham os nomes apagados e não mais eram contados com o povo de Cristo (Morôni 6:7).

Pouco tempo depois da organização da Igreja, os mestres recebem o papel judicial preventivo de “certificar-se que não haja iniquidade na igreja nem aspereza entre uns e outros nem mentiras, maledicências ou calúnias” (D&C 20:54).

Entretanto, a princípio nenhum sistema judicial organizado foi estabelecido (PRINCE, 1995, p. 194). Uma revelação recebida por Joseph em fevereiro de 1831 estabeleceu o primeiro de vários tribunais eclesiásticos do mormonismo. Estes tribunais consistiam de “dois ou mais élderes” e, no mínimo, “duas testemunhas da igreja e não do inimigo”, além da presença do bispo. A decisão final cabia sempre à congregação geral da Igreja (D&C 42:80-82). Somente seis meses após o estabelecimento deste primeiro tribunal, outra revelação (D&C 58:17) determinou a prioridade dos bispos sobre os élderes, designando os primeiros como “juízes em Israel”.

O distanciamento do modelo judicial apresentado pelo Livro de Mórmon, no qual os élderes serviam como juízes, foi coerente com a adição dos primeiros ofícios sacerdotais derivados exclusivamente da Bíblia (bispos e diáconos). O papel judicial dos bispos resultou de uma curiosa quimera de interpretações do Novo Testamento, de onde o ofício de bispo foi retirado, e do Velho Testamento, de onde foi retirado o papel de “juiz em Israel”.

Não obstante todos os membros estarem sujeitos à disciplina eclesiástica, o grupo central carismático gradualmente ganhou um *status* privilegiado. Em outubro de 1831 Joseph Smith foi acusado perante um tribunal eclesiástico por má administração de uma fazenda da Igreja. Um mês depois a conferência de élderes decidiu que ele deveria ser reprovado por sua “conduta insensata” (FWR, p. 9-10). Então, Joseph Smith recebeu uma revelação que criava o “conselho comum da igreja” o tribunal supremo da Igreja composto por doze sumos sacerdotes escolhidos pela Presidência do Sumo Sacerdócio, na qual esta teria foro privilegiado (D&C 107:78-83). Em uma outra revelação, o bispo também ganhou foro especial, ampliando, assim, o insulamento da liderança do mormonismo (D&C 68:22-24).

O estágio mais importante do processo de institucionalização do sistema judiciário do mormonismo ocorreu com a introdução do Sumo Conselho. Em 1834, Smith organizou o “sumo conselho da Igreja de Cristo”, constituído de doze sumos sacerdotes com funções estritamente judiciais de tribunal de apelação. (KCMB, 17 fev. 1834). Embora o primeiro Sumo Conselho não fosse formalmente organizado até 1834, sua natureza, jurisdição e funções foram determinadas por uma revelação já em 1831:

[...] Os assuntos mais importantes da igreja e os casos mais difíceis da igreja, caso a decisão dos bispos ou juízes não seja satisfatória, serão transmitidos e encaminhados ao conselho da igreja, perante a presidência do sumo sacerdócio.

E a presidência do conselho do sumo sacerdócio terá poder para chamar outros sumos sacerdotes, sim, doze, para auxiliarem como conselheiros; e assim a presidência do sumo sacerdócio e seus conselheiros terão poder para decidir, baseando-se em testemunhos, de acordo com as leis da igreja (D&C 107:78-79).

Tribunais de sumos sacerdotes funcionaram periodicamente entre 1831 e 1834, sempre compostos por homens chamados *ad hoc*. O primeiro Sumo Conselho⁷⁰ foi organizado em Kirtland, segundo uma visão que Joseph Smith teve dos tribunais da Igreja cristã primitiva:

Brother Joseph then said he would show the order of councils in ancient days as shown to him by vision. The law and by which to govern the Council in the Church of Christ. Jerusalem was the seat of the Church Council in ancient days. The apostle, Peter, was the president of the Council in ancient days and held the keys of the Kingdom of God on the earth was appointed to this office by the voice of the Savior and acknowledged in it by the voice of the Church. He had two men appointed as Counsellors with him, and in case Peter was absent, his counsellors could transact business, or either one of them. The President could also transact business alone. [...] (KCMB, 17 fev. 1834).

Dois outros tipos de tribunais judiciais formais permaneceram intactos após a formação dos sumos conselhos: o conselho do bispo e o conselho de sumos sacerdotes viajantes *ad hoc* (D&C 102:24-32). O primeiro era um corpo permanente

para agir em casos rotineiros, enquanto o último deveria ser convocado somente nos casos mais difíceis. Além desses tribunais formais, também havia um mecanismo informal específico de ação judicial:

[...] when there is no Bishop, they are to be tried by the voice of the Church; and if an Elder, or a High Priest be present, he is to take the lead in managing the business; but if not, such as have the highest authority should preside (HC 1:338-339).

Apesar de delegar poderes substanciais a este conselho, Joseph Smith manteve o controle centralizado ao colocar membros da presidência da Igreja como presidentes do conselho. Após a organização do Sumo Conselho de Missouri, Joseph declarou:

[...] that he had lived to see the Church of Jesus Christ established on earth according to the order of heaven; and should he now be taken from this body of people, the work of the Lord would roll on (FWR, 07 jul. 1834).

Com uma única exceção, o sistema judicial do mormonismo permaneceu o mesmo de 1834, quando o Sumo Conselho foi criado, até a morte do profeta em 1844. A exceção ocorreu em 1838, envolvendo os membros da Primeira Presidência (PRINCE, 1995, p. 198).

Quando se preparou para deixar Kirtland, Joseph Smith ditou revelações que tornaram extremamente difícil excomungar um presidente da Igreja e colocaram um limite inflexível sobre a autoridade do Quórum dos Doze, proibindo-o de organizar estacas. Estas revelações foram o modo que Smith encontrou de se assegurar que ninguém (incluindo um apóstolo) pudesse suplantar um presidente da Igreja. O colapso do banco de Kirtland no final de 1837 precipitou a maior crise da história do mormonismo. Grande parte do grupo central carismático apostatou acusando Joseph Smith e seus conselheiros da presidência da Igreja, aos tribunais

⁷⁰ Para maiores informações sobre a jurisdição, funções e procedimentos do Sumo Conselho ver, D&C 102; 107:36 e EPJS, p. 67, 74, 90-91, 160.

eclesiásticos. Na noite de sua fuga de Kirtland, Smith registrou uma revelação que complicava os procedimentos para a remoção dos membros da Primeira Presidência:

Thus saith the Lord the time has now come when a desision of such an council would not answer for Zion and all her stakes. Thus saith the Lord let the first presidency of my Church be held in full fellowship in Zion and all her stakes until they shall be found transgressors by such an high council - as is named in the 3rd section. 37 verse of the Book of Covenants, in Zion by 3 witnesses standing against each member of said presidency and said witnesses shall be of long and faithful standing and such also as cannot be impeached by other witnesses, before said council and when a desision is had by such an council in Zion it shall only be for Zion it shall not answer for her Stakes but if said desision be acknowledged by the Council of her Stakes then it shall answer for her Stakes But if it is not acknowledged by the Stakes then such stakes may have the privilege of hearing for themselves. or if said decision shall be acknowledged by a majority of her Stakes then it shall answer for all her Stakes. And again the presidency of said Church may be tried by the voice of the whole body of the Church of Zion, and the voice of a majority of all her Stakes, And again except a majority is had by the voice of the Church of Zion, and the majority of her Stakes, the charges will be considered not sustained, and in order to sustain such charge or charges before said Church of Zion or her Stakes Such witnesses must be had as is named above, That is three witnesses etc. Each president that is of long and faithful standing can/not/ be impeached by other witnesses before/the/ Church of Zion or her Stakes, and all this saith the Lord, because of wicked and asspiring men, let all your doing be in meekness and humility before me even so Amen (KRB, 12 jan. 1838).

A revelação de 1831 que regulamentava a presidência da Igreja permitia a remoção do presidente (Joseph Smith) por meio do consentimento do “conselho comum da igreja” composto por doze sumos sacerdotes (D&C 107:80-83). Apesar do crescimento da Igreja e da formação dos sumos conselhos, a revelação de 1831 ainda poderia ser interpretada de modo a permitir a remoção de Joseph Smith de sua posição pela ação de um único Sumo Conselho. A nova revelação, favorável à permanência do profeta à frente da presidência da Igreja, indicava que uma decisão tomada por um único Sumo Conselho não poderia comprometer todo o movimento.

4.4 O ESTABELECIMENTO DA HIEROCRACIA MÓRMON

As “autoridades gerais” do mormonismo presidem todas as funções eclesiásticas e, devido à teologia mórmon que afirma que “todas as coisas são espirituais”, seu domínio é praticamente ilimitado. Através de várias extensões de poder, a hierarquia mórmon criou e manteve uma comunidade extremamente coesa no século dezenove. Dentro de poucos anos, após a organização formal da igreja, “if one accepted Smith's religious authority, one also accepted a social, political, economic, and cultural system” (LAUNIUS; THATCHER, 1994, p. 4).

4.4.1 A TEOLOGIA CIVIL E A ÉTICA TEOCRÁTICA DO MORMONISMO

A teologia civil do mormonismo divergia radicalmente das normas políticas americanas. O radicalismo sociopolítico do mormonismo está profundamente ligado a seu ideal de monarquia milenar (D&C 38:21-22). Joseph Smith e, depois dele, Brigham Young, forjaram uma visão radical de seu próprio papel como a vanguarda do retorno de Jesus. Pela obediência a sua cada vez mais centralizada hierarquia, as comunidades mórmons alteraram – e geralmente romperam – a paisagem social onde estabeleciam suas concentrações comunitárias. Desde cedo, a conduta de governo foi incluída no domínio dos representantes de Deus na terra (D&C 98:4-11). Essa teologia mórmon restringia a autoridade do governo secular ao mesmo tempo

que expandia as prerrogativas da hierocracia intramundana, estabelecendo a primazia da lei religiosa sobre a secular.

Durante a primeira década da história do mormonismo, Joseph Smith deu poucas indicações da radicalidade política da nova fé. Em uma revelação de abril de 1842 (atualmente perdida) Joseph delineou o reino político de Deus e providenciou o nome para uma futura organização de governo hierocrático:

Verily thus saith the Lord. This is the name by which you shall be called [...] The Kingdom of God and His Laws, with Keys and power thereof, and judgment in the hands of his servants, Ahman Christ (SMITH, 1995, p. 153).

Poucos meses depois, Smith pregou “I have the whole plan of the kingdom before me, and no other person has” (DJS, p. 253-254; HC 5:139). Joseph também escreveu, nesse período, uma explicação de sua “ética teocrática”. Esta foi sua primeira declaração escrita da “ética teocrática” de Joseph Smith:

That which is wrong under one circumstance, may be and often is, fight under another. God said thou shalt not kill, – at another time he said thou shalt utterly destroy. This is the principle on which the government of heaven is conducted – by revelation adapted to the circumstances in which the children of the kingdom are placed. Whatever God requires is fight, no matter what it is, although we may not see the reason thereof till long after the events transpire. If we seek first the kingdom of God, all good things will be added [...] even things which may be considered abominable to all who do not understand the order of heaven [...] (1842 apud QUINN, 1994, p. 112)⁷¹.

4.4.2 PACIFISMO, MILITARISMO E O ACAMPAMENTO DE SIÃO

A violência contra os mórmons no Condado de Jackson, Missouri, em julho de 1833 foi a circunstância que deu origem ao desenvolvimento da hierocracia mórmon.

⁷¹ Joseph Smith to Nancy Rigdon, 11 Abr. 1842. In: JESSEE, Dean C. **Personal Writings of Joseph Smith**. Salt Lake City: Deseret Book, 1984, p. 508.

No início, os mórmons não resistiram e tampouco falaram de resistência às ações violentas de seus vizinhos. As causas da violência anti-mórmon são muito complexas, indo muito além das questões puramente religiosas e não cabe aqui destrinchá-las. Segundo Quinn, entre outras questões, a violência contra os mórmons, exercida por seus vizinhos protestantes envolve:

Fear of being overwhelmed politically, socially, culturally, economically by Mormon immigration was what fueled anti-Mormonism wherever the Latter-day Saints settled during Joseph Smith's lifetime. Religious belief, as non-Mormons understood it, had little to do with anti-Mormonism. On the other hand, by the mid-1830s Mormons embraced a religion that shaped their politics, economics, and society. Conflict was inevitable (QUINN, 1994, p. 90).

Entretanto, com a intensificação da violência e ameaça de expulsão dos mórmons do lugar sagrado da cidade de Sião, Joseph Smith ditou a revelação que autorizava o militarismo mórmon (D&C 98:23, 25-26, 31, 33, 37, 46). O fato mais significativo desta revelação é o requerimento à obediência às regras divinas, ao invés das seculares, concernente à guerra e ao militarismo. A revelação tornou explícita a possibilidade, depois concretizada, da constituição de um “Exército de Israel” com Joseph Smith como comandante em chefe. Sob a direção de seu profeta, os mórmons poderiam tornar-se uma entidade militar reconhecida inclusive pelos poderes soberanos dos estados nacionais.

Pouco depois da revelação o profeta estabeleceu a primeira organização para a segurança interna do mormonismo, um corpo de guarda-costas com a incumbência de proteger Joseph Smith que, por esse tempo, estava sob intensa perseguição e sofrendo até agressões físicas. Em 1834, com a intensificação da violência em Missouri, Joseph Smith recebeu uma revelação que levou à criação de uma expedição militar mórmon chamada de “Acampamento de Sião” (D&C 103:1, 26, 28, 34). O profeta conseguiu reunir mais de duzentos homens armados que

marcharam para Missouri na tentativa de restabelecer os mórmons na terra de que haviam sido expulsos. Apesar do fracasso militar da expedição – o grupo debandou devido a uma epidemia de cólera antes mesmo de chegar a seu destino – o Acampamento de Sião teve conseqüências de longo alcance para o mormonismo.

Como salientou o historiador D. Michael Quinn:

Zion's Camp did not redeem Zion, but it transformed Mormon leadership and culture. In February 1834, the Kirtland high council elected Joseph Smith as "commander-in-chief of the armies of Israel." This was one of the first acts of the newly organized high council which thus acknowledged Smith's religious right to give God's command to "go out unto battle against any nation, kindred, tongue, or people." Zion's Camp was the first organization established for the external security of Mormonism. A year later, the military experience of Zion's Camp (rather than any ecclesiastical service) was the basis upon which Smith said he was selecting men for the newly organized Quorum of the Twelve Apostles and the Seventy. Unlike other American denominations, "the church militant" was a literal fact in Mormonism, not just a symbolic slogan (QUINN, 1994, p. 85).

É sobre esta fundação hierocrática autônoma que todos os outros pronunciamentos políticos do mormonismo devem ser entendidos. O mormonismo estava gradualmente cumprindo seus postulados teológicos segundo os quais a religião permeia todas as funções de governo da sociedade. Ao mesmo tempo, Smith estava estabelecendo um sistema autoritário de sacerdócio intencionalmente monolítico. Era esperado que os mórmons fossem um em todas as coisas e que suas decisões deveriam ser unânimes (D&C 101:50; 102:3; 104:21; 107:27), de forma que qualquer divergência, em assuntos espirituais ou temporais, era vista como contrária à vontade de Deus. Uma década depois destes primeiros desenvolvimentos, a hierocracia mórmon seria implantada na "cidade-estado" de Nauvoo, Illinois. Mas a hierarquia mórmon começou a influenciar os eventos políticos muito antes, na comunidade mórmon de Kirtland. As práticas comunitárias e a

doutrina da “reunião” em um lugar central deram ao mormonismo crescente importância política nos distritos eleitorais onde residiam.

4.4.3 A HIEROCRACIA MÓRMON

Em 24 de setembro de 1835, Joseph Smith propôs ao sumo conselho de Kirtland criar um novo exército para “redimir Sião”. O profeta escreveu em seu diário:

I ask God in the name of Jesus that we may obtain Eight hundred men or one thousand well armed men and that they may accomplish this great work. Even so. Amen (DJS, p. 34-35).

O historiador oficial do mormonismo; na época John Whitmer, revelou que na reunião do Sumo Conselho daquele dia foi aprovada a criação de um “Departamento de Guerra” das “Hostes do Senhor”, cujo chefe seria Joseph Smith (KCMB, 24 set. 1835; WESTERGREEN, 1995, p. 173). Essa foi uma importante expansão do papel político do profeta.

Ao mesmo tempo Smith começou a desenvolver o que Quinn (1994, p. 88) chama de “ética teocrática”. Esta nova ética mórmon justificava os líderes e mórmons em ações que fossem contrárias à moralidade convencional. Joseph Smith usou a nova ética, pela primeira vez, para justificar a violação das leis de casamento de Ohio e assim realizar casamentos sem a autoridade legal. Este novo conceito ético independente iria nortear, a partir de então, todas as manifestações morais aparentemente mais inconsistentes do mormonismo, culminando com a prática secreta da poligamia em Nauvoo.

Embora o profeta não tenha exercido qualquer cargo civil em Kirtland, os dissidentes acusaram-no de aspirar à condição de rei teocrático (MA 3:538). Sete anos depois, as alegadas aspirações de um reinado teocrático se tornariam um fato demonstrável em Nauvoo.

Após a expulsão dos mórmons de Missouri que se seguiu à ordem de extermínio do governador do Estado Lilburn W. Boggs, em 1838 e a prisão do profeta e da maioria de seu núcleo carismático, os mórmons fugiram em massa para o refúgio no Oeste de Illinois. A situação em Illinois em 1839 foi a mais ideal possível para o desenvolvimento da hierocracia mórmon em solo americano. O Estado está às portas da falência, o que favorecia a imigração como um estímulo à economia local. Politicamente os Whigs e os democratas mantinham praticamente um equilíbrio político no estado. O influxo de um enorme grupo de eleitores acostumados a votar em bloco atraía ambos os partidos ao garantir uma perspectiva de poder político seguro ao que atraísse o apoio da liderança do mormonismo. Todos estes fatores combinaram-se para beneficiar o mormonismo.

Pouco tempo depois de sua fuga da prisão de Missouri, Joseph Smith comprou enormes quantidades de terra às margens do rio Mississippi e começou a estabelecer a nova capital mórmon, Nauvoo, "a bela". Uma ação bipartidária da legislatura de Illinois aprovou, em dezembro de 1840, a constituição da cidade Nauvoo que daria ampla liberdade de ação para que o profeta constituísse uma espécie de "cidade-estado" no Oeste americano. De acordo com a constituição de Nauvoo:

The mayor was chief justice of the municipal court, and the municipal court was empowered to issue writs of habeas corpus. Nauvoo could enlarge its boundaries almost at will. The city council had authority to pass any laws "not repugnant" to the state and national constitutions. The city council also had authority to form its citizens "into a body of independent militarymen," which became known as the Nauvoo Legion. Its officers were

commissioned by the governor of the state, but the actions of this Mormon militia were limited only by the state and national constitutions. For other incorporated cities of Illinois, such provisions were unfulfilled opportunities for autonomy. However, Smith used the Nauvoo Charter as the legal basis to create and protect a city-state (QUINN, 1994, p. 105-106).

As autoridades gerais mórmons controlavam todos os níveis do governo civil da cidade, a ponto de Nauvoo se tornar a primeira hierocracia ministerial da história dos Estados Unidos. No entanto, a constituição da cidade providenciou garantias estritas de liberdade religiosa para os não-mórmons – certamente um reflexo da lembrança das perseguições sofridas em Missouri –, inclusive para judeus e muçulmanos, o que era extraordinário em 1841, quando muitos estados da União ainda proibiam judeus, muçulmanos e “infiéis” de votar e exercer cargos públicos. Mas apesar da tolerância religiosa, os cargos públicos continuaram a ser uma extensão da hierarquia mórmon. Devido à natureza monolítica que o mormonismo havia adquirido, em Nauvoo não havia oposição real, pois a dissidência significava deserção. Conforme repara Quinn:

By 1844 Nauvoo had the appearance of Smith's personal theocracy. Since May 1842 he had served concurrently as LDS church president, as trustee-in-trust for church finances, as Nauvoo mayor (to replace Bennett), as chief justice of Nauvoo's municipal court, and as lieutenant general and commanding officer of the Nauvoo Legion. By the end of 1842 the prophet was also an applicant to become postmaster. In 1843 Smith was reelected mayor "by unanimous vote," and he also became a member of the newly organized board of health. In addition, since March 1842 he was registrar of deeds, a position and function not authorized in Illinois law or the Nauvoo Charter (QUINN, 1994, p. 110).

Todo esse acúmulo de poder pode ser visto como produto da crescente insegurança política do líder do mormonismo. Desde 1842, Smith teve que lidar com diversas tentativas da legislatura de Illinois de revogar a constituição de Nauvoo. Além disso, a partir de 1843 o profeta esteve constantemente ameaçado de extradição para Missouri, o que representava sua morte certa.

4.5 A DOMINAÇÃO SECRETA

4.5.1 A MAÇONARIA E A INVESTIDURA

Em 15 de março de 1842 Joseph Smith foi iniciado na maçonaria no grau de aprendiz. No dia seguinte ele avançou ao segundo (companheiro) e terceiro (mestre maçom) graus maçônicos (HC 4:550-552). Em um discurso público proferido poucos dias após sua iniciação, Joseph disse: “Há certas palavras-chave e sinais que pertencem ao Sacerdócio, as quais devem ser observadas, a fim de se obter a bênção” (EPJS, p. 194; WWJ 2:162). “Palavras-chave” e “sinais” são conceitos centrais do ritual maçônico e seu uso no contexto do sacerdócio sugere que Smith viu uma continuidade entre o simbolismo maçônico e o sacerdócio. No entanto, ele ainda não havia conectado a maçonaria à investidura. A conexão ocorre em 01 de maio de 1842, quando ele sugere que há similaridades entre o ritual maçônico, que ele acredita ser uma forma deturpada da investidura original, e a investidura a ser realizada no futuro templo:

The keys are certain signs and words by which false spirits and personages may be detected from true, which cannot be revealed to the Elders till the Temple is completed. [...] There are signs in heaven, earth and hell; the Elders must know them all, to be endowed with power, to finish their work and prevent imposition. The devil knows many signs, but does not know the sign of the Son of Man, or Jesus. No one can truly say he knows God until he has handled something, and this can only be in the holiest of holies (HC 4:608; DJS, p. 245).

As similaridades entre o ritual maçônico e a investidura de 1842 são bastante óbvias. Além das “palavras-chave” e dos “sinais”, havia ainda a vestimenta cerimonial e a obrigação estrita do segredo. Escrevendo sobre os acontecimentos de

04 de maio (dia da introdução da nova investidura) para Parley P. Pratt, seu companheiro no apostolado, Heber C. Kimball declara explicitamente a conexão entre a nova investidura e os rituais maçônicos e afirma que o nexo foi primeiramente estabelecido pelo próprio Joseph Smith:

We have received some precious things through the Prophet on the preasthood that would caus your Soul to rejoice. I can not give them to you on paper fore they are not to be riten. So you must come and get them fore your Self. [...] Thare is a similarity of preast Hood in masonry. Bro[ther] Joseph ses masonry was taken from preasthood but has become degenerated but menny things are perfect (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 9).

Joseph Fielding, que posteriormente recebeu sua investidura de Joseph Smith, registrou que, “Many have joined the masonic Institution, [and] this seems to have been a Stepping Stone or Preparation for something else, the true Origin of Masonry, this I have also seen and rejoiced in it” (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 9). Um dos mais próximos confidentes de Joseph Smith, Benjamim F. Johnson, lebrou que “he [Joseph Smith] told me Freemasonry, as at present, was the apostate endowments” (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 9).

Smith deixou claro que a cerimônia ainda estava incompleta (PRINCE, 1995, p. 139). Em 26 de maio de 1843, oito dos dez homens que participaram da cerimônia de 1842 se reuniram novamente e Joseph Smith, “gave them their endowments and also instructions in the priesthood on the new and everlasting covenant” (HC 5:409). Como todos já haviam recebido suas investiduras, parece que Joseph realizou uma atualização na cerimônia devido à instituição do “novo e eterno convênio”, um termo usado como sinônimo de poligamia (ou casamento plural, como é conhecida a instituição entre os mórmons).

Ao selecionar os exclusivamente maçons para compor seu círculo íntimo e instituir juramentos de lealdade e segredo similares aos usados pelos maçons,

Joseph conseguiu alguma segurança, ao menos no curto prazo. Devido ao fato de que a investidura era parte de um panorama mais amplo que envolvia o casamento plural, a necessidade do segredo se estendeu a todos os novos iniciados. Conforme declararam os primeiros iniciados no novo ritual, Smith viu na maçonaria os vestígios de uma antiga cerimônia israelita, há muito perdida e deturpada. Convencido de sua descendência de uma forma degenerada de uma cerimônia divina antiga e autêntica, Joseph tomou emprestado livremente de seu simbolismo ao dar forma ao novo ritual mórmon (PRINCE, 1995, 146-147). Smith estava correto ao inferir que o ritual maçônico tinha mudado ao longo do tempo. As diferenças entre o primeiro texto maçônico conhecido (1696) e os famosos *exposes*⁷² do século dezanove são substanciais. Mas os primeiros textos maçônicos possuem pouca semelhança com a cerimônia do templo mórmon (PRINCE, 1995, p. 148). Isto de forma alguma significa que Joseph Smith plagiou o ritual maçônico de seu tempo para com ele criar a investidura mórmon. As alegações de plágio provêm de críticos com pouco ou nenhum conhecimento do sentido e significado que possui a investidura na teologia do mormonismo. Como explica Prince:

Smith's prophetic genius lay not in his ability to discern what might be called "objective knowledge" but rather in his understanding of "subjective knowledge," coupled with an ability to use symbols with which his community readily identified to bring it into communion with realities that they had experienced. His use of Masonic symbolism sidesteps the issue of historicity. The substance of the endowment was independent of the form. The symbolism conveyed intangible realities totally unrelated to their original Masonic context. One test of any religious leader is his or her ability to provide the community of believers with tangible, finite symbols through which an understanding of and communion with the infinite is facilitated. A century and a half of Latter-day Saint experience with endowment theology and practice attests to Smith's ability to provide his community with such symbols (PRINCE, 1995, p. 148).

⁷² Textos que revelavam os segredos maçônicos. Os mais importantes destes textos impressos no século dezanove foram os de Morgan (1827), Bernard (1829) e Allyn (1831) (PRINCE, 1995, p. 148).

4.5.2 QUÓRUM DOS UNGIDOS

Juntamente com os novos rituais (investidura, casamento eterno e segunda unção), Joseph Smith instituiu um círculo íntimo de discípulos no chamado “Quórum dos Ungidos”. Segundo Kimball:

Brother Joseph feels as well as I Ever see him, one reason is he has got a Small company, that he feels safe in thare ha[n]ds, and that is not all, he can open his bosom to[o] and feel him Self safe. I wish you was here so as to see and her fore your Self (ANDERSON; BERGERA, 2005a, p. 9).

O Quórum dos Ungidos (também conhecido como Santa Ordem) era o grupo secreto de elite que Joseph Smith organizou e para o qual revelou pela primeira vez as ordenanças do lavamento e unção (conhecidas hoje como ordenanças iniciatórias), a investidura e a “plenitude do sacerdócio”. A Santa Ordem, Quórum dos Ungidos, ou “sacerdócio secreto” (SMITH, 1995, p. 105) era o extremamente secreto círculo íntimo de Joseph Smith que se reunia para receber as novas e radicais doutrinas e ordenanças de seu profeta. O Quórum dos Ungidos esteve intimamente conectado com a introdução da poligamia (ou casamento plural, como é chamada entre os mórmons) para seus mais fiéis discípulos. O Quórum dos Ungidos facilitou o ensino do segredo; e a poligamia era uma das principais razões pelas quais o segredo era necessário. Além do quê, algumas vezes a recompensa de entrar em tão seletivo grupo funcionava como uma motivação para a aceitação da poligamia (ANDERSON; BERGERA, 2005, p. xi).

O quórum enfatizava a prática da oração conjunta em um círculo, um ritual que se tornaria uma parte proeminente de suas reuniões e que era considerada um dos pináculos do ritual da investidura, um meio pelo qual a “investidura de poder” era manifestada. Um dos propósitos primários das investiduras era ensinar aos iniciados

a “verdadeira ordem de oração”, investindo-os, desse modo, com o poder de fazer perguntas a Deus com a confiança de que suas orações seriam respondidas. Através da participação nas ordenanças da investidura, os membros do Quórum dos Ungidos se separaram do resto da Igreja, devido à iniciação que lhes dava status especial e um acesso privilegiado ao poder da divindade. Nas reuniões do quórum, seus membros recebiam instruções, discutiam assuntos da igreja e se engajavam em oração.

De acordo com o historiador D. Michael Quinn, após maio de 1843: “Hereafter events in the Quorum of Anointed and other groups associated with the secret practices of Nauvoo were often more crucial than events occurring within open, public forums” (QUINN, 1994, p. 54). O Quórum dos Ungidos não tinha qualquer autoridade administrativa ou legislativa sobre a Igreja. Sua importância consistia em possuir poder e autoridade em virtude de sua investidura e segunda unção, de natureza exclusivamente espiritual. Ao resumir as atividades do quórum, Quinn escreve: “All available evidence shows that the Holy Order’s only administrative function pertained to the conduct of the endowment ordinances from 1843 to 1845” (QUINN, 1994, p. 90).

Antes de organizar seu conselho hierocrático Smith julgou necessário conferir a “plenitude do sacerdócio”, ou segunda unção, para um secreto círculo íntimo de poder conhecido como o Quórum dos Ungidos. O profeta conectou esta mais alta ordenança religiosa do mormonismo a hierocracia:

Os que possuem a plenitude do Sacerdócio de Melquisedeque são reis e sacerdotes do Deus Altíssimo, e têm as chaves do poder e bênçãos. Na verdade, esse Sacerdócio é uma lei perfeita da teocracia, e representa Deus ao formular leis ao povo, [...] (EPJS, p. 314; DJS, p. 409; HC 5:555).

Durante este período, Smith continuou a envolver-se em atividades políticas. Entretanto, o palco de suas atividades deixou de ser público e tornou-se mais e mais secreto, até que, no final de 1843, o Quórum dos Ungidos tinha se tornado o fórum privilegiado dos debates sobre as estratégias políticas e religiosas do mormonismo. Tudo o que envolve as duas “organizações secretas”, o Quórum dos Ungidos e o Conselho dos Cinquenta, está envolto em uma densa névoa, o que torna muito difícil qualquer interpretação. Parece que o Quórum dos Ungidos foi estabelecido como a mais alta esfera de poder religioso do mormonismo, assim como o Conselho dos Cinquenta, como veremos logo mais, era a sua mais alta esfera política. Existem raríssimas declarações dos objetivos do Quórum dos Ungidos, em uma das quais nós lemos que:

There is a way by which all revelations purporting to be from God through any man can be tested. Brother Joseph gave us the plan, says he, when all the quorums are assembled and organized in order, let the revelation be presented to the quorums, if it pass one let it go to another, and if it pass that, to another, and so on until it has passed all the quorums; and if it pass the whole without running against a snag, you may know it is of God. But if it runs against a snag, then says he, it wants enquiring into; you must see to it. It is known to some who are present that there is a quorum organized where revelations can be tested. Brother Joseph said, let no revelation go to the people until it has been tested here (TS 5:649).

Portanto, o poder religioso deste quórum está conectado com as cerimônias religiosas requeridas à iniciação dentro dele, a cerimônia da investidura. O papel do quórum, como última instância de teste das revelações, se deve ao fato de que nele se realizava a cerimônia da “verdadeira ordem de oração”, da qual somente os iniciados poderiam participar. As revelações seriam e foram, diversas vezes, levadas diante deste quórum para que a elite espiritual do mormonismo pudesse testá-la por meio de um ritual de oração. Falando sobre o desconhecimento do papel deste quórum demonstrado por Sidney Rigdon, William Marks disse:

As respects his not presenting his vision or revelation before the first quorum, I can say, that Elder Rigdon did not know that this order was introduced. Brother Joseph told us that he, for the future whenever there was a revelation to be presented to the church he should first present it to that quorum, and then if it passed the first quorum, it should be presented to the church (TS 5:665).

Marks nos diz que este é o “primeiro quórum” da Igreja. As evidências parecem confirmar sua declaração. O Quórum dos Ungidos, graças aos mais sagrados rituais mórmons que eram realizados exclusivamente em seu meio, tornou-se a mais importante instituição do mormonismo durante a vida de Joseph Smith. Ele era realmente o “primeiro quórum” (Smith, 1995, p. 193) tanto em santidade quanto em seu caráter secreto e altamente elitista, constituindo-se o órgão privilegiado do núcleo carismático do mormonismo.

4.5.3 O CONSELHO DOS CINQUENTA E SEU REI

Em março de 1844, Joseph Smith organizou um “conselho especial” cujo propósito era organizar o reino político de Deus em “preparação para a segunda vinda de Cristo”. Devido à revelação que o instituiu, este conselho hierocrático era conhecido como “Reino de Deus” ou “Conselho do Reino” (DJS, p. 459). Pelo fato de a revelação que estabelecer o número de seus componentes em cinquenta homens, a organização ficou mais conhecida como “Conselho dos Cinquenta”. A dimensão radical do novo conselho teocrático é indicada pelo relato de William Clayton:

The organization of the Kingdom of God on 11th March last is one important event. This organization was called the Council of Fifty or Kingdom of God, and was titled by revelation as follows. "Verily thus saith the Lord, this is the name by which you shall be called, the Kingdom of God and his Laws, with the Keys and power thereof, and judgment in the

hands of his servants, Ahman Christ." In this Council was the plan arranged for supporting President Joseph Smith as a candidate for the presidency of the U.S. President Joseph was the standing chairman of the Council and myself the Clerk. In this Council was also devised the plan of establishing an emigration to Texas, and plans laid for the exaltation of a standard and ensign of truth for the nations of the earth. In this Council was the plan devised to restore the Ancients to the Knowledge of the truth and the restoration of Union and peace amongst ourselves. In this Council was President Joseph chosen our Prophet, Priest and King by Hosannas. In this Council was the principles of eternal truth rolled forth to the heavens without reserve and the hearts of the servants of God made to rejoice exceedingly. I was admitted a member of the first quorum and a member of the council of fifty (SMITH, 1995, p. 154).

Como podemos ver, o Conselho dos Cinquenta mesclava objetivos seculares e religiosos. De acordo com a explicação de George Q. Cannon, um outro membro do conselho:

The Kingdom of God is a separate organization from the Church of God. There may be men acting as officers in the Kingdom of God who will not be members of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. On this point the Prophet Joseph gave particular instructions before his death, and gave an example, which he asked the younger elders who were present to always remember. It was to the effect that men might be chosen to officiate as members of the Kingdom of God who had no standing in the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (HC 7:382, nota).

O Conselho dos Cinquenta não era uma parte da estrutura eclesiástica, mas o órgão supremo de governo do reino de Deus a ser estabelecido no milênio, podendo contar até mesmo com não-mórmons em suas fileiras, o que veio a acontecer de fato.

Logo Joseph Smith estabeleceu cargos permanentes dentro do conselho. O próprio Smith era o "*standing chairman*", Willard Richards o registrador e historiador e William Clayton o "secretário do reino". Como uma *curia regis* (conselho do rei) em uma monarquia, o Conselho dos Cinquenta se reunia somente quando requerido pelo *standing chairman*. Em um editorial, o jornal oficial do mormonismo, o Times and Seasons, publicou o novo escopo da hierocracia mórmon, declarando que a

antiga separação entre Igreja e Estado devia ser superada, visto que, “the church must not triumph over the state, but actually swallow it up” (TS 5:470-471, 477). Ao anunciar publicamente a existência do novo governo Mórmon, Sidney Rigdon declarou que:

When God sets up a system of salvation, he sets up a system of government; when I speak of a government I mean what I say; I mean a government that shall rule over temporal and spiritual affairs. [...] The law of God is far more righteous than the laws of the land; the laws of God are far above the laws of the land. The kingdom of God does not interfere with the laws of the land, but keeps itself by its own laws (TS 5:524).

Até o momento em que a hierarquia começou a revelar a extensão da hierocracia, os mórmons nem sequer faziam idéia de que estavam participando em uma alternativa a forma de governo americano.

Em 11 de abril de 1844, Joseph Smith foi escolhido e ordenado como rei hierocrático do mormonismo (SMITH, 1995, p. 154). É preciso salientar que, apesar da ordenança da segunda unção ter um significado hierocrático, essa ordenança de Joseph Smith como rei nada tem de religiosa. Sua ordenança, como governante secular do reino milenar, ocorreu quase seis meses após ter sido ungido “Rei e Sacerdote do Deus Altíssimo” na ordenança da segunda unção. Como esclarece Quinn:

In fact a later revelation to the Council of Fifty affirmed that God called Smith “to be a Prophet, Seer and Revelator to my Church and Kingdom; and to be a King and Ruler over Israel.” In detailed minutes of this same ceremony years later, the Council of Fifty's standing chairman, John Taylor, was “anointed & set apart as a King, Priest and Ruler over Israel on the Earth.” As Mormonism's theocratic sovereign Smith gave the revelation of August 1833 its most radical expression. In a veiled reference to Smith's kingship, Apostles Lyman Wight and Heber C. Kimball wrote in 1844 that “you are already President Pro tem of the world” (QUINN, 1994, p. 124).

Somente três dias após ter recebido seu reinado hierocrático, Smith deu sua única declaração pública indistinta da nova ordem que ele estava introduzindo em suas reuniões secretas com o Conselho dos Cinquenta. Smith declarou:

As the “world is governed too much”, and there is not a nation or dynasty, now occupying the earth, which acknowledges Almighty God as their lawgiver, and as “crowns won by blood, by blood must be maintained”, I go emphatically, virtuously, and humanely for a THEO-DEMOCRACY, where God and the people hold the power to conduct the affairs of men in righteousness, and where liberty, free trade, and sailor's rights, and the protection of life and property shall be maintained inviolate for the benefit of ALL (MS 23:391).

A natureza dual do Conselho dos Cinquenta, ao mesmo tempo secular e religiosa, fica totalmente aparente na declaração de William Clayton de que “During the day much precious instructions were given and it seems like heaven began on earth and the power of God is with us” (SMITH, 1995, p. 131).

A admissão de “gentios” é uma evidência da extraordinária confiança que Joseph Smith tinha na lealdade do Conselho dos Cinquenta. Smith acreditava que ninguém, nem mesmo não-mórmons, poderia revelar os segredos do conselho depois do juramento administrado. O juramento de segredo foi administrado um dia antes da ordenação de Joseph como rei, com “Joseph required perfect secrecy of them” (DJS, p. 459). Segundo William Clayton, os iniciados “covenanted before God with uplifted hands to maintain all things inviolate agreeable to the order of the Council” (SMITH, 1995, p. 158). As minutas oficiais do Conselho dos Cinquenta descrevem a cerimônia de iniciação como “the Charge, the name, & Key word, and the Constitution, and Penalty” (1844 apud QUINN, 1994, p. 128)⁷³. A iniciação era similar, mas não idêntica à cerimônia da investidura, que o profeta estava administrando aos mórmons fiéis desde 1842. A constituição usada na cerimônia de iniciação era a constituição do Reino de Deus baseada na constituição americana.

Todos os membros do Conselho dos Cinquenta eram maçons. Existe uma razão óbvia pela preferência que o profeta deu aos maçons neste conselho. Ele esperava que o juramento maçônico de segredo reforçasse o segredo do Conselho dos Cinquenta. O profeta havia dito em 1843 que: “The secret of Masonry is to keep a secret” (HC 6:59; DJS, p. 422). Em 1844 o Conselho dos Cinquenta e sua ordenação como rei eram os segredos mais importantes do profeta. Para Quinn:

In his meetings with the Council of Fifty, Smith saw only enthusiasm and a marked absence of dissent for everything he proposed. For three months he rode the secret crest of a theocratic wave (QUINN, 1994, p. 131).

4.5.3.1 A MORTE DO REI DOS ÚLTIMOS DIAS

Smith was unrealistically optimistic that he could contain the explosive fact of his secret “Kingdom of God.” Although they expressed no open dissent, some council members regarded Smith’s kingly ordination as treasonous. Their worst fears seemed confirmed when Smith publicly announced on 12 May 1844, a month after his kingly anointing: “I calculate to be one of the instruments of setting up the kingdom of Daniel by the word of the Lord, and I intend to lay a foundation that will revolutionize the whole world” [HC 6:365] (QUINN, 1994, p. 137).

Com boa razão, a maioria dos membros do Conselho dos Cinquenta tomaram esta declaração pública de Joseph como sua intenção literal, religiosa e governamental. Já existia uma organização hierocrática funcionando, e Smith havia sido ordenado como um monarca sobre um reino pan-religioso sobre a terra no qual os membros do conselho seriam “príncipes”.

⁷³ Council of Fifty Minutes, 12 out. 1880. **LDS archives**.

Em 07 de junho de 1844, quando estourou o incidente do *Nauvoo Expositor*⁷⁴ – que levaria ao assassinato de Joseph Smith – o profeta entendeu que os membros do Conselho dos Cinquenta o haviam traído. O *Nauvoo Expositor* demonstrou que um ou mais membros do conselho violaram seus juramentos de segredo e Joseph não mais confiava no Conselho dos Cinquenta como uma instituição. Sem aquela confiança, seus grandes desígnios para o Reino de Deus colapsaram. Até a elite secreta do mormonismo estava desertando de Joseph Smith. Para Smith, o reino estava morto. Ao se entregar à justiça na cadeia da cidade de Cartadge ele estava desolado. Para um amigo ele declarou: “I am now no more than another man” (HC 6:592).

⁷⁴ Jornal publicado pelo conselheiro dissidente da Primeira Presidência, William Law. Em seu único número, publicado antes de sua destruição por ordem de Joseph Smith, o jornal expôs a existência do Conselho dos Cinquenta e a ordenação de Smith como rei.

5 A CRISE DE SUCESSÃO DO MORMONISMO

Joseph Smith told the twelve apostles in 1841 that the Book of Mormon “is the keystone of our religion.” Although distinctive LDS claims center in that book as God's word, the real keystone of the religion is Joseph Smith himself. Theologically, Mormonism could not maintain its unique claims without first asserting Smith's prophetic calling. Institutionally, Mormonism faced a dilemma of paramount consequence at Smith's death in June 1844: Can the church survive without the founding prophet? Like the removal of a keystone from an arch, would the entire structure collapse? Could Smith be replaced or succeeded as prophet? (QUINN, 1994, p. 143).

Se Joseph antecipou a possibilidade de uma morte iminente, ele falhou ao não esclarecer a seu grupo central carismático um método preciso de sucessão. Na verdade, durante seu ministério ele sugeriu métodos alternativos de continuidade organizacional. Ele propôs mais do que um meio de um membro da Primeira Presidência sucedê-lo, manteve ambígua a balança de poder entre os quóruns presidentes, realizou ordenações secretas e sugeriu diversos métodos de sucessão familiar. Ao mesmo tempo, Smith não estabeleceu nenhuma prioridade clara entre estas muitas possibilidades.

A ambigüidade das possibilidades de sucessão levou a uma crise que fragmentou o mormonismo em grupos rivais após seu assassinato e de seu irmão Hyrum, em 27 de junho de 1844. Em seguida à mais profunda tragédia do mormonismo, vários contendores apresentaram reivindicações baseadas nas ações e declarações do profeta morto. A maioria dos aspirantes a sucessores, com uma única exceção importante, pertencia ao núcleo carismático de Joseph Smith e assim, cada alternativa sucessória tinha sua força e fraqueza em relação aos ensinamentos e ações do profeta. Qualquer que fosse a alternativa escolhida, havia a chance de um grupo rival rotular de apóstata quem ocupasse o poder.

5.1 A CRISE DE SUCESSÃO DE 1844

Em junho de 1844 os mórmons estavam sem um líder supremo, rodeados de inimigos. Os principais líderes do movimento estavam espalhados pelos Estados Unidos em campanha presidencial para Joseph Smith. E o que é ainda pior, Smith não tinha publicado nenhuma revelação ou instrução sobre o mecanismo sucessório. A morte violenta dos irmãos Smith deixou um movimento despreparado para tal evento em enorme confusão. Por que Joseph Smith deixou seu movimento em situação tão vulnerável? A resposta é simples. Ele simplesmente não esperava morrer tão cedo. Uma revelação recebida sete anos antes dizia que as chaves do sacerdócio “não serão tiradas dele” até a segunda vinda de Cristo (D&C 112:15). Muitos compartilharam o mesmo medo de Brigham Young ao saberem do martírio: “The first thing which I thought of was, whether Joseph had taken the keys of the kingdom with him from the earth” (MS 26:359). Esta possibilidade era horrível demais para ser aceita. Os mórmons começaram, então, a tatear em busca de um meio de sucessão que garantisse a sobrevivência do movimento.

Por cinco semanas, as discussões sucessórias aconteceram nas reuniões do Quórum dos Ungidos que, diferentemente de outros quórums, não tinha qualquer norma referente à presença de uma maioria. Ironicamente o Quórum dos Ungidos, era uma organização desconhecida da maioria dos membros, e estava para escolher um novo líder, a portas fechadas. No entanto o Quórum dos Ungidos decidiu não realizar qualquer escolha até que o Quórum dos Doze retornasse a Nauvoo. Do final

de junho até o início de agosto, uma luta interna corrosiva dentro dos quóruns secretos de Nauvoo estava empurrando o movimento perigosamente em direção ao caos. Todos suspeitavam dos motivos de todos no Quórum dos Ungidos, a ponto do segredo, tão caro ao círculo interno de Joseph Smith, não ser mantido acerca das dissensões internas (QUINN, 1994, p. 152).

O Conselho dos Cinquenta também tentou tomar a seu cargo a seleção do novo líder do mormonismo, apesar de os quatro apóstolos presentes na ocasião protestarem dizendo que seria um conselho da Igreja, e não um hierocrático, que decidiria a sucessão (EHAT, 1980, p. 260-261).

Ao chegar a Nauvoo no início de agosto de 1844, Sidney Rigdon, o primeiro conselheiro na Primeira Presidência, propôs tornar-se o “guardião da igreja”, de acordo com uma visão que supostamente tivera durante a viagem. William Marks, o presidente da estaca de Nauvoo, aliou-se imediatamente a Rigdon e convocou uma conferência especial para 08 de agosto. O resto dos apóstolos chegaram em Nauvoo em 06 de agosto. Vários pretendentes à sucessão já haviam emergido e muitos mais continuariam a emergir, mas, na conferência de 08 de agosto, as mais fortes reivindicações poderiam ser apresentadas por três homens: William Marks, presidente do Sumo Conselho da estaca de Nauvoo; Sidney Rigdon, primeiro conselheiro na Primeira Presidência; e Brigham Young, presidente do Quórum dos Doze Apóstolos. De acordo com a revelação (D&C 107) não havia uma distinção hierárquica muito clara entre os quóruns que estes homens representavam. Conforme dito anteriormente, Marks havia apoiado imediatamente a pretensão de Sidney Rigdon.

5.1.1 O QUORUM DOS DOZE E O SUMO CONSELHO DA ESTACA

Diferentemente da maioria do núcleo carismático, Brigham Young resolveu suas dúvidas sobre a sucessão quase imediatamente, apesar de ainda não concluir que o Quórum dos Doze poderia assumir a presidência da Igreja (HC 7:176).

Havia uma boa razão para as incertezas iniciais. Ainda em 1843 Smith tinha enfaticamente afirmado a divisão de autoridade entre o Sumo Conselho Permanente e o Sumo Conselho Viajante (HC 5:410). Joseph jamais fez qualquer declaração alterando a divisão jurisdicional entre o Quórum dos Doze e o sumo conselho, pelo contrário ele continuamente reafirmou a igualdade dos dois quóruns (HC 2:374): o Sumo Conselho Permanente da estaca central não tinha poder de veto sobre as decisões do Quórum dos Doze a respeito dos ramos e áreas de missões e o Quórum dos Doze não tinha poder de veto sobre as decisões do Sumo Conselho nas estacas organizadas. Mesmo a revelação que descreve os apóstolos portando as “chaves do reino” conjuntamente com a Primeira Presidência (D&C 112:30) estava somente confirmando a jurisdição dos Doze fora das estacas organizadas.

Brigham Young afirmou que foi somente durante a viagem de volta a Nauvoo, em agosto de 1844, que ele aprendeu “por uma visão do Espírito” que o Quórum dos Doze deveria ser a presidência interina da Igreja. Em outras palavras, Young entendeu gradualmente que o Quórum dos Doze tinha direito à sucessão. Young insistiu que os Doze Apóstolos perpetuavam a autoridade de Joseph Smith, utilizando uma série de argumentos baseados em importantes mudanças que ocorreram nos anos finais do profeta em Nauvoo, a maioria das quais mantidas em segredo da maioria dos membros do movimento. Os apóstolos, em suas defesas

públicas e privadas de seu direito de sucessão, simplesmente ignoraram Doutrina e Convênios, apesar desta declarar que os Doze Apóstolos, “formam um quórum igual em autoridade e poder aos três presidentes” (D&C 107:23-24). Havia uma boa razão para isso. A mesma revelação declara: “Os Setenta [...] formam um quórum igual em autoridade ao das Doze testemunhas especiais ou Apóstolos” (D&C 107:25-26) e afirma que:

Os sumos conselhos permanentes nas estacas de Sião formam um quórum igual em autoridade, nos negócios da igreja e em todas as decisões, ao quórum da presidência ou ao sumo conselho viajante.

O sumo conselho de Sião forma um quórum igual em autoridade, nos negócios da igreja e em todas as suas decisões, aos conselhos dos Doze nas estacas de Sião (D&C 107:36-37).

Ao organizar o sumo conselho de Sião em 1834, Joseph Smith disse: “if he should now be taken away that he had accomplished the great work which the Lord had laid before him, and that which he had desired of the Lord” e adicionou:

[...] he now had done his duty in organizing the High Council, through which Council the will of the Lord might be known on all important occasions in the building up of Zion, and establishing truth in the earth (FWR, p. 71-72).

Em uma outra revelação recebida em 1841, o profeta declara que o Sumo Conselho é a “pedra angular de Sião” (D&C 124:131). Portanto, as revelações de Smith publicadas em Doutrina e Convênios estabelecem um tênue equilíbrio entre os quatro conselhos do sacerdócio. Mas, se as revelações publicadas fossem levadas em conta na questão da sucessão, ficaria evidente que o Quórum dos Doze não tinha autoridade sobre as estacas.

Como presidente da estaca central e do Sumo Conselho ou “pedra angular de Sião”, William Marks presidia a sede da Igreja e todas as estacas organizadas na ausência da Primeira Presidência. No entanto, Marks não tinha autoridade sobre os

ramos isolados e as áreas de missão. Estes eram de responsabilidade do Quórum dos Doze. De acordo com a estrita interpretação escriturística, o governo da igreja na ausência da Primeira Presidência deveria ser compartilhado por duas organizações co-iguais: o Sumo Conselho (presidido por William Marks) e o Quórum dos Doze (presidido por Brigham Young).

Portanto, as revelações de Doutrina e Convênios eram mais um obstáculo, não um apoio à sucessão apostólica. Entretanto, muitos ainda invocavam Doutrina e Convênios como orientação para a sucessão apostólica, principalmente os numerosos mórmons oriundos das áreas de missão e dos ramos isolados, cuja experiência pessoal com o Quórum dos Doze, como supremo quórum presidente sobre estas áreas, os predispunha a fazer vista grossa às estipulações técnicas das revelações (EHAT, 1979, p. 155; HC 2:492-493, 529).

5.1.2 O CONSELHEIRO DA PRESIDÊNCIA

Devido à posição de Rigdon como o último membro remanescente da Primeira Presidência, suas reivindicações envolviam precedentes públicos que pareciam mais fortes. Em 1834 Smith determinou que seus conselheiros exercessem a presidência em sua ausência (HC 2:25, 28-31). Assim, de acordo com a lógica destas instruções, um conselheiro poderia legitimamente liderar o movimento na ausência permanente do presidente da igreja. Além disso, o profeta nunca negou a possibilidade da sucessão de um conselheiro da presidência.

Devido ao assassinato de Hyrum, Rigdon se tornou o único conselheiro elegível para a sucessão. O segundo conselheiro Willian Law havia sido excomungado por apostasia em abril e Amasa M. Lyman, que foi escolhido para sucedê-lo, não chegou a ser apoiado em uma conferência geral. No entanto, o instável Rigdon, mesmo legitimamente elegível, não inspirava confiança no núcleo carismático. Em 1842, Rigdon entrou em conflito com Smith a respeito da poligamia. Por isso, o profeta o excluiu da “Santa Ordem do Santo Sacerdócio”, isto é da investidura. Por mais de um ano, as diferenças e tensões aumentaram até que, em agosto de 1843, Smith desassociou Rigdon (pela segunda vez), agora com a acusação de que Rigdon havia conspirado para seqüestrá-lo. Em outubro, a situação parecia irreconciliável, e Joseph se preparou para desobrigar Rigdon do cargo de conselheiro, ungindo novos conselheiros em uma reunião secreta do Quórum dos Ungidos. Mas a conferência de outubro votou pela permanência de Rigdon como primeiro conselheiro contra a vontade de Joseph.

No começo de 1844 Smith perdoou Rigdon e o reempossou na proeminência anterior. Smith também iniciou Rigdon no Quórum dos Ungidos e no Conselho dos Cinquenta, além de o escolher para concorrer como vice-presidente dos Estados Unidos ao seu lado. Segundo o diário de Joseph Smith, no meio de junho ele enviou Rigdon para a Pensilvânia, para mantê-lo vivo, caso o profeta morresse (DJS, p. 495-496). Ironicamente Rigdon chegou a Pittsburgh em 27 de junho, no mesmo dia em que Joseph foi assassinado.

5.1.3 O VOTO DA IGREJA DE NAUVOO

Na conferência de 8 de agosto de 1844, Sidney Rigdon apresentou seu argumento em favor de seu direito a liderar a igreja como um “guardião”, lembrando a sua longa associação com Joseph Smith, sua posição como único membro vivo da Primeira Presidência e argumentando que a morte do profeta não tinha desorganizado nenhum quórum da Igreja (HC 7:224-227, 229-241).

O próximo a falar foi Brigham Young. Ele defendeu a tese de que, com a morte do profeta, a Primeira Presidência havia se dissolvido e que ele representava o Quórum dos Doze Apóstolos, que tinha as “chaves do sacerdócio” e as “chaves do reino” em todo o mundo como um quórum independente, logo abaixo da Primeira Presidência, que não mais existia. Ele também lembrou, indiretamente a instabilidade de Rigdon e a confiança do profeta nos Doze.

Segundo relatos contemporâneos, enquanto Young falava, uma experiência mística coletiva resolveu a seu favor a questão da sucessão. Ele foi transfigurado na aparência e até mesmo na altura de Joseph, que era muito mais alto que ele. Alguns disseram que sua voz soava como a do profeta morto (TS 5:637; JD 19:58). Para a espantada congregação este foi o sinal de que os apóstolos deveriam liderar a igreja.

O voto da Igreja não significava o voto para Brigham Young como sucessor de Joseph Smith. A congregação presente simplesmente votou para submeter a questão ao Quórum dos Doze Apóstolos para este “act in their place” (HC 7:235). De fato, em 1844 Young e os apóstolos negaram que a Igreja tivesse apontado um único sucessor para Smith. Young disse, “You cannot call a man to be a prophet [...] You cannot take any man and put him at the head [...]” (HC 7:233). Em 1844 os

mórmons votaram pela estabilidade e continuidade e não por um sucessor. Eles apoiaram o Quórum dos Doze Apóstolos como a presidência interina da Igreja.

Os apóstolos reconheceram que essa foi uma sucessão de continuidade, mas com uma diferença. Wilford Woodruff se referiu mais tarde à conferência de 08 de agosto como “the reorganization of the Church” (WWJ 5:139). Pode ser enganador enfatizar a continuidade da sucessão dos Doze Apóstolos após a morte de Joseph Smith. O nome da Igreja permaneceu o mesmo e sua hierarquia permaneceu intacta, mas até mesmo os apóstolos reconheceram que uma mudança importante ocorreu na estrutura da Igreja (QUINN, 1994, p. 168).

5.1.4 OUTRAS OPÇÕES DE SUCESSÃO

O maior evento público da crise de sucessão de 1844, foi o confronto entre Sidney Rigdon e Brigham Young. Mas outros pretendentes à sucessão vieram à tona antes dos apóstolos retornarem a Nauvoo no início de agosto e muitos outros emergiriam posteriormente. Alguns basearam suas pretensões em instruções públicas de Joseph Smith, enquanto outros dependiam de ordenações secretas, parentesco ou hereditariedade.

5.1.4.1 NOMEAÇÕES SECRETAS

As revelações de Doutrina e Convênios especificam que “todas as coisas”, incluindo ordenações, deveriam ser feitas de “comum acordo” (D&C 20:65-67, 26:2). Não obstante, Joseph Smith realizou freqüentemente ordenações e outros negócios da Igreja sem um voto de seus membros. Em Nauvoo, Smith venerou o segredo. Sem qualquer “comum acordo”, Smith realizou casamentos polígamos em 1841, introduziu a “Santa Ordem do Santo Sacerdócio” (a cerimônia de investidura) em 1842 e a “plenitude do sacerdócio” ou segunda unção em 1843 e em 1844, organizou o hierocrático Conselho dos Cinquenta que o ordenou rei de “Israel e da Terra”. Smith também realizou numerosas ordenações de autoridades gerais sem um voto anterior. Estas ordenações permaneceram válidas por semanas, meses ou anos, antes de serem apresentadas para o voto público. Os mórmons se tornaram acostumados a votar publicamente para os mais altos dignitários da Igreja muito depois que sua ordenação havia sido realizada privadamente. Assim, a falta de conhecimento público não poderia invalidar qualquer reivindicação sucessória em 1844.

Embora de natureza sociopolítica, vários membros do Conselho dos Cinquenta sentiram que esta organização poderia escolher o sucessor de Joseph Smith. Em julho de 1844 alguns membros do Conselho dos Cinquenta começaram a afirmar o direito de sucessão através do conselho hierocrático. Conforme o relato de uma de suas reuniões:

Elders W. Richards and Geo. A. Smith met in Council with Elder [John] Taylor at his house. Bishop Geo. Miller and Alexander Badlam wanted them to call together the Council of Fifty and organize the Church. They were told that the Council of Fifty was not a Church organization, but was composed of members irrespective of their religious faith [...] and that the organization of the church belonged to the Priesthood alone (HC 7:213).

Mesmo sabendo que a organização era o braço político do reino, membros do Conselho dos Cinquenta continuaram a afirmar a autoridade religiosa nas questões da sucessão. Para complicar as coisas, Joseph Smith havia feito uma declaração em uma das reuniões do conselho que embaralhou ainda mais a crise da sucessão.

Expôs Benjamim F. Johnson:

At one of the last meetings of the Council of Fifty after all had been completed and the keys of power committed, and in the presence of the Quorum of the Twelve and others who were encircled around him, he arose, gave a review of his life and sufferings, and of the testimonies he had borne, and said that the Lord had now accepted his labors and sacrifices, and did not require him longer to carry the responsibilities and burden and bearing off of this kingdom, and turning to those around him, including the 12, he said, "And in the name of the Lord, Jesus Christ I now place it upon you my brethren of this council [of Fifty] and I shake my skirts clear of all responsibility from this time forth (1844 apud QUINN, 1994, p. 193)⁷⁵.

De acordo com esta declaração, as “chaves do reino” estavam sobre os ombros do Conselho dos Cinquenta, que incluía a Primeira Presidência, o Quórum dos Doze e muitos outros. Por isso, alguns dos membros do conselho entenderam que este corpo tinha o direito exclusivo de liderar a Igreja, incluindo três apóstolos que rejeitaram a legitimidade da sucessão de seu próprio quórum. Heber C. Kimball apoiou esta interpretação, reconhecendo que a ordenação ao apostolado e as revelações publicadas eram uma base insuficiente para a sucessão (QUINN, 1994, p. 194).

Dadas tais complicações na história e estrutura do Conselho dos Cinquenta, não é de todo surpreendente que a morte súbita de Joseph Smith tenha ocasionado reivindicações ambiciosas dentro do grupo. Além de tudo, o conselho era a mais recente e a mais secreta organização do mormonismo.

5.1.4.2 O PROFETA CARISMÁTICO OUTSIDER: JAMES J. STRANG

De todos os homens que afirmaram uma ordenação especial de Joseph Smith, Strang foi o que atraiu mais conversos. Strang conseguiu atrair a si muitos mórmons preeminentes como John E. Page (Quórum dos Doze Apóstolos), Lucy Mack Smith (mãe do profeta), Martin Harris (testemunha do Livro de Mórmon), George J. Adams (apóstolo especial), William Marks (presidente da estaca de Nauvoo), John C. Bennett (Primeira Presidência), William E. McLellin (Quórum dos Doze Apóstolos), William Smith (Quórum dos Doze Apóstolos e Patriarca Presidente) e outras autoridades gerais: Hazen Aldrich, John C. Gaylord, Leonard C. Rich.

Young e o Quórum dos Doze reivindicavam uma continuidade administrativa com Joseph Smith, mas Strang imitava o carisma do fundador. Ele publicou novas revelações, usou uma pedra do vidente para traduzir documentos antigos, e afirmou que foi ordenado por um anjo. Strang também imitou outras inovações radicais de Smith. Ele introduziu batismos pelos mortos, uma cerimônia de investidura (Ordem dos Illuminati), uma comunidade de bens (Ordem de Enoque) e a poligamia. Ele também foi coroado rei em 1850. Para muitos mórmons, a ascensão de um novo profeta era mais importante do que o governo de um velho quórum. Assim, Strang arrebanhou 2.000 seguidores.

5.1.4.3 PARENTESCO E SUCESSÃO

⁷⁵ JOHNSON, Benjamim F. **My life's review**. Independence: Zion's Printing and Publishing Co., 1947, p. 99.

O parentesco era de importância crucial para a estrutura de dominação do mormonismo (D&C 86:10; 110:12). A revelação de 1841 sobre o sacerdócio e os cargos eclesiásticos focou mais diretamente sobre os descendentes de Joseph Smith: “assim também digo a meu servo Joseph: Em ti e em tua semente as famílias da Terra serão abençoadas” (D&C 124:58). Em vista do contexto da revelação, isto significava que os descendentes de Smith poderiam abençoar o mundo através do serviço em um cargo na hierarquia Mórmon. Diz o historiador D. Michael Quinn:

Before the 1841 revelation Smith had already made the Mormon hierarchy an extended family. He advanced into the presiding quorums his father, his brothers Hyrum and William, his uncle John, and his first cousin George A. Smith. As early as 1838 Smith's disaffected private secretary accused him of seeking to create “a system of hereditary tyranny.” By 1841 the Quorum of Twelve Apostles included Smith's fourth cousin Willard Richards, fifth cousin Heber C. Kimball, and sixth cousins Brigham Young, Parley P. Pratt, and Orson Pratt. “I am entitled to the Keys of the Priesthood according to lin[e]age and Blood,” Brigham Young proclaimed in 1847. “So is Brother H. C. Kimball & many others.” (QUINN, 1994, p. 212).

Com tal ênfase sobre os direitos hereditários do sacerdócio, não é surpreendente que emergiram reivindicações baseadas em parentesco ou sacerdócio patrilinear.

5.2 A NATUREZA DA SUCESSÃO APOSTÓLICA

Na conferência geral de outubro, a primeira presidida pelo Quórum dos Doze como autoridade suprema do movimento, Brigham Young anunciou: “If you dont know whose right it is to give revelations, I will tell you. It is I” (TS 5:683; HC 7:288).

Na mesma conferência, Heber C. Kimball declarou o que poderia ser chamado de “programa sucessório” do Quórum dos Doze “We have got to carry out Joseph's measures and you have got to assist us” (HC 7:299). Este tinha-se tornado o papel dos apóstolos: continuar a realizar todas as intenções do falecido profeta. A continuidade do mormonismo de Nauvoo foi à chave da sucessão apostólica liderada por Brigham Young.

Polemistas de várias igrejas da restauração, depois de 1844, têm insistido que a trajetória da sucessão seguida por sua Igreja era a única autorizada por Smith e que todas as outras eram falsas. Estes argumentos não resistem ao escrutínio da história. Nunca houve um único mecanismo legítimo da sucessão carismática de Joseph Smith. A morte do profeta deixou em aberto tantas possibilidades diferentes de sucessão que favoreceram a ocorrência de deserções em massa. Ronald Esplin reconheceu que “approximately half of those who were members of the Church at the death of Joseph Smith did follow the Twelve through all the difficulties of the succession-exodus period [of 1844-52]” (ESPLIN, 1981, p. 333). Um movimento religioso que perde cerca de 50 por cento de seus membros dentro de cerca de oito anos está em severa crise. Por outro lado, com a exceção de Sidney Rigdon, e dos apóstolos, William Smith, Lyman Wight e John E. Page, o apóstolo sênior Brigham Young reteve a lealdade de toda a hierarquia mórmon.

Até aqueles mais devotos a Smith reconheceram que seu legado secreto era radical, perigoso e até revoltante para a sensibilidade da maioria das pessoas. Noventa e nove por cento dos membros do movimento não sabiam nada a respeito das “coisas secretas do mormonismo” (QUINN, 1994, p. 170). O sucesso de Brigham Young desencorajou aqueles que se opunham às ordenanças secretas de Joseph. Na realidade, a história secreta de Nauvoo era o fundamento da sucessão

apostólica. Os apóstolos basearam suas reivindicações de legítima sucessão sobre os eventos secretos do Conselho dos Cinquenta e do Quórum dos Ungidos, dos quais Rigdon só participou tardiamente.

Exatamente uma semana após a conferência, Young iniciou a continuação do legado secreto de Smith reinstituindo a cerimônia da segunda unção e, no melhor estilo do Velho Testamento, casando-se com várias das viúvas plurais de Joseph Smith. Young também começou a dar apoio institucional às esposas polígamas do grupo central carismático. Este foi o início dos esforços de Young para tornar a poligamia uma instituição, ao invés de uma prática furtiva, como tinha sido até então.

Em 04 de fevereiro de 1845, Brigham Young convocou o Conselho dos Cinquenta pela primeira vez desde maio de 1844. De acordo com William Clayton, o conselho foi “reorganizado” e Young foi apoiado como “*standing chairman*” da “nova organização” do Conselho dos Cinquenta (SMITH, 1995, p. 157). Isto significou que, a partir de agora, Young era o sucessor hierocrático de Joseph Smith.

Em outubro de 1847, após três anos à frente do Quórum dos Doze Apóstolos e de toda a igreja, Young decidiu formalizar sua ascendência formando uma Primeira Presidência separada do Quórum dos Doze, apesar de, na prática, já estar funcionando uma Primeira Presidência informal, composta pelos apóstolos Brigham Young, Heber C. Kimball e Willard Richards. Young queria que os Doze apontassem um apóstolo para ser um presidente independente da Igreja com dois conselheiros, mas não havia nenhuma autorização nos ensinamentos ou revelações de Joseph para este ato administrativo. Na visão de muitos dos apóstolos os Doze não teriam autoridade para organizar uma Primeira Presidência separada sem uma nova revelação, especialmente uma escrita e canonizada. Também havia o temor de que

uma Primeira Presidência autônoma poderia diminuir o novo papel administrativo do resto dos apóstolos.

O plano de Brigham Young em 1847 era finalizar sua própria ascendência ao reviver o *status* missionário que os apóstolos tiveram de 1835 a 1840. De 1844 a 1847 o quórum tivera um papel quase exclusivamente administrativo. Brigham Young queria “liberar” o quórum para as áreas de missões enquanto ele e seus dois conselheiros governariam a Igreja como presidentes. Para Orson Pratt e outros, este foi o clímax da centralização de poder pessoal de Young. Para Quinn, apesar da aparente continuidade absoluta:

[...] all LDS First Presidencies organized since 1844 have been significantly different from the founder's presidency. Smith's was appointed by fiat. From the world's millions, God chose Joseph Smith, Jr., as the president of his church. When Smith chose a successor, he made the appointment without seeking prior approval of other presiding quorums. The founding prophet's only consultation regarding succession was to announce what he had already done or was about to do. As president, Smith had exclusive right to appoint the man who would succeed him. On the other hand, the apostles assumed the presidency by default-through absence of Smith's qualified successor. The quorum promised the church in 1844 it would never presume to fill 'his place' (QUINN, 1994, p. 250).

O próprio Young continuou a afirmar o limitado papel da administração apostólica durante toda a sua longa presidência. Diversas vezes ele negou que era o sucessor de Joseph Smith como profeta: The brethren testify that brother Brigham is brother Joseph's legal successor. You never heard me say so. I say that I am a good hand to keep the dogs and wolves out of the flock (JD 8:69). Em 1852, Brigham Young explicou a natureza de seu chamado:

A person was mentioned to-day who did not believe that Brigham Young was a Prophet, Seer, and Revelator. I wish to ask every member of this whole community, if they ever heard him profess to be a Prophet, Seer, and Revelator, as Joseph Smith was? He professed to be an Apostle of Jesus Christ, called and sent of God to save Israel. [...] Although brothers Willard Richards, Heber C. Kimball, and myself are out of the Quorum of the Twelve, our Apostleship has not been taken from us. Who ordained me to be First President of

this Church on earth? I answer, It is the choice of this people, and that is sufficient (JD 6:319-320).

Young disse que o Quórum dos Doze continuou a ser a presidência da Igreja mesmo depois da organização de uma Primeira Presidência separada daquele quórum. Embora a nova Primeira Presidência formasse uma unidade administrativamente autônoma do Quórum dos Doze, a presidência depois de 1847 ainda era uma extensão do quórum do qual se originara. Contra-pondo-se à Primeira Presidência original, Young defendeu que o presidente apostólico da igreja e seus conselheiros não necessitavam de designação ou ordenação⁷⁶. Isto porque a nova Primeira Presidência era uma extensão do Quórum dos Doze Apóstolos.

Muitos autores mórmons se referem ao período em que não houve uma Primeira Presidência organizada como “interregno apostólico” ou “presidência apostólica” da Igreja. Na realidade, desde 1844 a Primeira Presidência têm sempre sido “apostólica”. Desde 1844 o apóstolo sênior tem sido o presidente da Igreja. Na verdade, o mormonismo tem experimentado um “interregno apostólico” ininterrupto desde 1844.

⁷⁶ O uso contemporâneo do termo “ordenar” é reservado para os ofícios permanentes do sacerdócio (que são eternos), mesmo que a pessoa não sirva permanentemente naquela posição. O termo “designar” é usado para cargos que são temporários.

CONCLUSÃO

A questão sociológica fundamental deste estudo consistiu em observar, através de investigações históricas de um grupo religioso bem documentado, os processos de longa duração que envolvem os processos de cotidianização do carisma. Por isso a análise do caráter carismático inicial do movimento, das lutas internas originadas pelo processo de monopolização nos quatorze anos em que Joseph Smith esteve à frente do movimento, a saber, de 1830 até à sua morte prematura, em 1844. Estes passos levaram à questão da sucessão carismática. E os tipos de soluções encontradas para a questão sucessória e as conseqüências destas soluções, para o processo de institucionalização do mormonismo.

TRANSFORMAÇÕES NA ESTRUTURA DA RELIGIOSIDADE

Os primeiros mórmons⁷⁷ não inventaram a moderação das emoções ou a regulação da conduta religiosa; estas, aliás, nunca foram planejadas por qualquer indivíduo ou grupo. Eles apenas curvaram-se perante limitações que lhes foram impostas pelo aprofundamento da interdependência. Como explica Elias:

Há um certo horror à idéia de que as 'sociedades', ou, para dizê-lo de maneira menos dúbia, as configurações que os indivíduos formam entre si exercem algum poder sobre esses indivíduos e restringem sua liberdade. No entanto, sejam quais forem nossos desejos, mediante o simples exame dos dados disponíveis, não se pode evitar o reconhecimento de que as configurações limitam o âmbito das decisões do indivíduo e, sob muitos aspectos, têm uma força coercitiva, ainda que esse poder não resida fora dos indivíduos, como muitas

vezes se leva a crer, mas resulte meramente da interdependência entre eles (ELIAS, 2000, p. 185).

Nos seus inícios, o mormonismo é uma religião de uma camada social rural. Seus seguidores são compostos exclusivamente da população camponesa da fronteira americana. As primeiras comunidades estão espalhadas pelos estados de New York e Ohio, a centenas de quilômetros uns dos outros. Os homens de fronteira, que se juntaram ao mormonismo estavam acostumados ao isolamento permanente de sua vida, sendo praticamente auto-suficientes. O grau de integração era baixíssimo, quase inexistente, a dependência cotidiana restringia-se aos vizinhos imediatos e a armazéns e entrepostos comerciais isolados. Não viviam muito longe dos pequenos vilarejos que existiam por toda a região de fronteira, mas estes não passavam de algumas poucas residências que pouco contribuíam para uma maior integração. Assim, as comunidades tinham pouco ou nenhum contato entre si devido às imensas dificuldades de locomoção.

O isolamento e o caráter inicial fortemente carismático do mormonismo contribuíram para o livre fluxo das pulsões, para o florescimento de uma religiosidade altamente emotiva, entusiástica. Não eram raras as manifestações visionárias e proféticas entre os membros destes pequenos ramos isolados, e tampouco eram vistos com maus olhos por seus membros. Pouco ou nenhum controle social era exercido em relação a essa emotividade, parece que até eram doadoras de *status* social aos que dela participavam.

Os padrões de emotividade religiosa do mormonismo começaram a mudar, quando a estrutura social de sua figuração se transformou. A pressão constante no

⁷⁷ O termo "santos" ou "santos dos últimos dias" é a forma oficial como os mórmons referem-se a si mesmos.

sentido de que todos os membros mudassem para um “lugar de reunião”⁷⁸, uma cidade santa, à espera da segunda vinda de Jesus Cristo, alterou profundamente a figuração do mormonismo. A reunião em uma só cidade aumentou os entrelaçamentos sociais e fortaleceu a interdependência num grau desconhecido para a maioria dos primeiros mórmons. A coexistência de um grande número de pessoas em um mesmo local levou estes homens da fronteira a um maior grau de consideração e espírito de previsão, a um controle mais rigoroso da conduta, a um maior domínio das emoções e a transformações na economia das pulsões. A religiosidade originalmente emotiva e extática transforma-se, lentamente, eliminando os elementos emocionais, os êxtases, as visões, as profecias e a glossolalia e fazendo predominar a prédica racional, a exposição doutrinária e a ritualização instituída pelo culto nos templos⁷⁹.

Além disso, pode-se dizer que é com o estabelecimento do poder monopolista, através do desenvolvimento dos quórums presidentes, do sistema judicial e da dominação secreta, que “todos os fios de uma grande teia de interdependência” (ELIAS, 1993, p. 216) se juntam. É que este órgão central exige uma visão previdente a longo prazo e um controle mais rigoroso na conduta de todos os que gravitam a seu redor, para que se torne um instrumento eficiente de poder, sem o qual o equilíbrio tenso e instável “sobre o qual repousa a operação pacífica da administração do monopólio, rapidamente cairiam em desordem” (ELIAS, 1993, p. 216). A contenção das emoções é uma das chaves que nos abre o acesso

⁷⁸ Ao longo do tempo, foram vários os lugares que receberam esta designação. Primeiramente, Kirtland, Ohio. Depois, Independence, Missouri (que até hoje é considerado o lugar original para o estabelecimento da cidade santa de Sião). Ao serem expulsos de Independence, o lugar de reunião passou a ser Far West, Missouri. Problemas com os missourianos, que eram escravagistas, levaram a sua expulsão do Estado e reagrupamento em Illinois, onde fundaram a cidade de Nauvoo, que em pouco tempo tornou-se a maior cidade do Estado, com quase quinze mil habitantes.

⁷⁹ Uma das peculiaridades do mormonismo é sua concepção dos templos como locais de adoração diferenciada, ritualizada e fechada aos não iniciados. Para maiores detalhes sobre a adoração nos templos, ver (Brueger, 1994).

às forças propulsoras do processo de cotidianização.

Porém, mesmo com a crescente monopolização a teia de interdependência que entrelaçava estes primeiros mórmons ainda não estava completa, havendo numerosas situações em que não se necessitava de qualquer moderação das emoções religiosas. Este longo processo não se completou no tempo de vida de Joseph Smith; e os impulsos emocionais extáticos jamais desapareceram por completo da consciência da primeira geração de mórmons. O processo, aqui sinteticamente descrito, completou-se somente algumas décadas depois que a primeira geração já havia passado.

Mas, se tentarmos conceber a estrutura de toda a rede de relacionamentos na qual cada pessoa de uma certa época estava emaranhada, se procurarmos seguir as mudanças nas instituições sob as quais viviam, ou as funções das quais dependia sua vida social, nossa impressão de que, em algum momento, a mesma mutação repentina e inexplicável tenha ocorrido em muitas mentes separadas, vai perdendo substância. Todas essas mudanças ocorreram com grande lentidão, num período de tempo considerável e, em boa parte, sem serem ouvidas por aqueles capazes de perceber apenas os grandes eventos que ressoam por toda parte. As explosões graças às quais a existência e atitudes de pessoas isoladas mudaram bruscamente e puderam, por isso mesmo, ser percebidas com clareza, nada mais foram do que determinados eventos ao longo de mudanças sociais bastante lentas e, com frequência, quase imperceptíveis, cujos efeitos são compreendidos apenas comparando-se diferentes gerações, colocando-se lado a lado os destinos sociais de pais, filhos e netos (ELIAS, 1993, p. 221).

É esse movimento social lento, às vezes imperceptível, que essa investigação sociológica pretendeu apreender, observando os emaranhados das redes de interdependência social, na tentativa de explicar as transformações graduais na religiosidade mórmon que permitiram o funcionamento desse intrincado processo social que é a cotidianização do carisma. Procurou-se estabelecer as ligações e a simultaneidade das mudanças de atitudes das pessoas e as mudanças na estrutura social do mormonismo, mirando-se o olhar para as interpenetrações e influências

mútuas que aceleram ou retardam tal processo.

A SOCIOGÊNESE DO MORMONISMO

Todo o processo de formação do mormonismo, como instituição pode facilmente escapar ao observador pouco atento. Como outros processos sociais semelhantes, ele toma forma mais delineada somente em estágios avançados, de modo que freqüentemente observam-se somente os resultados dos processos, esquecendo-se dos fatos que o ocasionaram. Por isso, um dos objetivos desta pesquisa residiu na tentativa de reconstruir o processo como um todo, possibilitando, dessa forma, a compreensão do que realmente aconteceu. Os principais aspectos das transformações estruturais, bem como as regularidades sociais do processo sócioistórico de cotidianização do carisma no mormonismo, que foram tratados nesta pesquisa, “assumem um delineamento claro apenas se observadas no *processo de emergência*, através de um exemplo concreto” (ELIAS, 1993, p. 22, grifo nosso). É o que significa o estudo da sociedade *in status nascenti*. Significa olhar retrospectivamente para os processos socioistóricos — no momento mesmo de seu surgimento social — na tentativa de compreender o sentido de suas transformações, contra o pano de fundo do tempo presente.

Estamos interessados na ordem rigorosa das transformações sócio-históricas. E talvez não seja fácil, mesmo hoje, compreender que essas transformações não devem ser explicadas por algo que, em si, permanece inalterado, e ainda menos fácil compreender que, na história, nenhum fato isolado jamais produz por si mesmo qualquer transformação, mas apenas em combinação com outros (ELIAS, 1993, p. 37, grifo do autor).

As explicações para as transformações que envolveram o processo de

cotidianização do mormonismo não podem ser encontradas no âmbito individual, mas através de investigações que tomem em consideração a rede de relacionamentos interdependentes e a sociedade em que estes estão inseridos. Para isso, foi preciso abandonar os velhos hábitos de pensamento que induzem a buscar uma “causa primeira” que colocaria em movimento as transformações sociohistóricas, e a procurar os fatores entrelaçados da mudança, que mostrem o caráter irresistível das forças sociais envolvidas.

A primeira vista, investigações do tipo sociogenético podem parecer pouco mais que uma “introdução histórica” bem feita, mas são muito mais. Este tipo de investigação social nos permite apreender a total reorganização do tecido social que o processo de cotidianização põe em curso. Também facilita o acesso às figurações sociais muito distantes da que vivemos, tornando-as mais próximas, e, portanto, facilitando a abordagem sociológica. Por meio de uma abordagem sociogenética as pressões específicas das figurações sobre os seres humanos tornam-se inteligíveis. No caso específico de cotidianização do carisma no mormonismo, a investigação sociogenética foi especialmente frutífera. Ela permitiu observar a lenta transformação da estrutura religioso-carismática do mormonismo, as tensões imanentes a esse processo e seus avanços e retrocessos até o surgimento da instituição altamente hierarquizada, que é o mormonismo posterior. Em outras palavras, facilitou o acesso analítico ao movimento no sentido da mudança de uma estrutura religiosa muito simples para uma altamente complexa.

Isso significa dizer que, para um entendimento amplo das transformações sociais ocorridas no seio do mormonismo, não bastou estudá-lo em si. Foi preciso entender o contexto religioso e social que permitiu seu surgimento e extraordinário crescimento. Também foi necessário seguir as mudanças sociais ocorridas no

entorno imediato do mormonismo, ou seja, a figuração mais complexa em que se constitui a sociedade da fronteira americana no início do século dezenove. Também significou investigar o campo religioso em que o mormonismo se inseriu, bem como as possíveis transformações ocasionadas neste campo com o surgimento de um novo e vigoroso movimento religioso como o mormonismo.

Daí a extrema importância de observar a origem social dos primeiros conversos do mormonismo, ou seja, o estrato ou classe social a que pertenciam as grandes levadas de homens e mulheres que embarcaram no novo movimento, e verificar se esta origem social facilitou ou não a migração religiosa destes indivíduos. O enorme sucesso da mensagem Mórmon não pode ser explicado somente por termos de seu conteúdo ideológico, mas principalmente por sua adequação à realidade social do entorno em que estava inserido. Por isso, foi necessária a abordagem, superficial obviamente, dos precursores religiosos do mormonismo que prepararam o caminho para a disseminação da nova mensagem, como os seekers, que tiveram papel fundamental na criação de um ambiente religioso favorável à divulgação da mensagem do mormonismo.

Outro fator social que não pôde deixar de ser mencionado pela análise sociogenética do mormonismo foi a erupção do reavivamento na fronteira americana do século dezenove. O período formativo do mormonismo coincide com o chamado “grande despertar” promovido pelas seitas protestantes nos Estados Unidos. Não é por acaso que Joseph Smith e os primeiros conversos mórmons sejam originários do chamado *burned-over district*, a região mais efervescentemente religiosa da fronteira americana, o Oeste do estado de Nova Iorque. Este evento teve papel tão fundamental para o surgimento do movimento que, em sua autobiografia, Joseph Smith atribuiu a este movimento de reavivamento o despertar de seu sentimento

religioso que originou suas mais importantes experiências visionárias. A análise sociológica, ainda que muito superficial, deste evento ímpar contribuiu para o entendimento global do caráter carismático inicial do mormonismo, bem como para a formação de um campo religioso, na fronteira americana, altamente favorável e receptível ao tipo de mensagem que seria transmitida pelos primeiros missionários mórmons.

O PROCESSO DE MONOPOLIZAÇÃO NO MORMONISMO

Em seu surgimento, o mormonismo caracterizava-se mais por traços de uma comunidade espiritual de crentes que por uma instituição hierarquizada. Em seus primórdios havia uma ausência completa de qualquer estrutura institucional. A própria posição social e religiosa do profeta Joseph Smith ainda era indefinida, o qual, mesmo reconhecido como receptáculo das primeiras revelações, era visto como um entre muitos outros profetas. Não tardou o aparecimento de profetas concorrentes com suas próprias revelações e mandamentos para a comunidade nascente. Apesar destas circunstâncias, parece que o mecanismo de monopolização começou a funcionar logo no primeiro sopro de vida do mormonismo. Na verdade, não é raro que tais mecanismos entrem em funcionamento ainda no processo de formação de uma figuração social, pois esse “foi também um processo que, como todos os demais, começou muito cedo, mas só aos poucos culminou na formação de instituições definidas” (ELIAS, 1993, p. 20).

As “lutas de eliminação” pela monopolização do poder social dentro do

mormonismo iniciaram-se apenas alguns meses após a constituição oficial do movimento e culminaram com a estruturação de três monopólios básicos, todos nas mãos de Joseph Smith. Os embates em torno do poder social dentro do mormonismo deram-se primeiramente na questão da revelação. Como já foi dito anteriormente, as visões e revelações extáticas eram consideradas como privilégio grupal. Aos poucos Smith consegue eliminar os profetas concorrentes e se estabelecer como o único profeta para toda a igreja. Não que os êxtases tenham sido abolidos, mas sim que, somente as visões, sonhos e audições de Joseph Smith foram considerados passíveis de canonização. Realizou-se, portanto, a formação de um primeiro monopólio que tornou-se o sustentáculo de todos os demais, a saber, o monopólio da revelação.

Além de seu caráter de comunidade de crentes, o mormonismo primitivo prescindia de qualquer ritual ou poder hierocrático. Seguindo-se a tradição protestante americana (tão louvada por Tocqueville), o mormonismo primitivo caracterizava-se como uma comunidade religiosa democrática, baseada na participação dos membros em todos os assuntos religiosos. Uma doutrina mórmon deste período chamada de “lei do comum acordo” preconizava que quaisquer mudanças propostas, fosse ela na doutrina, na prática no cânon, e até a escolha dos líderes, deveriam ser aprovadas pela maioria dos fiéis através do voto direto. Não havia no mormonismo primitivo qualquer conceito de autoridade que não a do carisma, manifestado através da posse dos dons espirituais. Logo após a resolução da questão da revelação, Smith passa a introduzir o conceito de autoridade e sacerdócio. Este conceito não permaneceu estático na doutrina mórmon, mas modificou-se ao longo do tempo. Ao fim da vida de Joseph Smith, o mormonismo contava com três sacerdócios além da complexa doutrina das chaves do sacerdócio,

que trabalha com a diferenciação intra-sacerdócio. Acompanhando estas transformações doutrinárias, transforma-se também a estrutura do movimento, que se hierarquiza piramidalmente através do princípio do sacerdócio e seus diversos quórums e ofícios. A própria doutrina da salvação é transformada, adequando-se à estrutura religiosa. A religiosidade livre dos primeiros tempos dá lugar a uma busca pela salvação através de um complicado sistema de ordenanças e ritos sagrados. A introdução do templo e seus rituais secretos (lavamentos e unções, investidura, “novo e eterno convênio do casamento” e a segunda unção ou “plenitude do sacerdócio”) perfazem o ápice desta transformação, ao estabelecer-se a participação nos ritos e ordenanças do templo como único caminho da salvação.

O eixo central destas mudanças está no aumento do poder social do profeta diante do corpo de fiéis. Com o estabelecimento dos sacerdócios e das ordenanças do templo, Joseph Smith transforma-se em um profeta-sacerdote, ou seja, ao mesmo tempo que possui o monopólio da revelação, consolida, em suas mãos, o monopólio da administração dos bens de salvação. Em outras palavras, o profeta detém agora não somente o poder monopolista de transmitir a vontade de Deus, mas também os poderes monopolistas da autoridade máxima legítima do sacerdócio para administrar a salvação dos fiéis.

Inicialmente o mormonismo prescindia e mesmo rejeitava qualquer consideração de cunho econômico. O mormonismo era alheio à economia. Não havia qualquer espécie de tributação, seja para suprir as despesas funcionais ou seja para o sustento do grande número de homens que partiam para o ministério de propagação da mensagem. Nem mesmo existia caridade organizada para os membros mais pobres ou para as famílias dos missionários, vivendo estas da caridade ocasional dos mais afortunados. Esta situação muda com o recebimento de

um grande afluxo de conversos campbelitas, que viviam uma espécie de “comunismo de amor”, chamado de “A Família”. Joseph Smith implanta no mormonismo uma forma transformada desta experiência campbelita, que foi chamada de “lei da consagração” ou “Ordem Unida”. O intuito da experiência foi a eliminação da pobreza extrema em que vivia a maioria dos primeiros mórmons, e a equalização das condições socioeconômicas dos fiéis, assemelhando-se mais com um sistema de caridade organizada do que com qualquer sistema de tributação. Baseada na generosidade pessoal mais do que na imposição, a experiência fracassou completamente, abrindo caminho para a instituição da tributação religiosa do dízimo. Primeiramente, o total arrecadado com o dízimo é controlado pelo bispo e utilizado exclusivamente para o auxílio dos pobres. Aos poucos, o controle das receitas advindas do dízimo passa para a “Primeira Presidência”, que o utiliza não mais exclusivamente para o auxílio dos pobres, mas também para o financiamento das atividades do movimento.

Além disso, os poderes judiciais, que no início repousavam nas mãos do bispo, como juiz comum, e, posteriormente, do Sumo Conselho, como instância de apelação, transfere-se ao profeta, que acumula o papel de Presidente do Sumo Sacerdócio, e, portanto a instância judicial máxima, da qual não há apelação. Também não podemos esquecer que, aos poucos, a escolha dos homens que ocuparão os principais postos de liderança tornou-se prerrogativa exclusiva do profeta, na qualidade de porta-voz de Deus na Terra. Até mesmo o costume do já mencionado “comum acordo” é esvaziado, tornando-se mero ritual de confirmação, sem falar na superposição constante de camadas de elites mais militantes, que

separavam o profeta dos fiéis⁸⁰. Também não podemos esquecer a instituição do que chamamos de “dominação secreta” (através do Quórum dos Ungidos e do Conselho dos Cinquenta) e a instauração de uma espécie de hierocracia nos anos finais de Joseph Smith. Temos, portanto, a formação de um terceiro monopólio no interior do mormonismo, que consiste na monopolização do poder judicial, do poder de nomeação, demissão e decisão e do poder de tributação. Para fins analíticos e conceituais denominaremos este monopólio como coerção hierocrática⁸¹.

Em suma, o objetivo da investigação sociológica da formação destes monopólios no interior do mormonismo foi observar as formas em que se dão as “lutas de eliminação” e as tensões inerentes ao processo de rotinização ou cotidianização em si. A mudança do centro de poder da comunidade para o líder ou corpo administrativo não é um fenômeno peculiar ao mormonismo, trata-se de um fenômeno geral do processo de rotinização do carisma. Desvendar a mecânica, a lógica subjacente e a dinâmica de tais processos de monopolização constitui-se tarefa fundamental para o entendimento da cotidianização. A abordagem sociogenética permitiu acompanhar o desenrolar do processo como se acontecesse diante de nossos olhos. A formação das complexas teias de interdependência que permitiram o extraordinário aumento do poder social do profeta em detrimento da comunidade de crentes são destrinchadas, de modo a permitir a análise das forças sociais atuantes no processo.

⁸⁰ Aqui nos aproximaremos da análise que faz Hannah Arendt (Arendt, 1979) do totalitarismo, principalmente no tocante a alguns traços de sua forma organizacional e propagandística para aferirmos algumas das semelhanças — guardadas as devidas e óbvias proporções e intensidades — com aspectos da concentração de poder social ocorrida no âmago do mormonismo.

O PROBLEMA DA SUCESSÃO CARISMÁTICA

A crise da sucessão carismática não constitui de maneira alguma fenômeno exclusivo do mormonismo. Ao contrário, raro é não surgirem tais crises de sucessão em movimentos carismáticos, principalmente por ocasião da morte de seus líderes carismáticos. O que chama a atenção para este fenômeno social tão freqüente – longe de ser o profundo impacto histórico por ele ocasionado – é a característica altamente peculiar de sua ocorrência no mormonismo. É que a crise da sucessão mórmon de 1844 revestiu-se de todas as características possíveis de ocorrerem em fenômenos desta natureza. A morte prematura e violenta de Joseph Smith deixou um vácuo de poder que precisava ser preenchido o mais rapidamente possível, se não se quisesse desintegrar o movimento. E não faltaram pretendentes ao posto de líder máximo do mormonismo. Como já foi dito anteriormente, não havia sido feita qualquer tentativa de regulamentação da sucessão, o que embaralhou ainda mais um quadro sucessório naturalmente conturbado. Conforme explicado, as “lutas de eliminação” agora se tornam internas, ou seja, não mais objetivam destruir o poder monopolista, mas controlá-lo. As lutas concentraram-se, portanto, na solução legítima do problema da sucessão carismática. Estas “lutas de eliminação” personificam, de forma emblemática, os tipos de solução para a crise de sucessão levantada por Weber. Do imbróglio sucessório originaram-se dezenas de facções, cada uma das quais com uma solução original para o problema da sucessão.

A análise procurou estabelecer nexos causais entre as soluções adotadas pelos grupos e as conseqüências destas escolhas em relação à cotidianização do

⁸¹ Weber utilizou este conceito para referir-se à institucionalização religiosa com a conseqüente criação de um aparato administrativo autônomo, o desenvolvimento de um sistema de tributos e formas jurídicas e judiciais

carisma. Daí a necessidade do exame do papel exercido nestas lutas de poder pelos seus principais protagonistas.

A solução do problema da sucessão carismática transformou a própria natureza do mormonismo. Apesar da aparente manutenção das instituições intáctas, abaixo da superfície, uma profunda transformação estava ocorrendo. O mormonismo transformou-se de uma comunidade carismática em uma estrutura institucional. E não foi pequena a transformação. Em 1847, quando a solução sucessória se consolidava de uma vez por todas, o carisma sucumbiu, após “uma morte lenta por asfixia”, como Weber havia previsto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁸²

- ABRAMS, P. History, Sociology, Historical Sociology. **Past and Present**, Oxford, v. 87, n. , p. 3-16, 1980.
- AKE, Claude. Charismatic Legitimation and Political Integration. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 9, p. 2, 1966.
- ALEXANDER, Thomas G. **Things in Heaven and Earth**: the life and times of Wilford Woodruff, a Mormon prophet. Salt Lake City: Signature Books, 1991. 459 p.
- _____. To Maintain Harmony: adjusting to external and internal stress, 1890-1930. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 4, p. 44-55, 1982.
- ALLEN, James B. **Trials of Discipleship**: the story of William Clayton, a Mormon. Urbana: University of Illinois Press, 1987. 375 p.
- _____.; THORP, Malcolm R. The Mission of the Twelve to England, 1840-41: Mormon apostles and the working classes. **BYU Studies**, Provo, v. 15, n. 4, p. 499-526, 1975.
- ANDERSON, Richard L. Joseph Smith and the Millenarian Time Table. **BYU Studies**, Provo, v. 3, n. 3, p. 55-64, 1961.
- _____. Joseph Smith's New York Reputation Reappraised. **BYU Studies**, Provo, v. 10, n. 3, p. 283-314, 1970.
- _____. The Personality of the Prophet. **New Era**, p. 14-19, dez. 1987.
- _____. The Impact of the First Preaching in Ohio. **BYU Studies**, Provo, v. 11, n. 4, p. 474-496, 1971.
- ANDERSON, Rodger I. **Joseph Smith's New York Reputation Reexamined**. Salt Lake City: Signature Books, 1990. 173 p.
- ARENDT, Hannah. O Movimento Totalitário. In: _____. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.
- ARRINGTON, Leonard J. Early Mormon Communitarianism: the law of consecration and stewardship. **Western Humanities Review**, Salt Lake City, p. 341-369.
- _____. The Human Qualities of Joseph Smith, the Prophet. **Ensign**, Salt Lake City, Jan. 1971. p. 35-38.

⁸² ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023**: informação e documentação: referências: elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

- _____.; BITTON, Davis. **Saints without Halos**: the human side of Mormon history. Salt Lake City: Signature Books, 1981. 158 p.
- ASHMENT, Edward H. The Book of Mormon - a literal translation? **Sunstone**, Salt Lake City, v. 5, n. 2, p.10-14, 1980.
- AYA, Rod. Norbert Elias and 'The Civilizing Process'. **Theory, Culture & Society**, London, v. 5, n. 2, p. 219-228, 1978.
- BACKMAN JUNIOR, Milton V. A Non-Mormon View of the Birth of Mormonism in Ohio. **BYU Studies**, Provo, v. 12, n. 3, p. 306-309, 1972.
- _____. Awakenings in the Burned-over District: New Light on the Historical Setting of the First Vision. **BYU Studies**, Provo, v. 9, n. 3, p. 301, 1969.
- _____. The Quest for a Restoration: The Birth of Mormonism in Ohio. **BYU Studies**, Provo, v. 12, n. 4, p. 346-361, 1972.
- BARNETT, Steven G. Wilson Law: A Sidelight on the Expositor Incident. **BYU Studies**, Provo, v. 19, n. 2, p. 244-247, 1979.
- BATES, Irene M. Patriarchal Blessings and the Routinization of Charisma. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 26, n. 3, p.1-29, 1993.
- _____.; SMITH, E. Gary. **Lost Legacy**: the Mormon office of Presiding Patriarch. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1996. 249 p.
- BAUGH, Alexander L. Parting the Veil: the Visions of Joseph Smith. **BYU Studies**, Provo, v. 38, n. 1, p.23-69, 1999.
- BEECHER, Dale F. The Office of Bishop. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 4, p.103-114, 1982.
- BEECHER, Maureen U., ANDERSON, Lavina Fielding. **Sisters in Spirit**: Mormon women in historical and cultural perspective. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1987. 269 p.
- BENDIX, Reinhard. **Max Weber**: um perfil intelectual. Brasília: Editora UNB, 1986.
- BERGER, Peter. Charisma and Religious Innovation: the social location of israelite prophecy. **American Sociological Review**, Menasha, v. 28, n. , p. 940-950, 1963.
- _____. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. 194 p.
- BERGERA, Gary J. The Orson Pratt-Brigham Young Controversies: conflict within the quorums, 1853 to 1868. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 13, n. 2, p. 7-58, 1980.

- _____. Toward 'Psychologically Informed' Mormon History and Biography. **Sunstone**, Salt Lake City, v. 16, n. 6, p. 27-32, 1991.
- _____. (ed). **Line Upon Line**: essays on Mormon doctrine. Salt Lake City: Signature Books, 1989. (Essays on mormonism series, 1). 185 p.
- BEST, Karl F. Changes in the Revelations, 1833-1835. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 25, n. 1, p. 87-112, 1992.
- BLASI, Anthony J. Office Charisma in Early Christian Ephesus. **Sociology of Religion**, v. 56, n. 3, p. 245-256, 1995.
- BOOTH, Howard J. Shifts in Restoration Thought. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 13, n. 3, p. 79-90, 1980.
- BOSK, Charles L. The Routinization of Charisma: the case of the Zaddik. **Sociological Inquiry**, v. 49, n. 2-3, p. 150-167, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. In: _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- BRODIE, Fawn McKay. **No Man Knows My History**: the life of Joseph Smith, the Mormon prophet. New York, Vintage Books, 1995. 499 p.
- BROOKE, John L. **The Refiner's Fire**: the making of Mormon cosmology, 1644-1844. Cambridge, Cambridge University Press, 1994. 421 p.
- BUERGER, David J. The Development of the Mormon Temple Endowment Ceremony. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 20, n. 4, p. 33-76, 1987.
- _____. The Fullness of the Priesthood: the second anointing in Latter-day Saint theology and practice. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 16, n. 1, p. 11-44, 1983.
- _____. The Adam-God Doctrine. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 1, p. 14-45, 1982.
- _____. **The Mysteries of Godliness**: a history of Mormon temple worship. San Francisco: Smith Research Associates, 1994. 227 p.
- BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo: Editora Unesp, 2002. 275 p.
- BUSHMAN, Richard L. A Joseph Smith for the Twenty-First Century. **BYU Studies**, Provo, v. 40, n. 3, p. 155-171, 2001.
- BUSHMAN, Richard L. **Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism**. Urbana: University of Illinois Press, 1984. 194 p.
- _____. The Visionary World of Joseph Smith. **BYU Studies**, Provo, v. 37, n. 1, p. 183-204, 1997.
- CANNON, Donald Q. Licensing in the Early Church, 1830-1859. **BYU Studies**, Provo, v. 22, n. 1, p. 96-99, 1982.

- COHN, Gabriel. Prefácio: como um hobby ajuda a entender um grande tema. In: WEBER, Max. **Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música**. São Paulo: Edusp, 1989.
- COLLINS, William P. Thoughts on the Mormon Scriptures: an outsider's view of the inspiration of Joseph Smith. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 3, p. 49-58, 1982.
- COPELAND, Lee. Speaking in Tongues in the Restoration Churches. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 24, n. 1, p. 13-32, 1991.
- DE PILLIS, Mario S. The Quest for Religious Authority and the Rise of Mormonism. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 1, n. 1, p. 68-88, 1966.
- DEKMEJIAN, Richard H.; WIRSZOMIRSKI, Margaret J. Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudam. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 14, n. 2, p. 193-214, 1972.
- DERR, Jill M.; DERR, C. Brooklyn. Outside the Mormon Hierarchy: Alternative Aspects of Institutional Power. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 4, p. 21-40, 1982.
- DEVERAUX, Georges. Charisma Leadership and Crisis. In: MUENSTERBERGER, W.; AXELROD, S. (orgs.). **Psychoanalysis and the Social Sciences**. vol. 4. New York: International Universities Press, 1955. p. 145-157.
- DOW, Thomas E. The Theory of Charisma. **Sociological Quarterly**, v. 10, n. 3, p. 306-318, 1969.
- DUNNING, Eric. A Response to R. J. Robinson's 'The Civilizing Process: some remarks on Elias's social history'. **Sociology**, v. 23, n. 2, p. 299-307, 1989.
- EHAT, Andrew F. It Seems Like Heaven Began on Earth: Joseph Smith and the constitution of the kingdom of God. **BYU Studies**, Provo, v. 20, n. 3, p. 253, 1980.
- EISENSTADT, Shmuel N. (ed.). Introduction. In: WEBER, Max. **Max Weber on Charisma and Institution Building**. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. IX-LVI.
- ELIAS, Norbert. Towards a Theory of Social Processes: a translation. **British Journal of Sociology**, London, v. 48, n. 3, p. 355-383, 1997.
- _____. **A Sociedade de Corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 312 p.
- _____. Group Charisma and Group Disgrace. In: GOUDSBLOM, Johan; MENNELL, Stephen. (eds.). **The Norbert Elias Reader**: a biographical selection. Oxford; Malden: Blackwell Publishers, 1998. p. 104-112.
- _____. **Introdução à Sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1986. 202 p.

- _____. **Mozart: sociologia de um gênio.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. 150 p.
- _____. **O Processo Civilizador: formação do estado e civilização.** vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. 307 p.
- _____. **O Processo Civilizador: uma historia dos costumes.** vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. 277 p.
- _____. **Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 224 p.
- _____. The Retreat of Sociology into the Present. **Theory, Culture & Society**, London, v. 4, n. 2-3, p. 223-247, 1987.
- EPPERSON, Steven. **Mormons and Jews: early Mormon theologies of Israel.** Salt Lake City: Signature Books, 1992. 221 p.
- EREKSON, Keith A.; NEWELL, Lloyd D. The Conversion of Artemus Millet and His Call to Kirtland. **BYU Studies**, Provo, v. 41, n. 2, p. 76-115, 2002.
- ESPLIN, Ronald K. Joseph, Brigham and the Twelve: a succession of continuity. **BYU Studies**, Provo, v. 21, n. 3, p. 301-340, 1981.
- FLANDERS, Robert Bruce. **Nauvoo: kingdom on the Mississippi.** Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1965. 350 p.
- FOSTER, Lawrence. First Visions: personal observations on Joseph Smith's religious experience. **Sunstone**, Salt Lake City, v. 8, n. 5, p. 39-43, 1973.
- _____. The Psychology of Religious Genius: Joseph Smith and the origins of new religious movements. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 26, n. 4, p. 1-22, 1993.
- FRIEDLAND, W. H. For a Sociological Concept of Charisma. **Social Forces**, Chapel Hill, v. 43, p. 18-26, 1964.
- GENTRY, Leland H. Light on the Mission to the Lamanites. **BYU Studies**, Provo, v. 36, n. 2, p. 226-234, 1996-97.
- GERTH, Hans; MILLS, C. Wright. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GLASSMAN, Ronald M.; SWATOS, William H., Jr. (ed.). **Charisma, History, and Social Structure.** Westport, Greenwood Press, 1986. (Contributions in sociology, n. 58). 240 p.
- GRANDSTAFF, Mark R. Having More Learning than Sense: William E. McLellin and the Book of Commandments revisited. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 26, n. 4, p. 23-48, 1993.

- _____.; BACKMAN JUNIOR, Milton V. The Social Origins of the Kirtland Mormons. **BYU Studies**, Provo, v. 30, n. 2, p. 47, 1990.
- GREEN, Arnold H.; GOLDRUP, Lawrence P. Joseph Smith, an American Muhammad? an essay on the perils of historical analogy. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 6, n. 1, p. 46-58, 1971.
- GREENFIELD, Liah. Reflections on the Two Charismas. **British Journal of Sociology**, London, v. 36, n. ,p. 117, 1985.
- GROESBECK, R. Jess. The Smiths and their Dreams and Visions: a psycho-historical study of the first Mormon family. **Sunstone**, Salt Lake City, v. 12, n. 5, p. 22-30, 1988.
- HALE, Van. The King Follett Discourse: textual history and criticism. **Sunstone**, Salt Lake City, v. 8, n. 5, p. 5-12, 1983.
- HARDY, B. Carmon. **Solemn Covenant: the Mormon polygamous passage**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1992. 394 p.
- HEINICH, Nathalie. **A Sociologia de Norbert Elias**. Bauru: EDUSC, 2001. (Coleção Ciências Sociais). 164 p.
- HICKS, Michael. **Mormonism and Music: a history**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1989. 230 p.
- HILL, Marvin S. Brodie Revisited: a reappraisal. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 7, n. 4, p.72-85, 1972.
- _____. Joseph Smith, the Man: some reflections on a subject of controversy. **BYU Studies**, Provo, v. 21, n. 2, p. 1981.
- _____. Quest for Refuge: **The Mormon Flight from American Pluralism**. Salt Lake City: Signature Books, 1989. 183 p.
- _____. The Shaping of the Mormon Mind in New England and New York. **BYU Studies**, Provo, v. 9, n. 3, p. 351-369, 1969.
- _____. The First Vision Controversy: a critique and reconciliation. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 2, p. 31-44, 1982.
- HILTON, Hope A. **“Wild Bill” Hickman and the Mormon Frontier**. Salt Lake City: Signature Books, 1988. 114 p.
- HOMER, Michael W. ‘Similarity of Priesthood in Masonry’: the relationship between freemasonry and mormonism. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 27, n. 3, p. 2-113, 1994.
- HULLINGER, Robert N. **Joseph Smith's Response to Skepticism**. Salt Lake City: Signature Books, 1992. 207 p.

- JESSEE, Dean C. How Lovely Was the Morning. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 6, n. 1, p. 85-88, 1971.
- JONES, G. S. From Historical Sociology to Theoretical History. **British Journal of Sociology**, London, v. 27, n. , p. 295-305, 1976.
- KALBERG, Stephen. Max Weber's Analysis of the Rise of Monotheism. **British Journal of Sociology**, London, v. 45, n. 4, p. 563-583, 1994.
- _____. The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion. **Sociological Theory**, Cambridge, v. 8, n. 1, p. 58-84, 1990.
- KIMBALL, Stanley B. **Heber C. Kimball**: Mormon patriarch and pioneer. Urbana: University of Illinois Press, 1981. 325 p.
- LAUNIUS, Roger D. **Joseph Smith III**: pragmatic prophet. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 379 p.
- _____. THATCHER, Linda. (eds.). **Differing Visions**: dissenters in Mormon history. Urbana: University of Illinois Press, 1994. 391 p.
- LINDHOLM, Charles. A Sociologia do Irracional: Max Weber e Émile Durkheim. In: _____. **Carisma: Êxtase e Perda de Identidade na Veneração ao Líder**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993. p. 37-51.
- LYON, Thomas E. Doctrinal Development of the Church during the Nauvoo Sojourn, 1839-1846. **BYU Studies**, Provo, v. 15, n. 4, p. 435. 1974.
- MARQUARDT, H. M.; WALTERS, W. P. **Inventing Mormonism**: tradition and the historical record. San Francisco: Smith Research Associates, 1994. 234 p.
- MATTHEWS, Robert J. The "New Translation" of the Bible, 1830-1833: doctrinal development during the Kirtland era. **BYU Studies**, v. 11, n. 4, p. 400-422, 1971.
- MAUSS, Armand L. Culture, Charisma, and Change: reflections on Mormon temple worship. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 20, n. 4, p. 77-83, 1987.
- MICELI, Sérgio. Chave para Ouvir Mozart. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 1995. Jornal de Resenhas, p. 4.
- MILLER, Timothy. (ed.). **When Prophets Die**: the postcharismatic fate of New Religious Movements. New York, State University of New York Press, 1991. (SUNNY series in religious studies). 241 p.
- MIYAHARA, Karen. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology. **Sociological Inquiry**, v. 53, n. 14, p. 368-388, 1983.
- O'BRIEN, Donal C. A Versatile Charisma: the Mouride brotherhood, 1967-1975. **Archives Européennes de Sociologie**, Paris, v. 18, n. 1, p. 84-106, 1977.

- O'DEA, Thomas F. **The Mormons**. Chicago; London: University of Chicago Press, 1957. 289 p.
- OAKS, Dallin H.; HILL, Marvin S. **Carthage Conspiracy: the trial of the accused assassins of Joseph Smith**. Urbana: University of Illinois Press, 1975. 233 p.
- OLSON, Earl E. The Chronology of the Ohio Revelations. **BYU Studies**, Provo, v. 11, n. 4, p. 329-349, 1971.
- OOMMEN, T. K. Charisma, Social Structure and Social Change. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 10, n. ,p. 85-99, 1967.
- OSTLER, Blake. The idea of pre-existence in the development of Mormon thought. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 1, p. 59-74, 1982.
- OWENS, Lance S. Joseph Smith and Kabbalah: the occult connection. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 27, n. 3, p. 116-194, 1994.
- PARSONS, Talcott. Introduction. In: WEBER, Max. **Sociology of Religion**. London: Methuen, 1965. p. 19-67.
- PIERUCCI, Antônio F. Máquina de Guerra Religiosa: O Islã visto por Weber. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 62, n. , p. 73-96, 2002.
- _____. **O Desencantamento do Mundo**: todos passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.
- POLL, Richard D. **History and Faith**: reflections of a Mormon historian. Salt Lake City: Signature Books, 1989. 134 p.
- _____. Joseph Smith and the Presidency, 1844. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 3, n. 3, p. 17-21, 1968.
- PONTES, Heloisa. Estruturas Sutis. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 28, n. , p. 159, 1990.
- PORTER, Larry C.; BACKMAN JUNIOR, Milton V. Doctrine and Temple in Nauvoo. **BYU Studies**, Provo, v. 32, n. 1-2, 1991.
- PRINCE, Gregory A. **Power from on High**: the development of Mormon priesthood. Salt Lake City: Signature Books, 1995. 209 p.
- QUINN, D. Michael. **Early Mormonism and the Magic World View**. Salt Lake City: Signature Books, 1987. 296 p.
- _____. ed. **The New Mormon History**: revisionist essays on the past. Salt Lake City: Signature Books, 1992. (Essays on mormonism series, 4). 305 p.

- _____. From Sacred Grove to Sacral Power Structure. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 17, n. 2, p. 9-34, 1984.
- _____. Joseph Smith III's 1844 Blessing and the Mormons of Utah. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 2, p. 69-86, 1982.
- _____. Latter-day Saint Prayer Circles. **BYU Studies**, Provo, v. 19, n. 1. p. , 1978.
- _____. The Council of Fifty and its Members, 1844 to 1945. **BYU Studies**, Provo, v. 20, n. 2, p. 163, 1989.
- _____. **The Mormon Hierarchy: origins of power**. Salt Lake City: Signature Books and Smith Research Associates, 1994. 660 p.
- _____. The Mormon Succession Crisis of 1844. **BYU Studies**, Provo, v. 16, n. 2, 1976.
- ROBERTS, B. H. **The Life of John Taylor: third president of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints**. Salt Lake City: G. Q. Cannon & Sons Co., 1892. 463 p.
- ROBINSON, R. J. The Civilizing Process: some remarks on Elias' social history. **Sociology**, v. 21, n. 1, p. 1-17, 1987.
- ROTH, Guenther. History and Sociology in the Work of Max Weber. **British Journal of Sociology**, London, v. 27, n. , p. 306-316, 1976.
- _____. Socio-Historical Model and Developmental Theory: charismatic community, charisma of reason and the counterculture. **American Sociological Review**, Menasha, v. 40, n. , p. 148-157, 1975.
- ROWLEY, Dennis. The Ezra Booth Letters. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 16, n. 3, p. 133-139, 1983.
- SANDERS, Joseph. Beauty and Charisma: a comment on A. Schweitzer's 'theory of political charisma'. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 16, n. 2, p. 182-186, 1974.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. Politeísmo dos Valores: uma reflexão referida a Max Weber. In: SOUZA, Jessé. (org.). **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: Editora UNB, 2000.
- SCHWEITZER, Arthur. Theory of Political Charisma. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 16, n. 2, p. 169, 1974.
- SHILS, Edward. Charisma, Order and Status. **American Sociological Review**, Menasha, v. 30, n. , p. 199, 1965.
- _____. Charisma. In: _____. **Center and Periphery: essays in macrosociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

- SHIPPS, Jan. **Mormonism: the story of a new religious tradition**. Urbana: University of Illinois Press, 1985. 201 p.
- SIMMEL, Georg. A Contribution to the Sociology of Religion. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 60, n. 6, p. 1-18, 1955.
- _____. The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 11, n. 4, p. 441-498, 1906.
- SMITH JUNIOR, Joseph. Latter Day Saints. In: RUPP, I. D. **An Original History of the Religious Denominations at Present Existing in the United States**. Philadelphia: [s.n.], 1844, p. 404-10.
- SMITH, George D. (ed.). **Faithful History: essays on writing Mormon History**. Salt Lake City: Signature Books, 1992. (Essays on mormonism series, 5). 310 p.
- _____. William Clayton: Joseph Smith's "private clerk" and eyewitness to Mormon polygamy in Nauvoo. **Sunstone**, Salt Lake City, v. 15, n. 6, p. 32-36, 1991.
- SPENCER, Martin E. What Is Charisma? **British Journal of Sociology**, London, v. 24, n. 3, p. 341-354, 1973.
- TENBRUCK, Friedrich. The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. **British Journal of Sociology**, London, v. 31, n. 3, p. 313-351, 1980.
- THEOBALD, Robin. A Charisma too Versatile? **Archives Européennes de Sociologie**, Paris, v. 19, n. 1, p. 192-198, 1978.
- _____. The Role of Charisma in the Development of Social Movements: Ellen G. White and the emergence of Seventh-Day Adventism. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, v. 25, n. 49/1, p. 83-100, 1980.
- TICKEMYER, Garland E. Joseph Smith and Process Theology. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 17, n. 3, p. 75-85, 1984.
- TROELTSCH, Ernest. Igreja e Seita. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. , 1987.
- VAN WAGONER, Richard S. et al. The 'Lectures on Faith': a case study in decanonization. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 20, n. 3, p. 71-77, 1987.
- VOGEL, Dan. **Joseph Smith: the making of a prophet**. Salt Lake City: Signature Books, 2004. 715 p.
- _____. **Religious Seekers and the Advent of Mormonism**. Salt Lake City: Signature Books, 1988. 218 p.
- WAIZBORT, Leopoldo. Elias e Simmel. In: _____.(org.). **Dossiê Norbert Elias**. São Paulo: Edusp, 1999. p.

- _____. Introdução. In: WEBER, Max. **Os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música**. São Paulo: Edusp, 1989. p. 23-51.
- _____. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: SOUZA, Jessé. (org.). **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: Editora UNB, 2000. p.
- WALKER, John P. (ed.). **Dale Morgan on Early Mormonism: correspondence & a new history**. Salt Lake City: Signature Books, 1986. 414 p.
- WALKER, Ronald W. Joseph Smith: the Palmyra seer. **BYU Studies**, Provo, v. 24, n. 4, p. 461-472, 1984.
- WEBER, Max. A Ciência como Vocação. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 154-183.
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996. 233 p.
- _____. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 309-346.
- _____. A Sociologia da Autoridade Carismática. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 283-291.
- _____. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 347-370.
- _____. Aticritical Last Word on 'The Spirit of Capitalism'. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 83, n. 5, p. 1105-1131, 1978.
- _____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 2 vols. Brasília: Editora UNB, 1998-1999.
- _____. **Ensayos sobre Sociologia de la Religión**. 3 vols. Madrid: Tauros, 1988. (Taurus humanidades, ensayistas, 236).
- _____. Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima. In: COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 1979. p. 128-141.
- _____. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções. In: **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 371-410.
- _____. Religião e Racionalidade Econômica. In: COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 1979. p. 142-159.
- WHITNEY, Orson F. **Life of Heber C. Kimball, an Apostle**; the father and founder of the british mission. Salt Lake City: Juvenile Instructor Office, 1888. 515 p.
- WHITTAKER, David J. An Introduction to Mormon Administrative History. **Dialogue**, Salt Lake City, v. 15, n. 4, p. 14-20, 1982.

WILLIAMS, Frederick G. Frederick Granger Williams of the First Presidency of the Church. **BYU Studies**, Provo, v. 12, n. 3, p. 243-259, 1972.

WILSON, Bryan R. El Problema de la Definición. In: _____. **Sociología de las Sectas Religiosas**. Madrid: Guadarrama, 1970. p. 22-35.

FONTES DOCUMENTAIS

ESCRITURAS

A PÉROLA DE GRANDE VALOR. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1997. 71 p.

DOCTRINA E CONVÊNIOS. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1997. 341 p.

O LIVRO DE MÓRMON. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1997. 620 p.

SELEÇÕES DA TRADUÇÃO DE JOSEPH SMITH DA BÍBLIA EM INGLÊS. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1997. 22 p.

PERIÓDICOS COMPLETOS

CONFERENCE REPORTS OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS. Salt Lake City: [s.n.], 1880, 1897-1970. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

ELDERS' JOURNAL OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER DAY SAINTS. Kirtland, OH: Thomas B. Marsh, 1837-38. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

JOURNAL OF DISCOURSES. 26 vols. London: Latter-day Saints' Book Depot, 1855-86.

NAUVOO EXPOSITOR. Nauvoo: [s.n.]. 1844. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

THE EVENING AND THE MORNING STAR. Independence, MO: W. W. Phelps & Co., 1832-34. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

THE LATTER-DAY SAINTS' MESSENGER AND ADVOCATE. Kirtland, OH: F. G. Williams, 1834-37. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

THE LATTER-DAY SAINTS' MILLENNIAL STAR. Liverpool: [s.n.]. 1842-78. Disponível em: <<http://www.lavazone2.com/dbroadhu/UK/miscUK01.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2003.

THE SEER. Washington, D.C.: Orson Pratt; London: F. D. Richards, 1853-54. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

TIMES AND SEASONS. Nauvoo: [s.n.]. 1839-45. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

TRUE LATTER DAY SAINTS' HERALD. Cincinnati, OH: [s.n.], 1860-63. Plano, IL: [s.n.], 1863-81. Lamoni, IA: [s.n.], 1882-1921. Independence, Mo: [s.n.], 1922-77. Disponível em: <<http://www.lavazone2.com/dbroadhu/OH/sain1860.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2003.

MINUTAS E ATAS DE REUNIÕES

KIRTLAND COUNCIL MINUTE BOOK. [S.l.: s.n.]. 1832-37. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

MINUTES OF THE HIGH COUNCIL OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF NAUVOO ILLINOIS. [S.l.: s.n.]. 1840-45. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

RECORD OF THE ORGANIZATION, AND PROCEEDINGS OF THE FEMALE RELIEF SOCIETY OF NAUVOO. [S.l.: s.n.]. 1842-44. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

SALT LAKE CITY SCHOOL OF THE PROPHETS MINUTE BOOK. [S.l.: s.n.]. 1883. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

THE KIRTLAND REVELATION BOOK. [S.l.: s.n.]. 1831-39. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

THE QUORUM OF THE TWELVE APOSTLES: MINUTES OF MEETINGS AND OTHER DOCUMENTS EXCERPTS. [S.l.: s.n.]. 1835-96. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

DIÁRIOS, MEMÓRIAS, AUTOBIOGRAFIAS E CORRESPONDÊNCIAS

ADAMS, William. Diary Excerpts. [S.l.: s.n.]. [ca. 1877]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

BOOTH, Ezra. Letters on Mormonism. **Ohio Star**, Ravenna, OH: [s.n.], 13, 20, 27 de Outubro; 03, 10, 17, 24 de Novembro; 08 de Dezembro de 1831. Vol. 2, n. 41-49. Disponível em: <<http://www.lavazone2.com/dbroadhu/OH/miscohio.htm#102731>>. Acesso em: 20 abr. 2003.

BURBANK, Sarah. A Sketch of the Life of Mrs. Sarah Burbank. [S.l.: s.n.]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

CHAMBERLAIN, Solomon. A Short Sketch of the Life of Solomon Chamberlain. [S.l.: s.n.]. [ca. 1848]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

COLTRIN, Zebedee. Diary Excerpts: High Priests' record of Spanish Fork branch. [S.l.: s.n.]. 1866-98. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

COWDERY, Oliver. **Articles of the Church of Christ**. [S.l.: s.n.]. 1829. Disponível em: <http://saintswithouthalos.com/w/oc_arts.phtml>. Acesso em: 20 abr. 2003.

_____. Letters of Oliver Cowdery. [S.l.: s.n.]. 1833-38. 96 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

_____. Letters of Oliver Cowdery: appendix. [S.l.: s.n.]. 1849. 18 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

- _____. Miscellaneous Letters. [S.l.: s.n.]. 1833-49. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- CROW, Julina Markham. Excerpts from the History of the Life of Stephen Markham. [S.l.: s.n.]. [ca. 1927]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- DIBBLE SENIOR, Philo. Life History of Philo Dibble, Sr. [S.l.: s.n.]. [ca. 1878]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- _____. Recollections of the Prophet Joseph Smith. **The Juvenile Instructor**, v. 27, p. 23, 303-304, 345, 1892.
- HANCOCK, Levi Ward. Autobiography. [S.l.: s.n.]. [ca. 1803-36]. 61 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- HANCOCK, Mosiah Lyman. Autobiography. [S.l.: s.n.]. 104 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- HATCH, Lorenzo Hill. Autobiography. [S.l.: s.n.]. [ca. 1826-46]. 8 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- HUNTINGTON, Oliver B. History of the Life of Oliver B. Huntington: also his travels and troubles written by himself. [S.l.: s.n.]. 41 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- HYDE, Orson. Autobiography and History of Orson Hyde, 1805-42. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 742-44, 760-61, 774-76, 790-92, 1864.
- JACOB, Norton. The Life of Norton Jacob. [S.l.: s.n.]. 46 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- JOHNSON, Benjamin F. Autobiography. In: _____. **My Life's Review**. Independence, MO: Zion's Printing and Publishing Co., 1947. p. 7-107.
- _____. Letter to George F. Gibbs. [S.l.: s.n.]. 1903. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- JOHNSON, Joe H. Excerpts from Autobiography. [S.l.: s.n.]. [ca. 1882]. 34 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

- JOHNSON, Luke. Autobiography and History of Luke Johnson. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 834-36; v. 27, p. 5-7, 1864-65.
- JONES, Josiah. History of the Mormonites, Kirtland, 1831. **The Evangelist**, v. 9, p. 132-136. 1 June 1831.
- KIMBALL, Heber C. Autobiography. In: WHITNEY, Orson F. **Life of Heber C. Kimball**. Salt Lake City: Stevens and Wallis, 1945. p. 88-264.
- _____. Journal and Letters. **Woman's Exponent**, v. 9, 1880; v. 10, 1881-82; v. 11, 1882-83.
- _____. Synopsis of the History of Heber Chase Kimball. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 455-712, 1864.
- KINGSBURY, Joseph C. History of Joseph C. Kingsbury. [S.l.: s.n.]. [ca. 1850]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- KNIGHT, Vinson. Letter to William Cooper. [S.l.: s.n.]. 3 February 1839. 4 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- LAUB, George. Diary Excerpts. [S.l.: s.n.]. [ca. 1814-80]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- LIGHTNER, Mary. Address at Brigham Young University. [S.l.: s.n.]. 14 April 1905. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- LIGHTNER, Mary. Mary Elizabeth Rollins Lightner. **Utah Genealogical and Historical Magazine**, v. 17, p. 193-205, 250-60, July 1926.
- LYMAN, Amasa. Amasa Lyman's History. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 27, p. 472- 73, 487-89, 502-504, 519-21, 535-37, 552-53, 1865.
- LYMAN, Eliza M. P. S. Life and Journal of Eliza Marie Patridge (Smith) Lyman. [S.l.: s.n.]. 1820-85. 10 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- MACE, Wandle. Autobiography. [S.l.: s.n.]. [ca. 1850]. 207 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- MARSH, Thomas B. History of Thomas Baldwin Marsh. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 359-60, 375-76, 390-92, 406, 1864.
- McLELLIN, William E. History of William E. McLellin. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 807-809, 1864.

- McLELLIN, William E. Letter to Relatives. [S.l.: s.n.]. 4 August 1832. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- _____. Letter to Samuel McLellin. [S.l.: s.n.]. 4 August 1832. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- MURDOCK, John. Journal. [S.l.: s.n.]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- PACKARD, Noah. A Synopsis of the Life and Travels of Noah Packard Written by Himself. [S.l.: s.n.]. [ca. 1858]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- PAGE, John E. History of John E. Page. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 27, p. 103-104, 1865.
- PATTEN, David. History of David W. Patten. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 26, p. 406-408, 422-423, 1864.
- PECK, Reed. History. [S.l.: s.n.]. 1839. 151 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- PHELPS, W. W. Journal History. [S.l.: s.n.]. 1835-36. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- _____. Some Early Letters of William W. Phelps. **Utah Genealogical and Historical Magazine**, v. 31, p. 25-31, January 1940.
- _____.; PHELPS, L. Y. Letters of Faith from Kirtland. **Improvement Era**, v. 45, p. 529, 1942.
- PRATT, Parley P. **Autobiography of Parley Parker Pratt**. [S.l.: s.n.], 1807-57.
Disponível em: <<http://www.boap.org/LDS/Early-Saints/PPPratt.html>>. Acesso em 20 abr. 2003.
- PULSIPHER Family. Excerpts from the Pulsipher Family History Book. [S.l.: s.n.]. [ca. 1909]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- RECOLLECTIONS of the Prophet Joseph Smith. **The Juvenile Instructor**, v. 27, 1892.

- RICHARDS, Samuel W. Diary Excerpts. [S.l.: s.n.]. [ca. 1890]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- RICHARDS, Willard. History of Willard Richards. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 27, p. 118-20, 133-36, 150-52, 165, 1865.
- ROBINSON, Ebenezer. Autobiography. **The Return**, v. 1-2, 1888-90.
- RUSHTON, Edwin. Edwin Rushton: bridge builder and faithful pioneer. [S.l.: s.n.]. [ca. 1900]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- STEVENSON, Edward. Incidents of My Early Days in the Church. **Juvenile Instructor**, v. 29, n. 16, p. 523-524, 1894.
- STOUT, Hosea. Diary. [S.l.: s.n.]. 1844-46. 147 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- THAYRE, Ezra. Testimony of Brother E. Thayre: concerning the latter day work," **True Latter Day Saints' Herald**, v. 3, p. 79–80, 82–84, 1862.
- WHITNEY, Helen M. K. Life Incidents. **Woman's Exponent**, v. 9, 1880; v. 10, 1882.
- _____. Scenes and Incidents in Nauvoo. **Woman's Exponent**, v. 11, 1881-82.
- WIGHT, Lyman. History of Lyman Wight. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 27, 1865.
- WILLERS, Diedrich. Letter to 'Reverend Brethren.' [S.l.: s.n.]. 1830. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- WOODRUFF, W. History of Wilford Woodruff. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v.27, p. 167-392, 1865.
- _____. History of Wilford Woodruff: from his own pen. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 27, n. 11-19, p. 167-168, 182-184, 199-200, 216-217, 230-232, 247-248, 263–265, 279-281, 294-296, 1865.
- YOUNG, Brigham. **Manuscript history of Brigham Young**. [S.l.: s.n.], 1841-44. Disponível em: <<http://www.boap.org/LDS/Early-Saints/MSHBY.html>>. Acesso em 20 abr. 2003.
- YOUNG, Emily P. An Autobiography. **Woman's Exponent**, Salt Lake City, v.13, p. 138, 1884; v.14, p. 10-145, 1885.
- _____. Reminiscence, 1824-1833. Salt Lake City: [s.n.], 1884. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

PANFLETOS

BISHOP, Francis G. A Brief History of the Church of Jesus Christ, of Latter Day Saints, from their Rise until the Present Time. Salem: Blum & Son, 1839. 15 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

BROWN, Benjamin. Testimonies for the Truth. London: S. W. Richards, 1853. 21 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

CANNON, George Q. (ed.). Early Scenes in Church History. Salt Lake City: Juvenile Instructor Office, 1882. (Eighth book of the faith-promoting series). 96 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

_____. Leaves from my Journal. by President W. Woodruff. Salt Lake City: Juvenile Instructor Office, 1881. (Third book of the faith-promoting series). 110 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

CORRILL, John. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints: (commonly called Mormons including an account of their doctrine and discipline, with the reasons of the author for leaving the church). St. Louis: [s.n.], 1839. 50 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

DEMING, Arthur B. **Naked Truths about Mormonism**. 2 vols. Oakland, California: Deming & Co, 1888. 8 p. Disponível em <<http://www.lavazone2.com/dbroadhu/CA/natruths.htm#040088-1a>>. Acesso em: 20 abr. 2003.

GRANT, Jedediah M. A Collection of Facts, Relative to the Course Taken by Elder Sidney Rigdon. Philadelphia: Brown, Bicking & Guilbert, 1844. 47 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

HOWE, Eber D. **Mormonism Unveiled**. Painesville Ohio: Telegraph Press, 1834. 290 p. Disponível em: <<http://www.solomonspalding.com/docs/1834howb.htm>>. Acesso em: 20 abr. 2003.

- RIGDON, John M. Lecture Written by John M. Rigdon on the Early History of the Mormon Church. [S.l.: s.n.]. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- _____. An Appeal to the American People. [S.l.: s.n.]. 1840. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- _____. Oration Delivered by Mr. S. Rigdon. Far West: Journal Office, 1838. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- SMITH, William. William Smith on Mormonism. Lamoni, IA: Herald Steam Book and Job Office, 1883. 41 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- WHITMER, David. An address to all believers in Christ. Richmond, MO: David Whitmer, 1887. 75 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- WILSON, Lycurgus A. Life of David W. Patten the First Apostolic Martyr. Salt Lake City: Deseret News, 1900. 90 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.
- YOUNG, Joseph, Sr. History of the Organization of the Seventies. Salt Lake City: Deseret News, 1878. 19 p. In: **New Mormon Studies CD-ROM: A Comprehensive Resource Library**, Salt Lake City, Smith Research Associates, 1998.

ARTIGOS DE PERIÓDICOS E DE JORNAIS

- COE, Truman. Mormonism. **The Ohio Observer**, Hudson, 11 August 1836. p. 4.
- JOHNSON, Joe H. Voice from the Mountains, being a Testimony of the Truth of the Gospel of Jesus Christ, as Revealed by the Lord to Joseph Smith, Jr. Salt Lake City: **Juvenile Instructor**, p. 3-4, 12-16, 1881.
- JONES, Josiah. History of the Mormonites, Kirtland, 1831. **The Evangelist**, v. 9, p. 132-36, 1 June 1831.
- KELLEY, William H. The Hill Cumorah and the Book of Mormon. **The True Latter Day Saints' Herald**, p. 161-68, 1 June 1881.

_____. The William H. Kelley Affidavits. **The True Latter Day Saints' Herald**, v. 28, p. 161-68, 1881.

McLELLIN, William E. Writings. **The Ensign of Liberty, of the Church of Christ**, v. 1, p. 60-61, January 1848.

PRATT, Orson. Several Cases of Miraculous Healing. **The Latter-day Saints' Millennial Star**, v. 11, p. 284-285, 1849.

TIFFANY, Joel. Interview with Martin Harris. **Tiffany's Monthly**, New York, v. 6, p. 163-170, 1859.

DOCUMENTOS EDITADOS

ARRINGTON, Leonard J. James Gordon Bennett's 1831 Report on "The Mormonites". **BYU Studies**, Provo, v. 10, n. 3, p. 353-365, 1970.

_____. Oliver Cowdery's Kirtland, Ohio, "Sketch Book". **BYU Studies**, Provo, v. 12, n. 4, 410-426, 1972.

ASHWORTH, Brent. Martin Harris's 1873 Letter to Walter Conrad. *BYU Studies*, Provo, v. 23, n. 1, p. 112-119, 1983.

BARNEY, Ronald O. A Man that You Cold not Help Likeing: Joseph Smith and Nauvoo portrayed in a letter by Susannah and George W, Taggart. **BYU Studies**, Provo, v. 40, n. 2, p. 165-79, 2001.

_____. Letters of a Missionary Apostle to His Wife: Brigham Young to Mary Ann Angell Young, 1839-1841. **BYU Studies**, Provo, v. 38, n. 2, p. 156-201, 1999.

BEECHER, Maureen U. All Things Move in Order in the City: the Nauvoo diary of Zina Diantha Huntington. **BYU Studies**, Provo, v. 19, n. 3, p. 285-320, 1979.

CANNON, Brian Q. Priesthood Restoration Documents. **BYU Studies**, v. 35, n. 4, p. 162-207, 1995-96.

CANNON, Donald Q.; COOK, Lyndon W. (ed.). **Far West Record**: Minutes of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1830-1844. Salt Lake City: Deseret Book Company, 1983.

COOK, Lyndon W. "Brother Joseph is Truly a Wonderfull Man, he is All We Cold Wish a Prophet to be": pre-1844 letters of William Law. **BYU Studies**, Provo, v. 20, n. 2, p. 207-218, 1980.

- _____. A More Virtuous Man Never Existed on the Footstool of the Great Jehovah': George Miller on Joseph Smith. **BYU Studies**, Provo, v. 19, n. 3, p. 402-407, 1979.
- DENNIS, Ronald D. Dan Jones, "The Martyrdom of Joseph Smith and His Brother Hyrum". **BYU Studies**, Provo, v. 24, n. 1, p. 78-109, 1984.
- EHAT, Andrew F. They Might Have Known that he was not a Fallen Prophet: the Nauvoo journal of Joseph Fielding. **BYU Studies**, Provo, v. 19, n. 2, 133-66, 1979.
- ESPLIN, Ronald K. Life in Nauvoo, June 1844: Vilate Kimball's martyrdom letters. **BYU Studies**, Provo, v.19, n. 2, 231-240, 1979.
- FAULRING, Scott H. (ed.). **An American Prophet's Record**: the diaries and journals of Joseph Smith. Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1989. (Significant Mormon diaries series, 1). 496 p.
- FLAKE, Lawrence R. A Shaker View of a Mormon Mission. **BYU Studies**, Provo, v. 20, n. 1, p. 94-99, 1979.
- JESSEE, Dean C. Howard Coray's Recollection of Joseph Smith. **BYU Studies**, Provo, v. 17, n. 3, p. 341-348, 1977.
- _____. Joseph Knight's Recollection of Early Mormon History. **BYU Studies**, Provo, v. 17, n. 4, p. 29, 1976.
- _____. The Early Accounts of Joseph Smith's First Vision. **BYU Studies**, Provo, v. 9, n. 3, p. 275-294, 1969.
- _____. The John Taylor Nauvoo Journal: January 1845 – September 1845. **BYU Studies**, Provo, v. 23, n. 3, p. 1-105, 1983.
- _____. The Kirtland Diary of Wilford Woodruff. **BYU Studies**, Provo, v. 12, n. 4, p. 365-399, 1972.
- _____.; WELCH, John W. Revelations in Context: Joseph Smith's letter from Liberty Jail, March 20, 1839. **BYU Studies**, v. 39, n. 3, p. 125-145, 2000.
- KENNEY, Scott G. (ed.). **Wilford Woodruff's Journal**: 1833-1898 typescript. 9 vols. Midvale, UT: Signature Books, 1983.
- KIMBALL, Stanley B. (ed.). **On the Potter's Wheel**: the diaries of Heber C. Kimball. Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1987. (Significant Mormon diaries series No. 2). 212 p.
- PORTER, Larry C. William E. McLellan's Testimony of the Book of Mormon. **BYU Studies**, Provo, v. 10, n. 4, p. 485-487, 1970.
- PRATT, David H. "Oh! Brother Joseph". **BYU Studies**, v. 27, n. 1, p. 127-131, 1987.

- QUINCY, Josiah. "Joseph Smith at Nauvoo." In: _____. **Figures of the Past: from the leaves of old journals.** Boston: Roberts Brothers, 1883, p. 376-400.
- SHIPPS, Jan. A Little Known Account of the Murders of Joseph and Hyrum Smith. **BYU Studies**, Provo, v. 14, n. 3, p. 389-392, 1974.
- SMITH JUNIOR, Joseph. **Ensinamentos do Profeta Joseph Smith.** São Paulo: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1975. 403 p.
- _____. **History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.** 7 vols. Salt Lake City: Deseret News, 1902-1912, 1932.
- ANDERSON, Devery S.; BERGERA, Gary J. (eds.). **Joseph Smith's Quorum of the Anointed, 1842-1845: A Documentary History.** Salt Lake City: Signature Books, 2005. 265 p.
- _____. **The Nauvoo Endowment Companies, 1845-1846: A Documentary History.** Salt Lake City: Signature Books, 2005. 648 p.
- SMITH, George D. (ed.). **An Intimate Chronicle: the journals of William Clayton.** Salt Lake City: Signature Books in association with Smith Research Associates, 1995. (Significant Mormon diaries series, 5). 559 p.
- SMITH, Lucy M. **Biographical Sketches of Joseph Smith the Prophet, and his Progenitors for Many Generations.** Liverpool: S. W. Richards; London: Latter-day Saints Book Depot, 1853. 297 p.
- SNOW, Eliza R. **Biography and Family Record of Lorenzo Snow, one of the Twelve Apostles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.** Salt Lake City: Deseret News Co., 1884. 581 p.
- STAKER, Susan. (ed.). **Waiting for World's End: the diaries of Wilford Woodruff.** Salt Lake City: Signature Books, 1993. 425 p.
- STUY, Brian H. (ed.). **Collected Discourses: delivered by President Wilford Woodruff, his two counselors, the Twelve Apostles and others.** 5 vols. Salt Lake City: B. H. S. Publishing, 1987-92. 468 p.
- VOGEL, Dan. **Early Mormon Documents.** 5 vols. Salt Lake City, Signature Books, 1996-2002.
- WAGONER, Richard V.; WALKER, Steven C. The Joseph/Hyrum Smith Funeral Sermon. **BYU Studies**, Provo, v. 23, n. 1, p. 3-18, 1983.
- WALKER, Kyle R. Katharine Smith Salisbury's Recollections of Joseph's Meetings with Moroni. **BYU Studies**, Provo, v. 41, n. 3, 4-17, 2002.
- WALKER, Ronald W. Lucy Mack Smith Speaks to the Nauvoo Saints. **BYU Studies**, Provo, v. 32, n. 1-2, p. 276-284, 1992.

WATT, Ronald G. A Dialogue between Wilford Woodruff and Lyman Wight, 1857-1859. **BYU Studies**, Provo, v. 17, n. 1, p. 108-113, 1976.

WESTERGREN, Bruce N. (ed.). **From Historian to Dissident**: the book of John Whitmer. Salt Lake City: Signature Books, 1995. 200 p.

ANEXO A - CONFERÊNCIA DE 03 DE JUNHO DE 1831⁸³

**LEVI
HANCOCK**

**EZRA
BOOTH**

**JOHN
WHITMER**

**ZEBEDEE
COLTRIN**

**PHILO
DIBBLE**

I saw Joseph Smith
the Prophet when
he first came to
Kirtland,

June 3, 1831. A
general conference
was called, and a
blessing promised, if
the elders were
faithful, and humble
before him. Therefore
the elders assembled
from the East, and the
West, from the North
and the South. And
also many members.

(...) About this time
Solomon Came to see
me and brought
Zebedee Coltrin
along he held some
metings and wanted I
should go to Kirtland
with him we started
the latter part of May
got there by the Last
of the month I lerned
that on the fourth of
June there was to be
an indowment of
some Elders.

As the 4th of June
last was appointed
for the sessions of
the conference, it
was ascertained,
that that was the
time specified,
when the great and
mighty work was to
be commenced, and
such was the
confidence of some,
that knowledge
superceded their
faith, and they did
not hesitate to
declare themselves
perfectly assured
that the work of
miracles would
commence at the
ensuing conference.
With such strong
assurances, and
with the most
elevated
expectations, the
conference

⁸³ Sua importância histórica e sociológica reside no fato de ter sido a primeira das reuniões pneumáticas a cumprir, ao menos parcialmente, a profecia de Joseph Smith de que após a reunião dos mórmons em Ohio estes seriam "investidos de poder do alto". A "investidura" de poder consistiu cumpriu-se através da introdução do "Sumo Sacerdócio" segundo a "Ordem de Melquisedeque" e da ordenação dos primeiros homens a essa nova "ordem" do sacerdócio. Todos os relatos deste anexo foram registrados por testemunhas oculares da reunião e seus eventos.

assembled at the
time appointed.

The fourth of June
came and we all met
in a little string of
Buildings under the
hill nere Isaac
Morleys in Kirtland
Geauga County Ohio
we all went to a
school house on the
hill about one fourth
of a mile asending
nearly all the way it
was builded of logs
they was filled with
slab benches here the
elders were seated the
meeting was opened
as usual

and was with him
in the first
conference held in
that place, which
was in a small
school house.

Conference was
opened by prayer and
exhortation by Joseph
Smith Jr. the
Revelator.

To give, if possible,
energy to
expectation, Smith,
the day before the
conference,
professing to be
filled with the
spirit of prophecy,
declared, that "not
three days should
pass away, before
some should see
their Savior, face to
face."

Soon after the
session
commenced, Smith
arose to harangue
the conference. He
reminded those
present of the
prophecy, which he
said "was given by
the spirit
yesterday." He
wished them not to
be overcome with
surprise, when that
event ushered in.
He continued, until
by long speaking,
himself and some
others became
much excited.

When he arose in
our midst he said
that before the
conference closed
there were those
present who should
see the heavens
open and bear
record of the
coming of the Son
of Man,

After the business of
the church was
attended to according

and that the man of
sin should be
revealed.

to the Covenants, The Lord made manifest to Joseph that it was necessary that such of the elders as were considered worthy, should be ordained to the high priesthood. The spirit of the Lord fell upon Joseph in an unusual manner. And prophecied that John the Revelator was then among the ten tribes of Israel who had been lead away by Salmanaser, King of israel, to prepare them for their return, from their Long dispersion, to again possess the land of their fathers. He prophecied many more things [*that asking*] the many, he said that if Joseph [*Wakefield*] that I have not written.

Joseph began to speak he said that the kingdom that Christ spoke of that was like a grain of musterd seed was now before him and some should see it put forth its branches And the angels of heaven would some day come like Birds to its branches just as the Saviour had said and Some of you shall live to see it come with great glory some of you must die for the testimony of this work

He then laid his hands on the head of Elder Wight, who had participated largely in the warm

After he had prophecied, he laid his hands upon Lyman Wight [*and ordained him*] to the High Priesthood after the holy order of God.

Then Lyman Wight was ordained a High Priest.

While he talked he laid his hand upon the head of Lyman Wight.

He then laid his left hand upon the head of Harvey Whitlock.

Wight arose, and presented a pale countenance, a fierce look, with his

And the Spirit fell upon Lyman

arms extended, and his hands cramped back, the whole system agitated, and a very unpleasant object to look upon. He exhibited himself as an instance of the great power of God, and called upon those around him "if you want to see a sign, look at me." He then stepped upon a bench,

and he prophesied concerning the coming of Christ.

Lyman Wight stepped into the middle of the room and bore record of the coming of the Son of Man.

and looked at Lyman Wight and said you shall see the Lord and met him nere the Corner of the house and laid his hands upon him and blessed him with the visions of heaven

Joseph told him he should see the heavens opened,

He said that there were some in this congregation that should live until the Savior should descend from heaven with a shout, with all the holy angels with him. He said the coming of the Savior should be like the Sun rising in the east and will cover the whole earth. So will the coming of the Son of man be. Yea, he will appear in his brightness and consume all before him. And the hills will be laid low, and valies be exalted, and the crooked be made straight, and the rough Smooth. And some of my brethren Shall suffer marterdom for the sake of the religion of Jesus Christ and seal the testimony of Jesus with their blood.

he then stepped out on the floor and said I now see God, and Jesus Christ at his

and declared with a loud voice, he saw the Savior: and thereby, for the

He saw the hevans opened, and the Son of man sitting on the right hand of the

and after he was ordained he stood on his feet and testified that he could see the

right hand let them
kill me, I should not
feel death as I am
now

time being, rescued
Smith's prophecy
from merited
contempt.—

Father, Making heavens open and
intercession for his Jesus standing at the
brethren, the Saints. right hand of God.

He said that God
would work a work
in these last days that
tongue cannot
express, and the mind
[of] is not capable to
conceive. The glory of
the Lord shone
around.

At this conferene
these were ordained
to the high
priesthood, namely
Lyman Wight, Sidney
Rigdon, John
Murdock, Reynolds
Cahoon, Harvey
Whitlock, and Hyrum
Smith were ordained
by [Lyman Wight]
excet Joseph Smith Jr
except Sidney Rigdon.

It, however,
procured Wight the
authority to ordain
the rest. So said the
spirit, and so said
Smith. The spirit in
Smith selected
those to be
ordained, and the
spirit in Wight
ordained them. But
the spirit in Wight
proved an erring
dictator; so much
so, that some of the
candidates felt the
weight of hands
thrice, before the
work was rightly
done.

The following [were
ordained] by Lyman
Wight by
commandment.

Parley P. Pratt,
Thomas B. Marsh,
Isaac Morley, Edward
Partridge, Joseph
Wakefield, Ezra
Thayer, Martin
Harris, Ezra Booth
who denied the faith,
Harvey Whitlock
denied the faith, also
Joseph Wakefield,
Joseph Smith Sr.,
Joseph Smith Jr., John
Whitmer.

The Bishop then
proceeded and blessed
the above named and
others by the laying
on of hands.

Isaac Morley and
John Corrill were
ordained as bishops
counsellors to Edward
Partridge

Joseph Smith Jr.
Prophecied the day
Previous that the man
of Sin should be
revealed

Joseph put his hands
on Harvey Whitlock
and Ordained him to
the high Priesthood

Another Elder, who
had been ordained
to the same office
as Wight, at the

While the Lord
poured out his spirit
upon his servants, the
Devil took occation to

Harvey Whitlock
was ordained next
with the same
promise but after his

Then Harvey
Whitlock stepped
into the middle of
the room with his

he turned as black as
Lyman was white his
fingers was set like
Claws he went round
the Room and
showed his hands and
tried to speak his eyes
was in the shape of
Ovil Oes.

bidding of Smith,
stepped upon the
floor. Then ensued
a scene, of which
you can form no
adequate
conception; and
which, I would
forbear relating, did
not the truth
require it. The
Elder moved upon
the floor, his legs
inclining to a bend;
one shoulder
elevated above the
other, upon which
the head seemed
disposed to recline,
his arms partly
extended; his hands
partly clenched; his
mouth partly open,
and contracted in
the shape of an
italic O; his eyes
assumed a wild
ferocious cast, and
his whole
appearance
presented a
frightful object to
the view of the
beholder.—

"Speak, Brother
Harvey" said Smith.
But Harvey
intimated by signs,
that his power of
articulation was in
a state of suspense,
and that he was
unable to speak.

Hyrum Smith said
Joseph that is not of
God

Joseph said do not
speak against this

I will not believe said
Hyrum unless you
inquire if God owns it

Some conjectured
that Harvey was
possessed of the
devil,

but Smith said, "the
Lord binds in order
to set at liberty."

make known his
power. He bound
Harvey Whitlock and
John Murdock so that
he could not speak
and others were
affected,

ordination, when
standing on his feet,
he seemed paralyzed.
His mouth was
drawn into the shape
of an italic O, and his
arm was stretched
out as if nailed to a
cross.

arms crossed,
bound by the
power of Satan, and
his mouth twisted
unshapely.

Hyrum Smith arose
and declared that
there was an evil
spirit in the room.

Joseph said, "Don't
be too hasty," and
Hyrum sat down.

Shortly Hyrum rose
the second time,
saying, "I know my
duty and will do
it," and stepping to
Harvey,
commanded the
evil spirits to leave
him, but the spirits
did not obey.

Joseph then
approached Harvey
and asked him if he
believed in God.
Then we saw a

Joseph bowed his
head a short time got
up and Commanded
Satan to leave Harvey
laying his hands upon

After different
opinions had been
given, and there
had been much
confusion, Smith

he commanded the
devil in the name of
Christ and he
departed to our joy
and comfort.

Joseph rebuked the
power that had
seized him, and it
left him,

his head at the same
time

learnt by the spirit,
that Harvey was
under a diabolical
influence, and that
Satan had bound
him; and he
commanded the
unclean spirit to
come out of him.

change in Harvey.

Therefore a part of
the Revelation given
at Fayette New York
was fulfilled.

It now became
clearly manifest,
that "the man of sin
was revealed," for
the express purpose
that the elders
should become
acquainted with the
devices of Satan;
and after that they
would possess
knowledge
sufficient to
manage him. This,
Smith declared to
be a miracle, and
his success in this
case, encouraged
him to work other
and different
miracles.

Taking the hand of
one of the Elders in
his own, a hand
which by accident
had been rendered
defective, he said,
"Brother Murdock,
I command you in
the name of Jesus
Christ to straighten
your hand; > in the
mean while
endeavoring to
accomplish the
work by using his
own hand to open
the hand of the
other. The effort
proved
unsuccessful; but
he again articulated
the same
commandment, in a
more authoritative
and louder tone of
voice; and while
uttering with his
tongue, his hands
were at work; but
after all the
exertion of his

power, both natural and supernatural, the deficient hand returned to its former position, where it still remains. (HOWE, 1834, p. 187-192).

when the heavens opened to him and he testified as Lyman had done, that he saw the heavens open and Jesus standing at the right hand of God the Father.

This was the beginning in our day of ordinations to the office of a High Priest.

He also bore record of the opening of the heavens and of the coming of the Son of Man, precisely as Lyman Wight had done.

Next a man by the name of Harvey Green was thrown upon his back on the floor by an unseen power. Some of the brethren wanted to administer to him by laying on of hands, but Joseph forbade it. Harvey looked to me like a man in a fit. He groaned and frothed at the mouth. Finally he got upon his knees and came out of it.

First saw the Prophet Joseph at a prayer meeting at the house of father Morley. He was then a beardless young man. During the meeting the powers of darkness were made manifest in a remarkable degree, causing some to make horrid noises, and others to throw themselves violently around,

One man by the name of Lemon Copley, standing at the back side of the house was taken by a supernatural power, and thrown into the window.

Next thing I saw a man came flying through the window from outside. He was straight as a man's arm as he sailed into the room over two rows of seats

At that very instant an Old man said to way two hundred and fourteen pounds sitting in the window turned a complete summersett in the house and came his back across a bench

and lay helpless

Joseph told Lyman to cast Satan out he did. The man's name was Leman Copley formaly a Shaker The evil spirit left him and as quick as lightning

Harvey Green fell bound and screamed like a Panther. Satan was cast out of him but imediately entered so I heard it continued all day and the greater part of the knight

LEVI HANCOCK

But to return to the meeting said Joseph now if you elders have sinned it will do you no good to preach if you have not repented. Heman Basset you sit still the Devil wants to sift you and then ordained Jacob Scott and some others to the high Priesthood he came to Zebedee Coltrin and myself and told us that we had another calling as high as

filled with men, and fell on the floor between the seats and was pulled out by the brethren. He trembled all over like a leaf in the wind.

Then Joseph said to Lyman "Go and cast the devil out of Lemon". He did so,

He was soon apparently calm and natural. His name was Lemon [sic] Copley. He weighed over two hundred pounds. This I saw with my own eyes and know it is all true, and bear testimony to it (JI 27:303-304).

and the devil entered into a brother by the name of Harvey Green and threw him upon the floor in convulsions. Then Joseph laid hands upon him and rebuked the spirit from him and from the house,

upon which the spirit left him, and went outside among a crowd of men standing near the door and made a swath among them several feet wide, throwing them violently to the ground .

Joseph said this was a fulfillment of the scriptures, where it says that the man of sin should be revealed (COLTRIN, 03-04 jun. 1831).

any man in the house I was glad of that for I was so scared I would not stir without his liberty for all the world And I knew the things I had seen was not made

said Joseph John was to tarry untill Christ came he is now with the ten tribes a preaching and when we can get ready for them they will come

Joseph Smith Called on Lyman Wight to lay his hands on his head and say what God should tell him to say he did and the thing was so large I cannot write them

After this we went down to the house And hered Harvey Whitlock say when Hyrum Smith said it was not God, he disdained him in his hart and when the Devil was cast out he was convinced it was Satan that was in him and he then new it I also hered Harvey Green say that he could not describe the Awful feelings he exspearnced while in the hands of Satan (HANCOCK, 1836. p. 32-34).

The churches of the State of New York had moved to Ohio with their Wives and their children, and all their Substance. Some purchased farms, others rented. And thus they situated themselves as convenient as they could.

The being now far spent, and the conference was adjourned. (BJW, p. 69-70).

JOHN CORRILL

(...) there was a revelation received, requiring the prophet to call the elders together, that they might receive an endowment. This was done, and the meeting took place some time in June. About fifty elders met, which was about all the elders that then belonged to the church. The meeting was conducted by Smith. Some curious things took place. The same visionary and marvellous spirits spoken of before, got hold of some of the elders; it threw one from his seat to the floor; it bound another, so that for some time he could not use his limbs nor speak; and some other curious effects were experienced, but, by a mighty exertion, in the name of the Lord, it was exposed and shown to be from an evil source. The Melchizedek priesthood was then for the first time introduced, and conferred on several of the elders. In this chiefly consisted the endowment—it being a new order—and bestowed authority. However, some doubting took place among the elders, and considerable conversation was held on the subject. The elders not fairly understanding the nature of the endowments, it took some time to reconcile all their feelings (CORRILL, 1839, p. 18).

ANEXO B - O PNEUMA PROFÉTICO EM KIRTLAND

JOSIAH JONES

In the last part of October, 1830, four men appeared here by the names of Cowdery, Pratt, Whitmer and Peterson; they stated they were from Palmyra, Ontario County, N.Y. with a book, which they said contained what was engraven on gold plates found in a stone box in the ground in the town of Manchester, Ontario County, N.Y., and was found about three years ago by a man named Joseph Smith, Jr. who had translated it by looking into a stone or two stones, when put into a dark place, which stones he said were found in the box with the plates. They affirmed while he looked through the stone spectacles another sat by and wrote what he told them, and thus the book was all written. The doctrines which they taught are contained in the book which the world may have recourse to. These men appeared in the town of Mentor at Elder Sidney Rigdon's on Thursday evening about the 6th of October last. On Sunday following the elder with two or three of these men attended a meeting at Euclid. I also attended and here I was first informed by I. Morley that such men and such a book had appeared. The next Wednesday evening they held a meeting at the Methodist meetinghouse in this place, at which time they read some in their new book, and exhorted the people to repent of their pride and priestcraft and all other sins, and be baptized by them for the remission of them, for they said that if they had been baptized it was of no avail, for there was no legal administrator, neither had been for fourteen hundred years, until God had called them to the office, and had sent them into the world to publish it to this generation. The next day we heard that after they went home, or to the family where they put up, they baptized seventeen into the faith which they published.

Perhaps it will be necessary to give some account of the family which I have mentioned. For nearly two years past, Isaac Morley had contended that in order to restore the ancient order of things in the Church of Christ, it was necessary that there should be a community of goods among the brethren;

EZRA BOOTH

Mormonism has in part changed its character, and assumed a different dress, from that under which it made its first appearance on the Western Reserve. Many extraordinary circumstances which then existed, have vanished out of sight; and the Mormonites desire, not only to forget them, but wish them blotted out of the memory of others. Those wonders, which they wish to have forgotten, stand as the principal foundation of the faith of several hundred of the members of their church.

With the Wonders of Mormonism, or some of them, I design to occupy your attention in this letter; and I wish you to observe here, and hereafter remember, that the evidence by which all my statements are supported, is derived from my own experience and observation, or from testimony of persons, who still adhere to Mormonism; and I hold myself responsible to any tribunal, whether on Earth or in Heaven, for the truth of what I write, or at least, for an intention to write the truth, and nothing but the truth.

"Being carried away in the spirit" and "I know it to be so by the spirit," are well known phrases, and in common use in the Mormonite church. We will first notice the gift of tongues, exercised by some when carried away in the spirit. These persons were apparently lost to all surrounding circumstances, and wrapt up in the contemplation of things, and in communicating with persons not present. -- They articulated sounds, which but few present professed to understand; and those few, declared them to be the Indian language. A merchant, who had formerly been a member of the Methodist society, observed, he had formerly traded with the Indians, and he knew it to be their dialect. Being myself present on some of these occasions, a person proffered his services as my interpreter, and translated these sounds, which to me were unintelligible, into English language. One individual could read any chapter of the Old or New-Testament, in several different languages. This was known to be the case by a person who professed to understand those languages. In the midst of this delirium, they would, at times,

GEORGE A. SMITH

Sidney Rigdon took a journey to the east, as did Edward Partridge for the purpose of visiting the Prophet, and these strange spirits of which we have already spoken, began to manifest themselves in the churches and Branches which had been built up.

There was at this time in Kirtland, a society that had undertaken to have a community of property; it has sometimes been denominated the Morley family, as there was a number of them located on a farm owned by Captain Isaac Morley. These persons had been baptized, but had not yet been instructed in relation to their duties. A false spirit entered into them, developing their singular, extravagant and wild ideas. They had a meeting at the farm, and among them was a negro known generally as Black Pete, who became a revelator. Others also manifested wonderful developments; they could see angels, and letters would come down from heaven, they said, and they would be put through wonderful unnatural distortions. Finally on one occasion, Black Pete got sight of one of those revelations carried by a black angel, he started after it, and ran off a steep wash bank twenty-five feet high, passed through a tree top into the Chagrin river beneath. He came out with a few scratches, and his ardor somewhat cooled.

and accordingly a number of them removed to his house and farm, and built houses, and worked and lived together, and composed what is here called the "Big Family," which at this time consisted of perhaps 50 or 60, old and young. They also had another branch of the family in the town of Mayfield, about eight miles from this, but the number was small at that time. To return--on Friday evening they held meeting at the family, and on Saturday evening also, at which time I attended, and saw Elder Rigdon much affected and shedding tears. The next day, Sunday, Elder Rigdon had an appointment to preach in this place, and attended having these four men with him; he opened the meeting as usual, and arose to address the congregation but was so affected that he could not; he said all that he had to say to us was to repent and humble ourselves before God. After a short exhortation he sat down and the new teachers exhorted us at the school house; at this meeting or in the daytime Elder Rigdon told us that for two years past his preaching had been of no use to us; it was more to please our fancy and tickle our ears, than to affect our hearts.

A few days after these men appeared again, a few of us went to see them and Cowdery was requested to state how the plates were found, which he did. He stated that Smith looked into or through the transparent stones to translate what was on the plates. I then asked him if he had ever looked through the stones to see what he could see in them; his reply was that he was not permitted to look into them. I asked him who debarred him from looking into them; he remained sometime in silence, then said that he had so much confidence in his friend Smith, who told him that he must not look into them, that he did not presume to do so lest he should tempt God and be struck dead.

On Monday, Elder Rigdon was rebaptized, and additions have continued to be made almost daily to them since that time. Sidney Rigdon said in private conversation that no one could tell what virtue there was in Cowdery's hands for when he took hold of him to baptize him he felt a shock strike through him. They pretend to give the Holy Ghost by the laying on of hands, many of them receive it so that it makes them fall prostrate to the ground; some do not receive the spirit until a number of days after the laying on of hand; some have not yet received it at all. They laid hands on the sick, and in the name of Jesus told them to recover. Two cases occurred in this place, one man that had fits, by the name of Luke, whom they commanded not to let it be known; but he

fancy themselves addressing a congregation of their red brethren; and mounted upon a stump, or the fence, or from some elevated situation, would harangue their assembly, until they had convinced and converted them. They would then lead them into the water, and baptize them, and pronounce their sins forgiven. In this exercise, some of them actually went into the water; and in the water, performed the ceremony used in baptizing. These actors assumed the visage of the savage, and so nearly imitated him, not only in language, but in gestures and actions, that it seemed the soul and body were completely metamorphosed into the Indian. No doubt was then entertained but that this was an extraordinary work of the Lord, designed to prepare those young men for the Indian mission; and many who are still leaders of the church, could say, "we know by the spirit that it is the work of the Lord." And now they can say, "we know by the spirit that it was it is the work of the Devil." Most of those who were the principal actors, have since apostatized, and the work is unanimously discarded by the church. The limits, which my want of time to write, as well as your want of patience to read, compel me to prescribe for myself, will allow me only to touch on some of the most prominent parts of this newly-invented, and heterogeneous system.

A new method for obtaining authority to preach the Gospel was introduced into the church. One declared he had received a commission, directly from Heeven [sic], written upon parchment. Another, that it was written upon the palm of his hand, and upon the lid of his Bible, &c. Three witnesses, and they were formerly considered persons of veracity, testified, that they saw the parchment, or something like it, when put into the hands of the candidate. These commissions, when transcribed upon a piece of paper, were read to the church, and the persons who had received them, were ordained to the Elder's office, and sent out into the world to preach. But this also sunk into discredit, and experienced the fate of the former.

Visions, also, were in high credit, and sounded abroad as an infallible testimony in favor of Mormonism. The visionary, at times, imagined he saw the City of New-Jerusalem; unlocked its gate, and entered within the walls; passed through its various apartments, and then returned, locked the gate, and put the key into his pocket. When this tour was finished, he would entertain his admiring friends, with a detailed description of the Heavenly City.

not receiving any benefit from it told of it. Another was a boy about twelve years old that had fits daily whose father and mother had joined them; his father said that he had no more doubt that his son would get well then he had of his existence; but he is no better yet. One other case was in Painesville, on a man by the name of Champney, who is no better; another was a sick woman in Mayfield that has been confined these two or three years and who, they still say, will yet get well.

About five or six weeks ago some of them began to have visions and revelations, and to prophesy, as they say. They said a man by the name of Wight, who was ordained their elder with authority to lay on hands, one night in meeting, had what they call "the Power of God," and that his face and hands shone so that it was plain to be seen by all in the room, and that he sung a song which no one ever heard before, and which they said was the most melodious that they ever listened to. It was sung in another tongue. While in these visions they say they are carried away in the spirit to the Lamanites, the natives of this country, which are our Western Indians, which are the lost Jews, and which are now to be brought in with the fullness of the Gentiles. While in these visions they say that they can see the Indians on the banks of the streams at the West waiting to be baptized; and they can hear them sing and see them perform many of the Indian manoeuvres, which they try to imitate in various ways; those that have these visions are mostly young men and girls from twelve to twenty years old. They say that they know they have the spirit of prophecy, and this is some of that which was spoken by Joel the prophet, that in the last days it shall come to pass that, "I will pour out my spirit upon all flesh, and they shall prophesy" &---. These young men and women will lay sometimes for hours almost lifeless to appearance, and when they begin to recover, they begin to pray in a low voice or whisper, and after a little time, to act, they say, as the Indians did where they were carried by the spirit.

One girl about thirteen years old, while under the influence of the spirit of prophecy, as they term it, would select passages of prophecy from the Bible both old and new Testament, and also from the Mormon book, and put them all together and make a complete chain or connection of prophecy, which they say "they defy Scott or Campbell to connect with equal perfection." While in these visions, they say they have writing come onto their hands which no one can read but one in

The condition of the ten tribes of Israel since their captivity, unto the present time, has excited considerable anxiety, and given rise to much speculation among the learned. But after all the researches which have been made, the place of their residence has never been satisfactorily ascertained. But these visionaries have discovered their place of residence to be contiguous to the north pole; separated from the rest of the world by impassable mountains of ice and snow. In this sequestered residence, they enjoy the society of Elijah the Prophet, and John the Revelator, and perhaps the three immortalized Nephites. -- By and by, the mountains of ice and snow are to give way, and open a passage for the return of these tribes, to the land of Palestine.

About this time, the ministrations of angels was supposed to be frequent in the church. The Heavenly visitants made their appearance to certain individuals: they seldom made any communication, but presented themselves as spectacles for the beholder to gaze upon, with silent admiration.

Smith is the only one at present, to my knowledge, who pretends to hold converse with the inhabitants of the celestial world. It seems from his statements, that he can have access to them, when and where he pleases. He does not pretend that he sees them with his natural, but with his spiritual, eyes; and he says he can see them as well with his eyes shut, as with them open. So also in translating. -- The subject stands before his eyes in print, but it matters not whether his eyes are open or shut; he can see as well one way as the other.

Smith describes an angel, as having the appearance of "a tall, slim, well built, handsome man, with a bright pillar upon his head." The Devil once, he says, appeared to him in the same form, excepting upon his head he had a "black pillar," and by this mark, he was able to distinguish him from the former (BOOTH, 27 out. 1831).

the same situation; if any one of their brethren or sisters talk to them in Indian it will so please them that they will laugh and set out many Indian capers and motions.

But of late their prophesying seems to have ceased, and they have taken to running; the young men after falling down and recovering will start and run half a mile, and then get upon a stump and begin to preach and pray as loud as they can bawl. They have been seen to run to the river or brook and make as though they were baptizing some person. Sometimes they call out in these scenes-- "There I have baptized one, then two, then three," and so on. They also have a way of receiving a commission from the Lord to go and preach. They are first warned and called while in a vision that they must go into the world and preach; at another time they receive a commission on a roll of paper handed to them from above in the presence of all in the room; but what is contained on the paper I have not yet learned; three of the young men that have received their commission in this way have gone to preach; one by the name of Heman Bassett, one Edson Fuller, and Burr Riggs; they have been gone about ten days and I have not yet heard from them. They also see a great many lights in the night; one of their foremost men in this place, while baptizing in the evening, (for they perform this ceremony mostly in the night,) said he saw across the river a light as large as the palm of his hand, which stood there while [he] was baptizing, which he knows was a supernatural light; they have now become quite common and they all see the lights; but others standing by do not see them. I. Morley said while in meeting at Mayfield, he saw a ball of fire about the size of a dollar, come into the room and light upon a woman's clothes near her feet, and from her come to him, and then to another person, and so disappeared, to the astonishment of some others that saw it-- E. Fullers while lying on the floor has been seen to jump up and cling to a beam for a while and then drop like a log on the floor;--at other times they will reach up until they touch a certain beam and then fall flat on the floor; these accounts I have received from information a few hours after they transpired, not have been an eye witness of many of them myself. And many other signs and wonders and fanatical exhibitions, truly were done by this people, which are not written, but these are written that you might believe, and that believing you might remain firm in the doctrines of the New Testament and not turn aside to Mormonism (JONES,

1831, p. 132-136; BACKMAN JUNIOR, 1972).

PHILO DIBBLE

There was a branch of the Church raised up in Kirtland before the Prophet came there, and at the time he arrived a variety of false spirits were manifested, such as caused jumping, shouting, falling down, etc. Joseph said, as soon as he came, "God has sent me here, and the devil must leave here, or I will." Those delusive spirits were not seen nor heard any more at that time (JI 27:23).

JOHN WHITMER

After Joseph and Sidney returned from Colesville to Fayette. The Lord manifested himself to Joseph the Revelator and gave commandment for me [John Whitmer] to go to the Ohio, and carry the commandments and revelations, with me, to comfort and strengthen my brethren in that land [D&C 69]. The disciples had increased in number about three hundred. But the enemy of all righteous had got hold of Some of those who professed to be his followers, because they had not sufficient knowledge to detect him in all his devices. He took anotion to blind the minds of some of the weaker ones, and made them think that an angel of God appeared to them, and showed them writings on the outside cover of the Bible, and on parchment, which flew through the air, and on the back of their hands, and many such foolish and vain things. Others lost their strength, and some slid on the floor, and such like maneuvers, which proved greatly to the injury of the cause (BJW, p. 13-14).

Joseph Smith came to Kirtland, and taught that people in relation to their error. He showed them that the Spirit of God did not bind men nor make them insane, and that the power of the adversary which had been manifested in many instances was visible even from that cause, for persons under its influence became helpless, and were bound hand and foot as in chains, being as immovable as a stick of timber. When Joseph came to instruct these Saints in relation to the true Spirit, and the manner of determining the one from the other, in a short time a number of those who had been influenced by those foul manifestations, apostatized. Among the number was Wycom Clark; he got a revelation that he was to be the prophet—that he was the true revelator; and himself, Northrop Sweet and four other individuals retired from the Church, and organized the "Pure Church of Christ," as they called it, composed of six members, and commenced having meetings, and preaching, but that was the extent of the growth of this early schism. John Noah, another of this class, assumed to be a prophet, and in consequence thereof was expelled from the church (JD 11:3-4).

ANEXO C - A ESCOLA DOS PROFETAS

1 REUNIÃO DE 21-23 DE JANEIRO DE 1833

KIRTLAND COUNCIL MINUTE

Conference opened with prayer by the President, after prayer the President spake in an unknown tongue he was followed by Br. Zebede Coltrin and he by Bro William Smith after this the gift was poured out in a miraculous manner until all the Elders obtained the gift together with several of the members of the Church both male & female. Great and glorious were the divine manifestations of the Holy Spirit. Praises were sang to God & the Lamb besides much speaking & praying all in tongues. (...).

Conference opened with Prayer by the President and after much speaking praying and singing, all done in Tongues proceeded to washing hands faces feet in the name of the Lord as commanded of God each one washing his own after which the president girded himself with a towel and again washed the feet of all the Elders wiping them with the towel, his father presenting himself the president asked of him a blessing before he would wash his feet which he obtained by the laying on of his fathers hands, pronouncing upon his head that he should continue in his Priests office untill Christ come. at the close of which scene Br F G Williams being moved upon by the Holy Ghost washed the feet of the President as a token of his fixed determination to be with him in suffering or in rejoicing in life or in death and to be continually on his right hand in which thing he was accepted. (...) Having continued all day in fasting & prayer before the Lord at the close they partook of the Lords supper which was blessed by the president in the name of the Lord all ate and drank and were filled then sang an hymn and went out. (KCMB, 21-23 jan. 1833).

JOSEPH SMITH

(...) in the School of the Prophets; and sitting in conferences. I had many glorious seasons of refreshing. The gifts which follow them that believe and obey the Gospel, as tokens that the Lord is ever the same in His dealings with the humble lovers and followers of truth, began to be poured out among us, as in ancient days;—for as we, viz.: Joseph Smith, Jun., Sidney Rigdon. Frederick G. Williams, Newel K. Whitney, Hyrum Smith, Zebedee Coltrin,¹ Joseph Smith, Sen., Samuel H. Smith, John Murdock, Lyman E. Johnson,² Orson Hyde, Ezra Thayer, High Priests; and Levi Hancock,³ and William Smith,⁴ Elders, were assembled in conference, on the 22nd day of January, I spoke to the conference in another tongue, and was followed in the same gift by Brother Zebedee Coltrin, and he by Brother William Smith, after which the Lord poured out His Spirit in a miraculous manner, until all the Elders spake in tongues, and several members, both male and female, exercised the same gift. Great and glorious were the divine manifestations of the Holy Spirit. Praises were sung to God and the Lamb; speaking and praying, all in tongues, occupied the conference until a late hour at night, so rejoiced were we at the return of these long absent blessings. (...).

(...) we again assembled in conference; when, after much speaking, singing, praying, and praising God, all in tongues, we proceeded to the washing of feet (according to the practice recorded in the 13th chapter of John's Gospel), as commanded of the Lord. Each Elder washed his own feet first, after which I girded myself with a towel and washed the feet of all of them, wiping them with the towel with which I was girded. Among the number, my father presented himself, but before I washed his feet, I asked of him a father's blessing, which he granted by laying his hands upon my head, in the name of Jesus Christ, and declaring that I should continue in the Priest's office until Christ comes. At the

ZEBEDEE COLTRIN

There were members as follows: Joseph Smith, Hyrum Smith, William Smith, Fredrick (sic) G. Williams, Orson Hyde, (who had the charge of the school)[.] Zebedee Coltrin, Sylvester Smith, Joseph Smith Sen. [.] Levi Hancock, Martin Harris, Sidney Rigdon, Newell (sic) K. Whitney, Samuel H. Smith, John Murdock, Lyman Johnson and Ezra Thayer.

The salutation, as written in the Doctrine and Covenants was carried out at that time, and at every meeting, and the washing of feet was attended to, the Sacrament was also administered at times when Joseph appointed, after the ancient order; that is, warm bread to break easy was provided, and broken into pieces as large as my fist and each person had a glass of wine and sat and ate the bread and drank the wine; and Joseph said that was the way that Jesus and his disciples (sic) partook of the bread and wine; and this was the order of the church anciently, and until the church went into darkness. Every time we were called together to attend to any business, we came together in the morning about sunrise, fasting and partook of the Sacrament each time; and before going to school we washed ourselves and put on clean linen. At one of these meetings after the organization of the school, [the school being organized] on the 23rd [of] January, 1833, when we were all together, Joseph having given instructions, and while engaged in silent prayer, kneeling, with our hands uplifted each one praying in silence, no one whispered above his breath, a personage walked through the room from East to west, and Joseph asked if we saw him. I saw him and suppose the others did, and Joseph answered that is Jesus, the Son of God, our elder brother. Afterward Joseph told us to resume our former position in prayer, which we did. Another person came through; He was surrounded as with a flame of fire. He (Bro. Coltrin.) experienced a sensation that it might destroy the tabernacle as it was of

close of the scene, Brother Frederick G. Williams, being moved upon by the Holy Ghost, washed my feet in token of his fixed determination to be with me in suffering, or in journeying, in life or in death, and to be continually on my right hand; in which I accepted him in the name of the Lord.

I then said to the Elders, As I have done so do ye: wash ye, therefore, one another's feet; and by the power of the Holy Ghost I pronounced them all clean from the blood of this generation; but if any of them should sin wilfully after they were thus cleansed, and sealed up unto eternal life, they should be given over unto the buffetings of Satan until the day of redemption. Having continued all day in fasting, and prayer, and ordinances, we closed by partaking of the Lord's supper. I blessed the bread and wine in the name of the Lord, when we all ate and drank, and were filled; then we sang a hymn, and the meeting adjourned. (HC 1:322-323).

consuming fire of great brightness. The Prophet Joseph said this was the Father of our Lord Jesus Christ. I saw Him.

When asked about the kind of clothing the Father has (sic) on, Bro. Coltrin said; (sic) I did not discover His clothing for He was surrounded as with a flame of fire, which was so brilliant that I could not discover anything else but His person. I saw His hands, His legs, his feet, his eyes, nose, mouth, head and body in the shape and form of a perfect man. He sat in a chair as a man would sit in a chair, but This appearance was so grand and overwhelming that it seemed I should melt down in His presence, and the sensation was so powerful that it thrilled through my whole system and I felt it in the marrow of my bones. The Prophet Joseph said: Brethren, now you are prepared to be the Apostles of Jesus Christ, for you have seen both the Father and the Son, and know that They exist and that They are two separate Personages.

This appearance occurred about two or three weeks after the opening of the school. After the Father had passed through, Joseph told us to again take our positions in prayer. We did so, and in a very short time he drew our attention and said to us that Bro. Reynolds Cahoon was about to leave us--and told us to look at him. He (Bro. Cahoon) was on his knees, and his arms were extended, his hands and wrists (sic), head, face and neck down to his shoulders were as a piece of amber,--clear and transparent, his blood having apparently left his veins. Upon the attention of the brethren being thus called to Bro. Cahoon, the change seemed to pass away and Joseph said that in a few minutes more Bro. Cahoon would have left us; but he came to himself again. (...).

(...) they were washed on the 23d of January, 1833. Elder Orson Hyde was the teacher and saluted the brethren with uplifted hands, and they also answered with uplifted hands. Spoke of the administration (sic) of the Sacrament of the Lords (sic) Supper. The brethren always went fasting; they went in the morning, remained until about four o'clock (sic) in the afternoon, when each had a glass of wine and piece of bread, after the ancient pattern.

(...) Once Joseph gave notice to the school for all to get up before sunrise, then wash themselves and put on clean clothing and be at the school by sunrise, as it would be a day of revelation and vision. They opened with prayer. Joseph then gave instructions to prepare their minds. He told them to kneel and pray with uplifted hands. (Bro. Coltrin then

gave an account of the appearance of the Father and Son as given in the Minutes of the Meeting of the 3d inst.) Jesus was clothed in modern clothing, apparently of gray cloth. (...) About the time the (sic) the school was first organized some wished to see an angel, and a number joined in the circle, and prayed. When the vision came, two of the brethren shrank and called for the vision to close or they would perish, there were Bros. Hancock and Humphries. When the Prophet came in they told him what they had done and he said the angel was no further off than the roof of the house, and a moment more he would have been in their midst. (SPMB, 03 e 11 out. 1883).

2 REUNIÃO DE 18 DE MARÇO DE 1833

JOHN MURDOCK

During the winter that I boarded with Brother Joseph (...) we had a number of prayer meetings, in the Prophet's chamber (...) In one of those meetings the prophet told us, "If we could humble ourselves before God, and exercise strong faith, we should see the face of the Lord". And about midday the visions of my mind were opened, and the eyes of my understanding were enlightened, and I saw the form of a man, most lovely, the visage of his face was sound and fair as the sun. His hair a bright silver grey, curled in most majestic form; His eyes a keen penetrating blue, and the skin of His neck a most beautiful white and he was covered from the neck to the feet with a loose garment, pure white: Whiter than any garment I have ever before seen. His countenance was most penetrating, and yet most lovely, and while I was endeavoring to comprehend the whole personage from head to feet it slipped from me, and the vision was closed up. But it left on my mind the impression of love, for months, that I had never felt before to that degree. (MURDOCK, 18 mar. 1833).

JOSEPH SMITH

Great joy and satisfaction continually beamed in the countenances of the School of the Prophets, and the Saints, on account of the things revealed, and our progress in the knowledge of God. The High Priests assembled in the school room of the Prophets, and were organized according to revelation; prayer by Sidney Rigdon.

"Doctor" Hurlburt was ordained an Elder; after which Elder Rigdon expressed a desire that himself and Brother Frederick G. Williams should be ordained to the offices to which they had been called, viz., those of Presidents of the High Priesthood, and to be equal in holding the keys of the kingdom with Brother Joseph Smith, Jun., according to the revelation given on the 8th of March, 1833. Accordingly I laid my hands on Brothers Sidney and Frederick, and ordained them to take part with me in holding the keys of this last kingdom, and to assist in the Presidency of the High Priesthood, as my Counselors; after which I exhorted the brethren to faithfulness and diligence in keeping the commandments of God, and gave much instruction for the benefit of the Saints, with a promise that the pure in heart should see a heavenly vision; and after remaining a short time in secret prayer, the promise was verified; for many present had the eyes of their understanding opened by the Spirit of God, so as to behold many things. I then

ZEBEDEE COLTRIN

At Kirtland we were called to the school of the prophets, and at one time when Joseph was in the translating room, myself and others were talking about the gift of tongues, when the spirit of tongues fell upon me and I spoke under its influence. Joseph came into the room and said, 'God bless you Brother Zebedee that is the spirit of God.' He told me to continue, and the gift of tongues and prophecy rested upon the greater part of the brethren present and we continued speaking in tongues and prophesying through that day and the greater part of the following night.

At another time, after fasting and prayer, Joseph told us that we should see the glory of God, and I saw a personage passing through the rooms as plainly as I see you now. Joseph asked us if we knew who it was, and answered himself, 'That is Jesus, our elder brother, the Son of God.' And again I saw passing through the same room a personage whose glory and brightness was so great that I can like it to nothing but the burning bush that Moses saw, and its power was so great that had it continued much longer I believe it would have consumed us. (COLTRIN, 18 mar. 1833).

blessed the bread and wine, and distributed a portion to each. Many of the brethren saw a heavenly vision of the Savior, and concourses of angels, and many other things, of which each one has a record of what he saw. (HC 1:334-335).

ANEXO D - DEDICAÇÃO DO TEMPLO DE KIRTLAND

1 PREPARAÇÃO PARA A INVESTIDURA (14-17 DE JANEIRO DE 1836)

JOSEPH SMITH

Attended meeting at the schoolhouse at the usual hour. A large congregation assembled. I proceeded to organize the several quorums present. First the Presidency, then the Twelve, and the Seventy, all who were present. Also the Counselors of Kirtland and Zion. President Rigdon then arose and observed that instead of preaching the time would be occupied by the Presidency and Twelve in speaking each in their turn until they had all spoken. The Lord poured out his spirit upon us and the brethren began to confess their faults one to the other. The congregation were soon overwhelmed in tears and some of our hearts were too big for utterance. The gift of tongues come upon us also like the rushing of a mighty wind and my soul was filled with the glory of God. (DJS, 1989, p. 111-112).

OLIVER COWDERY

Met in the evening with bro. Joseph Smith, jr. at his house, in company with bro. John Corroll, and after pure water was prepared, called upon the Lord and proceeded to wash each other's bodies, and bath the same with whiskey, perfumed whit cinnamon. This we did that we might be clearn before the Lord for the Sabbath, confessing our sins and covenanting to be faithful to God. While performing this washing unto the Lord with solemnity, our minds were filled with many reflections upon the propriety of the same, and how the priests anciently used to wash always before ministering before the Lord. As we had nearly finished this purification, bro. Martin Harris came in and was also washed

The quorums of the Church were organized in the presence of the Church, and commenced confessing their faults and asking forgiveness. The Holy Spirit rested upon us. O may we be prepared for the endowment, - being sanctified and cleansed from all sin (ARRINGTON, 1972, p. 356-357).

2 LAVAMENTOS E UNÇÕES DOS LÍDERES (21-28 DE JANEIRO DE 1836)

JOSEPH SMITH

At about 3 o'clock P.M (...) The Presidency retired to the loft of the printing office, where we attended to the ordinance of washing our bodies in pure water. We also perfumed our bodies and our heads in the name of the Lord. (DJS, p.118; HC 2:378).

(...) At early candlelight, I meet with the Presidency at the west school room in the Chapel [Kirtland Temple] to attend to the ordinance of anointing our heads with holy oil.

OLIVER COWDERY

At about three o'clock P.M. I assembled in our office garret, having all things prepared for the occasion, with the presidents Joseph Smith, jr. F. G. Williams, Sidney Rigdon, Hyrum Smith, David Whitmer, John Whitmer and elder John Corroll, and washed our bodies with pure water before the Lord, preparatory to the anointing with a sweet smelling oderous wash. (ARRINGTON, 1972, p. 357).

(...) At evening the presidents of the Church, with the two bishop and their counselors, and elder Warrem Parrish, met in the president's room, the high councils of Kirtland and Zion in

Also the [High] Councils of Kirtland and Zion meet in the two adjoining rooms, who waited in prayer while we attended to the ordinance.

I took the oil in my left hand, Father Smith being seated before me and the rest of the Presidency encircled him roundabout. We then stretched our right hands to heaven and blessed the oil and consecrated it in the name of Jesus Christ. We then laid our hands on our aged Father Smith and invoked the blessings of heaven. I then anointed his head with the consecrated oil and sealed many blessings upon him.

The Presidency then in turn laid their hands upon his head, beginning at the eldest, until they had all laid their hands on him and pronounced such blessings upon his head as the Lord put into their hearts. All blessing him to be our patriarch to anoint our heads and attend to all duties that pertain to that office.

I then took the Seat and [my] Father anointed my head and sealed upon me the blessings of Moses to lead Israel in the latter days, even as Moses led him in days of old. Also the blessings of Abraham, Isaac, and Jacob. All of the Presidency laid their hands upon me and pronounced upon my head many prophesies and blessings. Many of which I shall not notice at this time, but as Paul said, so say I, let us come to visions and revelations.

The heavens were opened upon us and I beheld the Celestial Kingdom of God and the glory thereof, whether in the body or out I cannot tell. I saw the transcendant beauty of the gate through which the heirs of that Kingdom will enter, which was like unto circling flames of fire. Also the blazing throne of God whereon was Seated the Father and the Son. I Saw the beautiful streets of that Kingdom which had the appearance of being paved with gold.

I saw Father Adam, Abraham, and Michael and my father and mother, and my brother Alvin that has long since slept. I marveled how it was that he had obtained an inheritance /in/ that Kingdom Seeing that he had departed this life before the Lord /had/ Set his hand to gather Israel /the second time/ and had not been baptised for the remission of sins.

Thus came the voice of the Lord unto me saying: "All who have died without a knowledge of this gospel, who would have received it, if they had been permitted to tarry, shall be heirs of the Celestial Kingdom of God.

"Also all that shall die henceforth, without a knowledge of it, who would have received it, with all their hearts, shall be heirs of that Kingdom, for I the Lord /will/ Judge all men according to their works according to the desires of their hearts." And again I also beheld the Terrestrial Kingdom I also beheld that all children who die before they arrive to at the years of accountability are saved in the Celestial Kingdom of heaven.

I saw the 12 Apostles of the Lamb, who are now upon the earth who hold the keys of this last ministry, in foreign lands standing together in a circle much fatigued, with their clothes tattered and feet swollen, with their eyes cast downward, and Jesus standing in their midst, and they did not behold him. The Saviour looked upon them and wept. I also beheld Elder McLellen in the South standing upon a hill surrounded with a vast multitude preaching to them and a lame man standing before him supported by his crutches. He threw them down at his word and leaped as an hart [hart] by the mighty power of God.

Also I saw Elder Brigham Young standing in a strange land in the far southwest, in a desert place, upon a rock in the midst of about a dozen men of colour who appeared hostile. He was preaching to them in their own tongue and the angel of God standing above his head with a drawn sword in his hand

their rooms. Those named in the first room were anointed with the same kind of oil and in the manner that were Moses and Aaron, and those who stood before the Lord in ancient days, and those in the other rooms with anointing oil prepared for them. The glorious scene is too great to be described in this book, therefore, I only say, that the heavens were opened to many, and great and marvelous things were shown. (ARRINGTON, 1972, p. 357).

protecting him, but he did not see it.

And I finally saw the 12 in the Celestial Kingdom of God. I also beheld the redemption of Zion and many things which the tongue of man cannot describe in full.

Many of my brethren who received this ordinance with me saw glorious visions also. Angels ministered unto them, as well as my self, and the power of the Highest rested upon us. The House [Kirtland Temple] was filled with the glory of God and we shouted Hosannah to the God and the Lamb.

(...) My scribe [Warren Parrish] also received his anointing with us and saw in a vision the armies of heaven protecting the Saints in their return to Zion and many things that I saw.

The Bishop of Kirtland with his counselors and the Bishop of Zion with his counsellors were present with us and received their anointing (...) The glories of heaven was unfolded to them also.

We then invited the [High] Counselors of Kirtland and Zion into our room and (...)

The vision of heaven was opened to these also. Some of them saw the face of the Saviour and others were ministered unto by holy angels. The spirit of prophesy and revelation was poured out in mighty power and loud hosannas and glory to God in the highest saluted the heavens for we all communed with the heavenly hosts. I saw in my vision all of the Presidency in the Celestial Kingdom of God and many others who were present.

Our meeting was opened by singing and prayer offered up by the head of each quorum and closed by singing and invoking the benediction of heaven with uplifted hands. Retired between one and 2 o'clock in the morning. (DJS, p.118-120; HC 2:378-382).

(...) Friday morning the 22nd Attended at the school room at the usual hour. But instead of pursuing our studies we spent the time in rehearsing to each other the glorious scenes that transpired on the preceding evening while attending to the ordinance of the holy anointing.

At evening we met at the same place with the Council of the 12 and the Presidency of the 70 who were to receive this ordinance. The High Councils of Kirtland and Zion were present also.

We called the [meeting] to order and organized. The Presidency then proceeded to consecrate the oil. We then laid our hands upon Elder Thomas B. Marsh who is the President of the 12 Apostles and ordained him to the authority of anointing his brethren. I then poured the consecrated oil upon his head in the name of Jesus Christ and sealed such blessings upon him as the Lord put into my heart. The rest of the Presidency then laid their hands upon him and blessed him each in their turn beginning at the eldest. He Elder Marsh then anointed and blessed his brethren from the oldest to the youngest. I also laid my hands upon them and pronounced many great and glorious blessings upon their heads. The heavens were opened and angels ministered unto us.

The 12 Apostles then proceeded to anoint and bless the Presidency of the 70 and seal upon their heads power and authority to anoint their brethren. The heavens were opened upon Elder Sylvester Smith and he leaping up exclaimed, "The Horsemen of Israel and the chariots thereof." Brother Don Carlos Smith was also anointed and blessed to preside over the High Priesthood.

President Rigdon arose to conclude the services of the evening by invoking the benediction of heaven upon the Lord's anointed which he did in an eloquent manner. The congregation shouted a loud hosannah.

The gift of tongues fell upon us in mighty power,

(...) At evening met in the president's room where were the presidents, the twelve, the presidents of the 70, the high councils of Kirtland and Zion, and the bishops and their counselors. The presidents proceeded and anointed Thomas B. Marsh, the president of the twelve, and he anointed the other eleven. The twelve then proceeded, president Marsh taking the lead, and anointed presidents of the Seventy. Elder Don Carlos Smith was ordained and anointed president of the high priesthood of the Melchisedek priesthood, by the presidents of the Church. Near the close of the meeting, 2 o'clock in the morning, almost all present broke out in the tongues and songs of Zion. (ARRINGTON, 1972, p. 357-358).

angels mingled their voices with ours, while their presence was in our midst and unseasing praises swelled our bosoms for the space of half an hour.

I then observed to the brethren that it was time to retire. We accordingly closed our interview and returned home at about 2 o'clock in the morning. The spirit and visions of God attended me through the night. (DJS, 1989, p.120-121; HC 2:382-383).

(...) Met the several quorums in the room under the printing office. After organizing and opening by prayer, called upon the High Council of Kirtland to proceed and confess their sins as they might be directed by the spirit. They occupied the first part of the day and confessed and exhorted as the spirit led. (DJS, 1989, p. 122).

(...) In the evening met the quorums of High Priests in the west room of the upper loft of the Lord's House. In company with my Council of the Presidency consecrated and anointed counselors of the President of the High Priesthood. Having instructed them and set the quorum in order I left them to perform the holy anointing and went to the quorum of Elders in the other end of the room. I assisted in anointing the Counselors of the President of the Elders and gave them the instruction necessary for the occasion. I left the President and his council to anoint the Elders while I should go to the adjoining room and attend to organizing and instructing of the quorum of the Seventy.

I found the Twelve Apostles assembled with this quorum. I proceeded with the quorum of the Presidency to instruct them and also the seven presidents of the Seventy Elders to call upon God with uplifted hands to seal the blessings which had been promised to them by the holy anointing.

As I organized this quorum with the Presidency in this room, President Sylvester Smith saw a pillar of fire rest down and abide upon the heads of the quorum as we stood in the midst of the Twelve.

When the Twelve and the seven were through with their sealing prayers, I called upon President Sidney Rigdon to seal them with uplifted hands. When he had done this and cried hosannah so that all the congregation should join him and shout hosannah to God and the Lamb and glory to God in the highest. It was done so and Elder Roger Orton saw a mighty Angel riding upon a horse of fire with a flaming sword in his hand followed by five others encircle the house and protect the Saints, even the Lord's anointed from the power of Satan and a host of evil spirits which were striving to disturb the Saints.

President William Smith, one of the Twelve, saw the heavens opened and the Lord's host protecting the Lord's anointed. President Zebedee Coltrin, one of the seven, saw the Saviour extended before him as upon the cross and a little after crowned with a glory upon his head above the brightness of the sun.

After these things were over and a glorious vision which I saw had passed, I instructed the seven presidents to proceed and anoint the Seventy. Returned to the room of the High Priests and Elders and attended to the sealing of what they had done with uplifted hands. (DJS, 1989, p.123-124, grifo meu; HC 2:386-387).

(...) The quorums met today (...) At evening met the presidency in the upper room in the print office, and conversed upon the time of, and preparation and sanctification for the endowment. (ARRINGTON, 1972, p. 358).

(...) In the evening the high priests and elders, all who did not belong to the quorums, met in the Lord's house, and also the Lesser priesthood, with the bishop at their head, to received instructions relative to washing and anointing a large number of the elders convened; more than I had supposed resided in Kirtland. (ARRINGTON, 1972, p. 358).

HARRISON BURGESS

I was in a meeting for instruction in the upper part of the Temple, with about a hundred of the High Priests, Seventies and Elders (...) and I beheld the room lighted up with a peculiar light such as I had never seem before. It was soft and clear and the room looked to me as though it had neither roof nor floor to the building and I beheld the Prophet Joseph and Hyrum Smith and Roger Orton enveloped in the light: Joseph exclaimed aloud, "I behold the Savior, the Son of God." Hyrum said, "I behold the angels of heaven." Brother Orton exclaimed, "I behold the chariots of Israel." All who were in the room felt the power of God to that degree that many prophesied, and the power of God was made manifest, the remembrance of which will remain with me while I live upon the Earth. (BURGESS, apud. BAUGH, 1999, p. 38).

ZEBEDEE COLTRIN

When he saw Him in the Kirtland Temple, on the cross His hand (sic) were spiked to the wood, and he had around him what appeared like a sheet. He had seen Joseph giving revelation when he could not look on his face, so full was he (Joseph) of the glory of God, and the house was full of the same glory. (SPMB, 11 out. 1883).

2 SELAMENTO DAS UNÇÕES (06 DE FEVEREIRO DE 1836)

JOSEPH SMITH

Called the anointed together to receive the seal of all their blessings. The High Priests and Elders met in the council room as usual. The Seventy met with the Twelve in the second room and the Bishop in the 3rd. I labored with each of these quorums for some time to bring them to the order which God had shown to me which is as follows:

The first part to be spent in solemn prayer before God without any talking or confusion and the conclusion with a sealing prayer by President Sidney Rigdon when all the quorums are to shout with one accord a solemn hosannah to God and the Lamb with an Amen, Amen, and Amen. Then all take their seats and lift up their hearts in silent prayer to God and if any obtain a prophecy or vision to rise and speak that all may be edified and rejoice together.

I had considerable trouble to get all the quorums united in this order. I went from room to room repeatedly and charged each separately, assuring them that it was according to the mind of God. Yet notwithstanding all my labour, while I was in the east room with the Bishops' quorums, I felt by the spirit that something was wrong in the quorum of Elders in the west room.

I immediately requested President Oliver Cowdery and Hyrum Smith to go in and see what was the matter. The quorum of Elders had not observed the order which I had given them. They were reminded of it by President Don Carlos Smith and mildly requested to observe order and continue in prayer and as requested. Some of them replied that they had a teacher of their own and did not wish to be troubled by others. This caused the spirit of the Lord to withdraw. This interrupted the meeting and this quorum lost their blessing in a great measure.

The other quorums were more careful and the quorum of the Seventy enjoyed a great flow of the Holy Spirit. Many arose and spoke, testifying that they were filled with the Holy

OLIVER COWDERY

In the evening met with the presidency and quorums in the Lord's house, when their anointing blessings were sealed by uplifted hands and praises to God. Many saw visions, many prophesied, and many spoke in tongues. Closed a little before 12 o'clock. (ARRINGTON, 1972, p. 359).

Spirit which was like fire in their bones, so that they could not hold their peace, but were constrained to cry hosannah to God and the Lamb and glory in the highest.

President William Smith, one of the Twelve, saw a vision of the Twelve and Seventies in council together in old England. He prophesied that a great work would be done by them in the old countries and God already beginning the work in the hearts of the people. President Zebedee Coltrin, one of the seven, saw a vision of the Lord's Host. Others were filled with the spirit and spoke in tongues and prophesied. This was a time of rejoicing long to be remembered! Praise the Lord. (DJS, 1989, p.129-130; HC 2:391-392).

3 ASSEMBLÉIA SOLENE (27-30 DE MARÇO E 06 DE ABRIL DE 1836)

JOSEPH SMITH

President Rigdon then made a few appropriate closing remarks, and a short prayer, at the close of which we sealed the proceedings of the day by shouting hosanna, hosanna, hosanna to God and the Lamb, three times, sealing it each time with amen, amen, and amen. President Brigham Young gave a short address in tongues, and David W. Patten interpreted, and gave a short exhortation in tongues himself, after which I blessed the congregation in the name of the Lord, and the assembly dispersed a little past four o'clock, having manifested the most quiet demeanor during the whole exercise.

I met the quorums in the evening and instructed them respecting the ordinance of washing of feet, which they were to attend to on Wednesday following; and gave them instructions in relation to the spirit of prophecy, and called upon the congregation to speak, and not to fear to prophesy good concerning the Saints, for if you prophesy the falling of these hills and the rising of the valleys, the downfall of the enemies of Zion and the rising of the kingdom of God, it shall come to pass. Do not quench the Spirit, for the first one that opens his mouth shall receive the Spirit of prophecy.

Brother George A. Smith arose and began to prophesy, when a noise was heard like the sound of a rushing mighty wind, which filled the Temple, and all the congregation simultaneously arose, being moved upon by an invisible power; many began to speak in tongues and prophesy; others saw glorious visions; and I beheld the Temple was filled with angels, which fact I declared to the congregation. The people of the neighborhood came running together (hearing an unusual sound within, and seeing a bright light like a pillar of fire resting upon the Temple), and were astonished at what was taking place. This continued until the meeting closed at eleven p. m. (HC 2:427-428).

Sung "Hosannah to God and the Lamb," after which the Lord's Supper was administered. I then bore testimony of the administering of angels. President Williams also arose and testified that while President Rigdon was making his first prayer an angel entered the window and took his position seated between Father Smith and himself, and remained there during his prayer. President David Whitmer also saw angels in the House.

We then sealed the proceedings of the day by shouting

OLIVER COWDERY

In the evening I met with the officers of the Church in the Lord's house. The Spirit was poured out - I saw the glory of God, like a great cloud, come down and rest upon the house, and fill the same like a mighty rushing wind. I also saw cloven tongues like as of fire rest upon many, (for there were 316 present,) while they spake with other tongues and prophesied. (ARRINGTON, 1972, p. 361).

hosanah to God and the Lamb 3 times, sealing it each time with Amen, Amen, and Amen and after requesting all the official members to meet again in the evening we retired. Met in the evening and instructed the quorums respecting the ordinance of washing of feet which we were to attend to on Wednesday following. (DJS, 1989, p. 152; HC 2:427).

JOHN CORRIL

At length the time arrived for this assembly to meet, previous to which, Smith exhorted the elders to solemnize their minds, by casting away every evil from them in thought, word, or deed, and let their hearts become sanctified, because they need not expect a blessing from God without being duly prepared for it; for the Holy Ghost would not dwell in unholy temples. This meeting took place in March 1836, a little previous to which the house of the Lord had been dedicated. As well as I can remember, the solemn assembly was conducted nearly as follows. The ceremony was first performed upon the First Presidency, together with the bishops and their counselors; after which the elders in their turn attended to the ceremony, and it was alike upon all occasions. They were to purify their bodies by washing them entirely with pure water, after which they were to wash each other's feet, and anoint each other with oil, pronouncing mutual blessings during the performance. The sacrament was then administered, in which they partook of the bread and wine freely, and a report went abroad that some of them got drunk: as to that every man must answer for himself. A similar report, the reader will recollect, went out concerning the disciples, at Jerusalem, on the day of Pentecost. This was followed by a marvelous spirit of prophecy. Every man's mouth was full of prophesying, and for a number of days or weeks their time was spent in visiting from house to house, making feasts, prophesying, and pronouncing blessings on each other, to that degree, that from the external appearance, one would have supposed that the last days had truly come, in which the spirit of the Lord was poured out upon all flesh, as far as the Church was concerned, for their sons and their daughters were full of prophesying. In this prophesying great blessings were pronounced upon the faithful, and also great curses upon the ungodly. (CORRILL, 1839, p. 23).

JOSEPH SMITH

Presidents Joseph Smith, Junior, Frederick G. Williams, Sidney Rigdon, Hyrum Smith, and Oliver Cowdery met in the Most Holy Place in the Lord's House and sought for a revelation from Him to teach us concerning our going to Zion and other important matters. After uniting in prayer, the voice of the Spirit was that we should come into this place three times, and also call the other Presidents, the two Bishops and their councils (each to stand in his place) and fast through the day and also the night and that during this, if we would humble ourselves, we should receive further communication from Him. (...).

(...) Soon after this, the word of the Lord came to us through President Joseph Smith, Junior, that those who had entered the Holy Place must not leave the House until morning, but send for such things as were necessary, and also that during our stay we must cleanse our feet and partake of the sacrament that we might be made holy before Him, and thereby be qualified to officiate in our calling upon the morrow in washing the feet of the Elders. Accordingly we proceeded and cleansed our faces and our feet, and then proceeded to wash each other's

HEBER C. KIMBALL

During the ceremonies of the dedication, an angel appeared and sat near President Joseph Smith, Sen., and Frederick G. Williams; so that they had a fair view of his person. He was a very tall personage, black eyes, white hair, and stoop shouldered; his garment was whole, extending to near his ankles; on his feet he had sandals. He was sent as a messenger to accept of the dedication. (KIMBALL, 1981, p. 37).

feet. (...) The Bishops and their councils were then washed, after which we partook of the bread and wine. The Holy Spirit rested down upon us and we continued in the Lord's House all night prophesying and giving glory to God. (DJS, 1989, p.152-153; HC 2:429-430).

(...) morning, 8 o'clock, (...) According to appointment the Presidency, the 12, the Seventies, the High Councils, the Bishops and their entire quorums, the Elders, and all the official members in this Stake of Zion amounting to about 300 met in the Temple of the Lord to attend to the ordinance of washing feet.

I ascended the pulpit and remarked to the congregation that (...) it was expedient for us to prepare bread and wine sufficient to make our hearts glad, as we should not probably leave this house until morning. To this end we should call on the brethren to make a contribution; the stewards passed round and took up a liberal contribution and messengers were dispatched for bread and wine.

Tubs, water, and towels were prepared and I called the House to order and the Presidency proceeded to wash the feet of the 12, pronouncing many prophecies and blessings upon them in the name of the Lord Jesus. The brethren began to prophesy upon each others' heads and cursings upon the enemies of Christ who inhabit Jackson County, Missouri. Continued prophesying, blessing, and sealing them with Hosanna and Amen until nearly 7 o'clock P.M.

The bread and wine was then brought in and I observed that we had fasted all the day, and lest we faint as the Saviour did so shall we do on this occasion. We shall bless the bread and give it to the 12 and they to the multitude, after which we shall bless the wine and do likewise.

(...) The brethren continued exhorting, prophesying, and speaking in tongues until 5 o'clock in the morning. The Saviour made his appearance to some, while angels ministered unto others, and it was a Pentecost and endowment indeed, long to be remembered. For the sound shall go forth from this place into all the world and the occurrences of this day shall be handeld down upon the pages of sacred history to all generations as the day of Pentecost. So shall this day be numbered and celebrated as a year of Jubilee and time of rejoicing to the Saints of the Most High God. (DJS, 1989, p.153-155; HC 2:430-433).

While waiting for the wine I made the following remarks: that the time that we were required to tarry in Kirtland to be endued [endowed] would be fulfilled in a few days (...). (DJS, 1989, p 154).

When the Prophet Joseph had finished the endowments of the First Presidency, the Twelve and the Presiding Bishops, the First Presidency proceeded to lay hands upon each one of them to seal and confirm the anointing; and at the close of each blessing the whole of the quorums responded to it with a loud shout of Hosanna ! Hosanna ! etc.

While these things were being attended to the beloved disciple John was seen in our midst by the Prophet Joseph, Oliver Cowdery and others. After this all the quorums arose in order, together with the three Presidencies; and the Twelve then presented themselves separately and individually before the First Presidency, with hands uplifted towards heaven, and asked of God whatever they felt to desire; and after each individual petition the whole of the quorums answered aloud Amen! Hosanna! Hosanna! Hosanna! To God and the Lamb, forever and ever, amen and amen!

(...) The meeting continued on through the night; the spirit of prophecy was poured out upon the assembly, and cloven tongues of fire sat upon them; for they were seen by many of the congregation. Also angels administered to many, for they were

also seen by many.

This continued several days and was attended by a marvelous spirit of prophecy. Every man's mouth was full of prophesying, and for a number of days or weeks our time was spent in visiting from house to house, administering bread and wine, and pronouncing blessings upon each other to that degree, that from the external appearances one would have supposed that the last days had truly come, in which the Spirit of the Lord was poured out upon all flesh, as far as the Church was concerned, for the sons and daughters of Zion were full of prophesying. In this prophesying great blessings were pronounced upon the faithful, and also great cursings upon the ungodly, or upon those who had smitten us. During this time many great and marvelous visions were seen, one of which I will mention which Joseph the Prophet had concerning the Twelve. His anxiety was and had been very great for their welfare, when the following vision was manifested to him, as near as I can recollect. (WHITNEY, 1888, p. 91-93).

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)