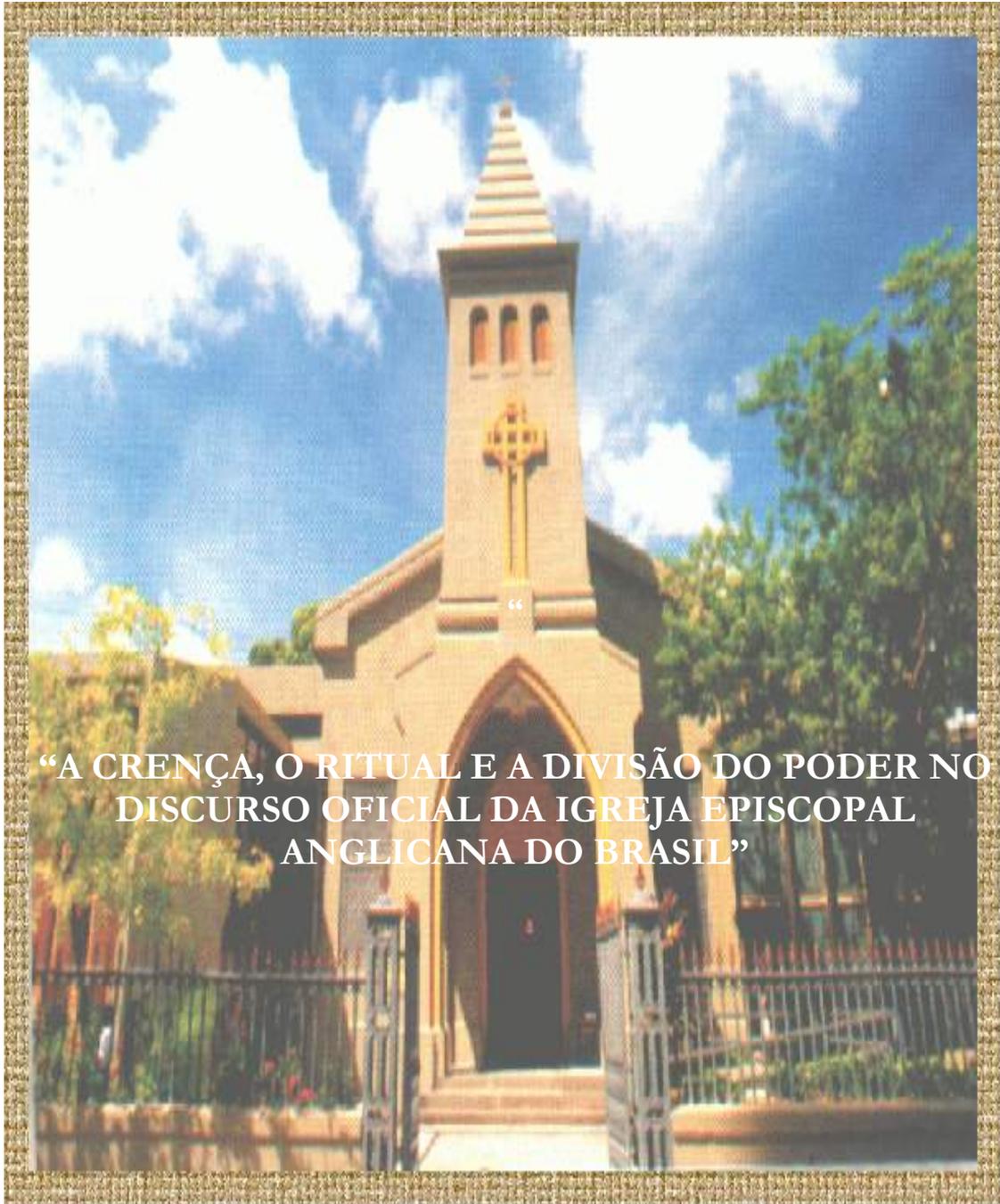


ALDENOR ALVES SOARES



**“A CRENÇA, O RITUAL E A DIVISÃO DO PODER NO
DISCURSO OFICIAL DA IGREJA EPISCOPAL
ANGLICANA DO BRASIL”**

Foto: Catedral Anglicana da Santíssima Trindade – Recife (PE)

**RECIFE
2002**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

**“A Crença, o Ritual e a divisão do Poder no discurso oficial
da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil”**
por Aldenor Alves Soares

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, em cumprimento de requisito para a obtenção do grau de *Mestre em Sociologia*. Orientador: Dr. Joanildo Albuquerque Burity; Co-orientador: Dr. Paulo Henrique Martins.

RECIFE
2002

BANCA EXAMINADORA

Dr. Paulo Henrique Martins
(Presidente – PPGS/UFPE)

Dr. Roberto Mauro Cortez Motta
(Examinador Interno – PPGA/UFPE)

Dr. Paulo Donizete Siepierski
(Examinador Externo – UFRPE/STBNB)

Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos
(Suplente – PPGA/UFPE)

DEDICATÓRIA

À Ilcélia Soares, minha irmã,
motivadora incansável de minha paixão
pelo conhecimento como forma de
resgate de uma auto-estima
reconciliada.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Ilce Alves Soares, pelo apoio afetivo e financeiro que tem demonstrado a cada nova etapa de minha formação acadêmica.

Aos professores do Curso de *Mestrado em Sociologia* da UFPE, pelo estímulo acadêmico e pelas orientações teóricas, principalmente meu orientador Dr. Joanildo Albuquerque Burity e meu co-orientador Dr. Paulo Henrique Martins.

Ao Prof. Alexsandro Silva de Jesus, pela convivência lúdica e intelectualmente estimulante durante o período da pesquisa.

Aos colegas Gustavo Gilson e Luciana Dantas, que durante o curso se transformaram em interlocutores fraternos.

Ao Bispo Sebastião Gameleira e a Paróquia do Semeador, que acolheram-me fraternalmente em suas companhias enquanto eu realizava a pesquisa, possibilitando assim minha inserção no universo simbólico e institucional da IEAB.

E, finalmente, ao meu filho Pedro Paulo e a minha namorada Thelma Cavalcanti, pessoas que dão aquele suporte afetivo sem o qual nenhuma atividade intelectual prospera.

ABREVIATURAS

AC:	Arcebispo de Cantuária
CA:	Comunhão Anglicana
CAP:	Credo Apostólico
CAR:	Catedral Anglicana do Recife
CAT:	Catecismo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
CCA:	Conselho Consultivo Anglicano
CD:	Cânones Diocesanos da DAR
CG:	Cânones Gerais
CL:	Conferência de Lambeth
CN:	Credo Niceno
CONST:	Constituição da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
DAR:	Diocese Anglicana do Recife
DM:	Diocese Meridional
DSO:	Diocese Sul-ocidental
IEAB:	Igreja Episcopal Anglicana do Brasil
LO:	Liturgia para Ordenações da DAR
LOC:	Livro de Oração Comum
MA:	Manual do Acólito
MML:	Manual do Ministro Leigo e da Ministra Leiga
PMSA:	Pequeno Manual do Sodalício do Altar
QL:	Quadrilátero de Lambeth

RP: Reunião dos Primazes

TNAR: Trinta e Nove Artigos de Religião

RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo o discurso oficial da *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil* (IEAB), especialmente no que tange à sua configuração institucional concreta: a crença (doutrina), o ritual (liturgia) e a divisão do poder (organização).

A explanação do φαινομενον é teoricamente baseada na discussão em torno da tipologia "igreja/seita" elaborada pela sociologia do Protestantismo, principalmente em autores como Max Weber, Ernst Troeltsch, Richard Niebuhr, Joachim Wach e Roger Mehl.

A tese central deste trabalho é: "seita" e "igreja" estão em conflito permanente enquanto formas de apropriação social do sagrado (até dentro de uma mesma instituição), apontando direções discursivas ambivalentes; mas *também*, e de forma indissociável, em uma procura permanente de conciliação retórica sobre a crença, o ritual e a organização.

ABSTRACT

This dissertation has as study object the official speech of the *Igreja Episcopal Anglicana do Brasil* (IEAB), especially in what it plays to its concrete institutional configuration: the faith (doctrine), the ritual (liturgy) and the power (organization).

The explanation of the φαινόμενον is based theoretically in the discussion around the typology "church/sect" elaborated by the sociology of the Protestantism, mainly in authors as Max Weber, Ernst Troeltsch, Richard Niebuhr, Joachim Wach and Roger Mehl.

The central thesis of this work is: "sect" and "church" are in permanent conflict while forms of social appropriation of the sacred (until inside of a same institution), aiming ambivalent discursive directions; but that also, they show in a permanent search of rhetorical conciliation about the faith, the ritual and the organization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 01

1. TEORIA TIPOLOGICA: “ECCLESIA” E “SECTA”, 17

1.1 – O nascimento de uma tipologia: Max Weber, 19

1.2 – Uma tipologia em expansão: Ersnt Troeltsch, 27

1.3 – A metamorfose dos tipos em perspectiva diacrônica: Richard Niebuhr, 32

1.4 – A periferia do modelo sob ataque: Joachim Wach e Roger Mell, 37

1.5 – O *continuum*, 49

2. CRENÇA, 59

2.1 – Existe uma “doutrina normativa” distintivamente anglicana?, 59

2.2 – Religião e legitimação: sociologia do *éthos* anglicano, 81

3. RITUAL , 96

3.1 – Ritual e Poder: geografia, moda, *script* e coreografia, 96

3.2 – Ritual e Simbolismo: festas, seqüências litúrgicas e sacramentos, 110

3.3 – Ritual Anglicano: culto de “igreja” e não de “seita”, 128

4. PODER, 134

4.1 – O local, o regional, o nacional e o global no anglicanismo, 134

4.2 – O estamento sacerdotal: graus hierárquicos e atribuições, 149

4.3 – O estamento laico: tipologia, funções e poder, 155

4.4 – Controle Disciplinar, 160

CONCLUSÃO, 167

BIBLIOGRAFIA, 170

ANEXO, 179

INTRODUÇÃO

O uso acadêmico das categorias analíticas “seita” e “igreja” em sociologia da religião é, ao mesmo tempo, clássico, problemático e meio fora de moda. Clássico porque ligado a nomes como Weber (1944, 1982, 1994) e Troeltsch (1931, 1976), além de ter sido usado em larga escala e por um bom tempo na tradição da sociologia da religião (que manual de sociologia da religião não faz referência a tais termos?).

Problemático porque vem sofrendo uma série de questionamentos sobre sua legitimidade enquanto instrumento de análise sociológica de alguns fenômenos religiosos (o neopentecostalismo brasileiro, in Campos, 1997:36-38; os novos movimentos religiosos na América Latina, in Cipriani et al, 2000:77-94) e meio fora de moda porque parece estar caindo cada vez mais em esquecimento na literatura especializada.

Tais constatações não significam, porém, que estas categorias caducaram completamente e já não possuem nenhuma utilidade hermenêutica ou qualquer potência heurística. Pelo contrário: usadas corretamente ainda podem oferecer um quadro de referência interessante e útil para a compreensão de *alguns* fenômenos religiosos.

Empiricamente, seu uso deve estar circunscrito ao cristianismo, mais especificamente ao Catolicismo Romano e àquelas instituições religiosas surgidas da Reforma Protestante (séc. XVI) e que, em alguns casos, tornaram-se oficiais em estados europeus específicos (Anglicana, Luterana e Reformada/Presbiteriana). Mesmo nessa circunscrição tal uso não pode ser aleatório e indiscriminado: há aspectos envolvidos na realidade factual destas instituições religiosas que podem ser melhor compreendidos com o uso de *outras* categorias hermenêuticas.

Assim sendo, *algumas* instituições religiosas em *alguns* aspectos (bastante idiossincráticos) podem ser compreendidas adequadamente, mas não *exaustivamente*, pelo uso de tais categorias. A pretensão e o ideal em vista neste estudo é combinar a análise teórica com a realidade empírica: é nesse sentido que se pretende analisar uma realidade empírica específica (a IEAB) e apenas em alguns aspectos (discurso oficial nas áreas da crença, ritual e poder).

Por um lado pretende-se fazer um esforço teórico para compreender tal realidade empírica à luz dessas categorias; e por outro, elucidar certas questões deste aparato teórico a partir de pistas fornecidas pelo próprio objeto de estudo. Dessa forma, teoria e objeto de análise buscarão integrar-se e iluminar-se mutuamente em contribuição e crítica recíproca.

A questão subjacente a esta empresa não se reduz *unicamente* a compreender se a IEAB é uma “igreja” ou uma “seita” ou taxá-la com este ou aquele rótulo, sepultando-a sob este ou aquele epitáfio de forma preconceituosa ou ideologicamente eivada.

A IEAB é a escolhida justamente porque sua configuração institucional (crença, ritual e estrutura de poder) possui a característica *sui generis* de fazer emergir a hipótese de que os *tipos ideais* “seita” e “igreja” estão em **conflito permanente** enquanto formas de apropriação social do sagrado (mesmo dentro de uma mesma instituição), apontando direções discursivas ambivalentes; mas que *também* e de forma indissociável, manifesta-se numa **busca permanente de conciliação** retórica sobre a crença, o ritual e a estrutura de poder.

Dessa forma, o que estamos sugerindo é que as categorias analíticas “igreja” e “seita” sejam visadas de forma *dialética*, delimitando assim seu uso teórico. Por um lado o objeto de análise possibilita o questionamento de alguns usos enfiados dessas categorias (p. ex: supor que existe *apenas* conflito entre tais tipos), e por outro, esta abordagem específica das categorias (a abordagem *dialética*) oferece um exemplo elucidativo de sua contemporaneidade em termos de funcionalidade hermenêutica.

Epistemologicamente falando, surge então a possibilidade de uma síntese criativa e frutífera entre uma teoria sociológica que se pretende científica (na medida em que é capaz de confrontar-se com a realidade factual e fenomênica e de tal faticidade haurir uma interlocução relevante do ponto de vista compreensivo e explicativo) e seu objeto empírico de análise.

Teoria e objeto de estudo iluminam-se dialeticamente, contribuindo para enriquecer a reflexão da teoria sociológica da religião, assim como a compreensão de alguns aspectos da IEAB (uma religião específica) enquanto realidade empírica. Deste

movimento ondulatório e dessa circunlocução pretende-se oferecer uma modesta contribuição aos estudos sociológicos do protestantismo brasileiro.

A IEAB é a representante tupiniquim do anglicanismo; e nesta tradição religiosa convivem lado a lado, tendências discursivas católicas e protestantes de uma forma especial e única: nenhum outro ramo do cristianismo brasileiro faz dessa síntese seu modo de produção religiosa característico como faz o anglicanismo.

Como a análise sociológica do cristianismo ocidental moderno, baseado no uso das categorias “seita” e “igreja”, busca dar conta especificamente da relação entre algumas ênfases que se cristalizaram de forma *exemplar* no catolicismo e no protestantismo, o anglicanismo melhor do que qualquer outro ramo do cristianismo – por manter tais ênfases *juntas* – pode oferecer sua inventividade retórica como um objeto de análise *singular* no que tange à relação entre “igreja” e “seita” e algumas de suas possibilidades históricas; que a propósito, coloca em xeque algumas apropriações indevidas dessas categorias, que em geral acabam caindo no erro do *essencialismo* (que é supor as categorias na qualidade de realidades empíricas acabadas e não como *tipos ideais*).

A delimitação conceitual proposta neste estudo é: tais categorias, usadas de forma *dialética* (supondo conflito e reconciliação *in actu*), oferecem um útil instrumento de avaliação (num *continuum*) da configuração sociológica (forma de associação, grau de solidariedade, tipo de liderança, controle; em suma, processo de institucionalização e racionalização) exarada no discurso oficial da IEAB.

Com vistas à delimitação do objeto de estudo, pode-se dizer que o discurso *oficial*, **concretamente delimitado** naqueles documentos que a instituição sacramentou como *normativos* para a crença, o ritual e a estrutura de poder, torna-se a mediação visível (o *sacramentum*) entre o fenômeno religioso enquanto construção social e seu *locus* de expressividade; afinal o discurso *oficial* contém *também*, de forma explícita ou subliminar, os elementos que poderiam ser denominados de apriorísticos, isto é, reveladores da *condição social da possibilidade* (para usar uma adaptação que Bourdieu fez de Kant) de sua existência. Dialeticamente falando: discurso oficial e sua respectiva condição de produção correlacionam-se e iluminam-se reciprocamente.

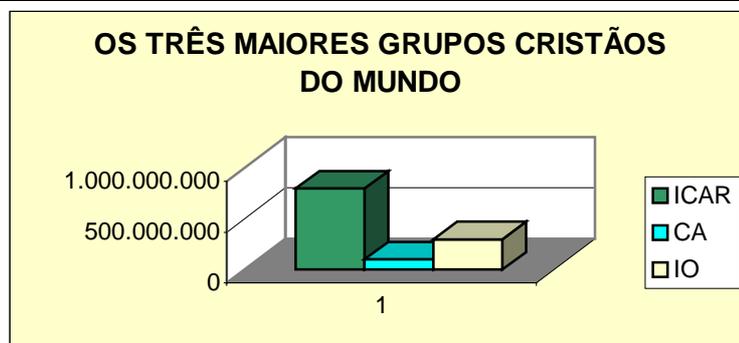
Isto não significa nem implica que o discurso não-oficial *também* não expresse tal densidade apriorística; pode expressar até mais em alguns contextos. Os dois caminhos oferecem pistas que podem levar aos fatores e condicionantes sociais. A decisão de usar o primeiro e não o segundo neste estudo está mais relacionada à convicção de que mesmo o segundo dependerá do primeiro para sua eficaz empreitada.

O limite imposto a quem prefere circunscrever-se ao discurso *oficial* tem seu ônus (isto é inegável!), no entanto, é um tributo que deve ser pago em nome da construção de uma base consistente para pesquisas ulteriores, como também em nome do conhecimento cumulativo, afinal uma nova geração de pesquisas sobre o tema não poderá ser construída *ex nihilo!*

A IEAB é uma instituição religiosa minoritária (cerca de 90.000 membros no território nacional, sendo 5.000 em Recife) e sem expressão no espaço público

brasileiro, embora não se deva desprezar o fato de que o anglicanismo (CA = Comunhão Anglicana) está presente em 165 países e conta atualmente com cerca de 100 milhões de membros, vale dizer, constitui-se no maior grupo dentro do protestantismo histórico, e o terceiro do cristianismo, ao lado de ortodoxos orientais (IO = Igreja Ortodoxa [300 milhões]) e católicos romanos (ICAR = Igreja Católica Apostólica Romana [800 milhões]).

GRÁFICO 1: CONTINGENTE DAS 3 MAIORES IGREJAS CRISTÃS DO MUNDO¹



Fonte: *Anglican Communion*

A IEAB, no entanto, é tão interessante como objeto de estudo, que mesmo sendo assim sua realidade no Brasil (centenária² e estéril como a Sara do Patriarca judeu Abraão), ainda é capaz de atrair a atenção e despertar o *eros* científico de um sociólogo: eu sou a prova viva deste fato! Este é um terreno onde números e projeção midiática talvez não devessem pesar tanto. Aliás, mesmo que fosse apenas para explicar mais uma ínfima parte da realidade fenomênica, ainda assim justificar-se-ia este labor acadêmico sobre a IEAB, que pretende ser enriquecedor do ponto de vista científico. Não é a voragem por penetrar *toda* a realidade algo constitutivo do verdadeiro labor científico?

¹ No Protestantismo histórico, os 3 maiores grupos são os luteranos (90 milhões), presbiterianos (70 milhões) e batistas (55 milhões).

A “realidade” ou o “conhecimento” *per si* já não convencem a muitos da importância, relevância e urgência de uma pesquisa nestes tempos de descrença na neutralidade axiológica e relativização epistemológica; é que na verdade, o que para uns é a “menina dos olhos”, para outros sequer existe. Como convencer o incrédulo das visões da fé? Como convencer aquele que não está apaixonado das realidades invisíveis do amor? Qualquer tentativa soa como legitimação.

Com exceção de uma tese de doutoramento defendida no Departamento de História da Universidade de São Paulo - USP (que focaliza apenas o cenário baiano num determinado corte cronológico, comparando representações do anglicanismo local e do movimento batista numa perspectiva histórica: Silva, 1998), não se tem notícia de outro esforço da academia brasileira para visar o anglicanismo tupiniquim como um objeto digno de análise científica.

Objeto de estudo socialmente insignificante e ignorado academicamente! Por que ainda insisto em visá-lo cientificamente? Já disse: entre outras razões, estou convencido de sua contribuição para uma releitura das categorias “igreja” e “seita” em perspectiva dialética na sociologia da religião, bem como da necessidade de ampliar o conhecimento acadêmico sobre a realidade fenomênica do universo protestante brasileiro. Isto não basta? Então vejamos.

Segundo todos os prognósticos, as denominações que compõem o protestantismo histórico brasileiro estão vegetando estatisticamente em comparação com o vigoroso *boom* do neopentecostalismo; no entanto a *Catedral Anglicana do*

² Veja o anexo sobre a *Sinopse de História da IEAB*.

Recife (CAR), que conta atualmente com 3.500 membros, ostenta um crescimento estatístico sem precedentes e sem concorrentes na dimensão local do protestantismo histórico pernambucano, e mesmo em muitos setores do neopentecostalismo.

Quais fatores interferem neste processo e torna possível que uma paróquia da minguada IEAB revele-se tão eficiente no quesito do “crescimento numérico” quanto uma comunidade religiosa neopentecostal? Que relação existe entre esta *performance* da CAR e a IEAB enquanto instituição religiosa?

Mais: o reitor da CAR é um carismático líder de destaque no cenário religioso e secular pernambucano, talvez um dos maiores em termos de desenvoltura e habilidade de trânsito na *high society* e na eficiência enquanto “cura d’almas”. Este fenômeno relaciona-se de alguma forma com a IEAB enquanto instituição religiosa ou emerge completamente divorciado de sua realidade?

A *Diocese Anglicana do Recife* (DAR) atraiu recentemente um grande número de clérigos de outras denominações cristãs para seus quadros e está em pleno processo de expansão no Nordeste. O que está acontecendo por trás desse processo migratório e expansionista? Uma leitura destes fenômenos com as lentes das categorias “igreja” e “seita”, devidamente submetidas a um processo de purificação, não seria em nada adequado, proveitoso ou enriquecedor?

Todas essas perguntas apontam numa direção: no contexto do Recife o anglicanismo pede uma avaliação acadêmica mais detida, pelo menos se o protestantismo histórico ainda desperta algum interesse nos herdeiros de Weber!

Todavia, para compreender o fenômeno local (CAR, DAR), faz-se necessário visar *inicialmente* sua configuração mais ampla - a IEAB (a dimensão nacional da DAR), pois esta faz parte daquela assim como o planeta gira na órbita do sol.

Não tenho dúvidas que uma análise sociológica da retórica *oficial* da IEAB nas áreas da crença, ritual e estrutura de poder constitui-se *conditio sine qua non* para a compreensão dos processos *in actu* mencionados acima como parte da realidade e do cenário religioso local.

É justamente neste ponto em que se situa a contribuição deste estudo e não *especificamente* na análise exaustiva dos processos mencionados do contexto da DAR, vale dizer, o crescimento local, o expansionismo regional e o trânsito religioso de quadros sacerdotais.

Esta análise sociológica da retórica *oficial* da IEAB que ora intentamos empreender, também constitui-se como tarefa prioritária, prévia e fundamental para ulteriores pesquisas sobre o campo anglicano. Todos estes fatores apontam para a relevância, urgência e necessidade de uma pesquisa como esta.

O problema central desta pesquisa é:

► de que forma a retórica da instituição religiosa denominada IEAB formula seu discurso *oficial* (nas áreas da crença, ritual e estrutura de poder) com o intuito de dar conta de sua tentativa de síntese entre as tradições católica e protestante? Ou em outras palavras: como a doutrina, a liturgia e a máquina administrativa da IEAB articulam

sintética e dialeticamente aqueles elementos típicos de “igreja” e “seita” em seu universo simbólico?

Catolicismo e Protestantismo são geralmente apontados como configurações históricas *exemplares* no que diz respeito à cristalização e sedimentação daqueles elementos que são reunidos para a construção de uma tipologia das comunidades religiosas como sendo “igrejas” e “seitas” respectivamente.

Supõe-se (equivocadamente) *apenas* o conflito entre tais categorias, que seriam reunidas num gradiente (*continuum*) de forma a ocuparem posições diametralmente opostas ou pelo menos configuradas como estando em pólos contrários. O nó górdio é que a IEAB, como nenhuma outra denominação religiosa brasileira, reúne *numa mesma instituição* elementos tradicionalmente ligados a estas duas tradições virtualmente consideradas contraditórias.

Sendo assim, várias questões emergem da discussão deste problema: isto é possível de ser feito de forma consistente? Como isto é operacionalizado na IEAB? Esta tentativa dialética de síntese entre “igreja” (representada por elementos típicos do catolicismo romano) e “seita” (representada por elementos típicos do protestantismo), que o discurso oficial da IEAB busca operar, coloca em xeque ou pelo menos abre a possibilidade de uma releitura de tais categorias enquanto instrumentos de análise sociológica para a construção de uma tipologia *dialética* das comunidades religiosas? O caráter heurístico de tais categorias aplica-se ao caso da IEAB?

As *hipóteses* subjacentes a este trabalho são:

1. O discurso *oficial* da IEAB nas áreas da formulação doutrinária (crença), convenção litúrgica (ritual) e estrutura organizacional (poder) esforça-se para acoplar elementos contraditórios e antitéticos numa síntese nem sempre lógica ou coerente, hesitando constantemente entre um discurso de “igreja” e um discurso de “seita”, dependendo da influência em sua formulação da corrente teológica em foco (*high church x low church*); mas, sem dúvida, numa permanente busca de equacionamento da problemática eclesial e teológica em diálogo com as tradições católica e protestante;
2. O conflito que eclodiu na Reforma Protestante (séc. XVI), perpetua-se na IEAB em forma de tensão dialética *interna* como em nenhuma outra instituição religiosa brasileira. Este elemento é o *novum* que a IEAB pode oferecer ao contexto religioso brasileiro; e é isto especificamente o que lhe pode abrir perspectivas variadas de existência no conturbado e imprevisível contexto religioso brasileiro;
3. Como dissemos anteriormente: “seita” e “igreja” estão em conflito permanente enquanto formas de apropriação social do sagrado (mesmo dentro de uma mesma instituição), apontando direções discursivas *ambivalentes*; mas que *também* e de forma indissociável, manifestam-se numa busca permanente de *conciliação* retórica sobre a crença, o ritual e a estrutura de poder;
4. Os tipos **puros** “seita” e “igreja” não existem na realidade empírica; daí que servem apenas para avaliar (de forma didática) numa espécie de *continuum* (gradiente) certos traços ou características sociológicas das comunidades³ com o objetivo de melhor descrevê-los e classificá-los, explicando desta forma a tendência de seus

³ Forma de associação, grau de solidariedade, tipo de liderança, controle; a saber, os estágios de institucionalização e racionalização.

movimentos e determinando aqueles aspectos que podem ser considerados como constantes ou variáveis.

O objetivo *geral* deste trabalho é:

► *Conhecer* de forma mais profunda e científica (a partir do instrumental teórico vinculado às categorias “seita” e “igreja” da sociologia da religião) a instituição religiosa denominada “IEAB” (enquanto detentora de poder discursivo *oficial* para produzir sentido religioso em forma de crença, ritual e estrutura de poder).

Os objetivos *específicos* são:

1. *Descrever* e *sintetizar* parcialmente os **principais** conteúdos dos documentos oficiais da IEAB (o *ritual* contido no LOC, a *estrutura de poder* proposta nos Cânones/Constituição e o “espírito” da confissão de *crença* exarada nos Cremos, 39 Artigos de Religião, Quadrilátero de Lambeth e no próprio LOC);
2. *Definir* e *conceituar* tais conteúdos, para assim poder *compreender* a lógica e sentido que possuem para a própria IEAB;
3. *Comparar* e *diferenciar* tais significados de seus concorrentes mais próximos, especificamente aqueles cristalizados de forma mais substancial na tradição Católica Romana de um lado e na tradição Protestante do outro;
4. *Enfatizar* e *frisar* aqueles pontos de maior relevância da crença, ritual e organização onde a tentativa de conciliação ou a expressão do conflito entre “igreja” e “seita” manifesta-se de forma explícita ou subliminar, e, finalmente;

5. *Interpretar e explicar* o objeto de estudo através do expediente de *aplicar e relacionar* as categorias analíticas “seita” e “igreja” da sociologia da religião à síntese que a IEAB procura operar entre tendências católicas e protestantes, virtualmente presentes nos seus atos retóricos que são especificamente visados neste estudo.

No que diz respeito à metodologia, é importante frisar que a coleta de dados realizou-se mediante a aplicação de três técnicas: observação *participante*, entrevistas não-estruturadas (naturais e focalizadas: Gil, 1995; Richardson, 1999) e pesquisa *documental*:

1. Filiei-me oficialmente à IEAB em 15 de dezembro de 1997 (quando recebi o rito sacramental da Confirmação das mãos do Bispo diocesano local) e atuei como um adepto até o primeiro semestre de 2000 (quando enviei carta ao Bispo diocesano solicitando minha exclusão do rol de membros da instituição). Neste período procurei vivenciar intensamente a condição de *membro em plena comunhão*, *Ministro Leigo* (na Missão do Semeador) e *Candidato às Sagradas Ordens*, transitando entre as paróquias e no âmbito do clero diocesano. Nesta condição, procurei atuar como um membro *pleno* do grupo, com suas idiossincrasias rituais, credais e organizacionais. Foi fundamental tal inserção para compreender adequadamente e em profundidade o universo simbólico dessa instituição religiosa. Em momento algum revelei que ali estava *também* para proceder a uma coleta de dados para uma pesquisa acadêmica. Na verdade, tal postura foi importante para resguardar de *maiores* distorções o fenômeno observado, que fatalmente ocorreriam se os atores e sujeitos do processo tomassem consciência de que eu era um elemento “alienígena” e um “espião”.

Mais do que isso: procurei sentir na própria pele o *modus vivendi* existencial e institucional de um membro comum da IEAB. Nesse período freqüentei os serviços religiosos, recebi os sacramentos e auxiliei o Presbítero da Missão do Semeador (o hoje Bispo Sebastião Gameleira) na sua obra pastoral, missionária e docente (na verdade, minha prévia formação acadêmica na área de teologia e experiência anterior com comunidades religiosas na função pastoral, ajudaram no meu processo de inserção institucional na IEAB). Também participei de cursos de formação do *Seminário Teológico Anglicano do Recife*, estudando matérias específicas sobre a IEAB e o anglicanismo, assim como observei reuniões litúrgicas de várias paróquias e encontros conciliares da DAR;

2. Conversei exaustivamente com diversos clérigos e leigos (sempre informalmente), “entrevistando-os” de forma não-estruturada e não-programada; procurando habitar da forma mais **natural** possível esse universo simbólico; fazendo parte integral dele, sem jamais perder de vista o objetivo de estudá-lo sociologicamente a partir “de dentro”, mas com o visar “de fora”;

3. Além de observar de forma participante (Gil, 1995:105-110) e de dialogar com vários atores sociais da IEAB – algo fundamental para “ouvir” a tradição oral circulante no espaço sagrado e sua forma de apropriação do discurso oficial (aquilo que as pessoas “sabem, explicam ou arrazoam”: Seltiz et al, 1967:273) – procedi pesquisa documental de fontes primárias e secundárias.

A Pesquisa Participante possibilitou-nos: a) o acesso a dados sobre situações habituais em que os membros das comunidades da IEAB estavam envolvidos; b) a possibilidade de acesso a dados que a instituição considera de domínio privado e; c) a

captação das “palavras de esclarecimento” que acompanham o comportamento dos observados no que se refere à tríade crença-ritual-poder (Kluckhohn, 1946:103-118).

Analisei o conteúdo dos seguintes documentos (fontes primárias): a) *Livro de Oração Comum* (para o ritual); b) *Catecismo, 39 Artigos de Religião e Credos* (para a crença) e; c) *Cânones Gerais/Diocesanos* e a *Constituição* (para a estrutura de poder).

Embora o método da *Análise de Conteúdo* (AC) não tenha sido utilizado de forma exclusiva e exaustiva, buscou-se detectar de forma qualitativa: a) as características “ausentes” da mensagem (Richardson, 1999:221) e; b) as inferências dos conhecimentos relativos às “condições de produção e recepção” (Bardin, 1979:31) da mensagem contida nos documentos oficiais da IEAB.

Também, complementando a AC, alguns *insights* da *Análise de Discurso* (AD) foram incorporados ao trabalho para explicitar, ainda que *en passant*, a implicação ideológica (Orlandi, 1999:16,31,32,38; Pêcheux, 1975 e Brandão, 1997:27) de alguns mecanismos de manutenção do universo simbólico anglicano.

Também, como está listada na bibliografia, consultei vários textos (fontes secundárias) da autoria de teólogos anglicanos, assim como de especialistas não-anglicanos sobre anglicanismo, teologia e sociologia da religião.

Acredito que desta forma foi possível acumular “conhecimento” sobre o anglicanismo, a IEAB e a DAR de forma substancial, ou pelo menos de uma forma que

a análise ora empreendida seja revestida de informações coletadas de um modo criterioso, confiável, sistemático e racional.

A estrutura do trabalho é dividida em quatro capítulos:

1. No primeiro, discute-se uma fundamentação teórica como *approach* do fenômeno estudado a partir das categorias “seita” e “igreja”, conforme a perspectiva da sociologia do protestantismo em autores como Max Weber, Ernst Troeltsch, Richard Niebuhr, Joachim Wach e Roger Mehl. Procura-se apontar as idéias centrais destes autores, demarcar suas similaridades e discordâncias, além de focalizar a coerência do *apport* teórico na idéia weberiana dos tipos *ideais*;
2. Nos capítulos seguintes, analisa-se a configuração institucional da IEAB, de conformidade com seu discurso oficial. Para isso, busca-se compreender o tema a partir da tríade crença-ritual-estrutura de poder (capítulos 2, 3 e 4 respectivamente).

Em outras palavras: procura-se explicar o modo de produção teológica (credos, artigos de fé, dogmas), a liturgia (formulários para o culto, ofícios e cerimônias sacramentais) e a forma de repartição do poder (constituição e cânones) que a instituição religiosa considera *normativos*, bem como avaliar o peso dos tipos “igreja” e “seita” em sua formulação.

CAPÍTULO 1 – TEORIA TIPOLOGICA: “ECCLESIA” E “SECTA”

A religião apresenta-se ao sociólogo como um tipo de interação social altamente diversificado e complexo, *ipso facto* sua configuração concreta como instituição social assume variadas formas, sendo possível mesmo e até imprescindível, fazer uso dos métodos descritivo e comparativo para classificá-la e explicá-la.

Destarte, falar em "tipo" de interação social implica a reunião de características e atributos similares que possam permitir uma classificação coerente do fenômeno, possibilitando sua diferenciação *interna* e *externa corporis*; e justamente porque o φαινόμενον (aquilo que mostra-se ou revela-se) apresenta-se geralmente de forma caótica (καος), surge a necessidade do cientista social (como condição da possibilidade do conhecimento na linguagem de Kant) de ordená-lo (κοσμος).

Todavia, para ordenar as instituições sociais que encontram-se no campo religioso, é necessário escolher os critérios que regerão a seleção das características que comporão um determinado tipo, ou seja, toda seleção supõe ao mesmo tempo a preterição dos atributos excluídos do suposto tipo, bem como a pressuposição de critérios que possam guiar tal escolha e preterição numa ou noutra direção. Para o sociólogo então, uma questão desponta com toda energia: que elementos do fenômeno religioso são importantes para a sociologia *qua* sociologia?

A tentativa de resposta à este questionamento deu origem a um aparato teórico clássico em sociologia da religião: a diferenciação dos tipos de sociedades religiosas em "igreja" e "seita". Weber, Troeltsch e Niebuhr, apenas para citar os mais importantes, fizeram uso desta tipologia para avaliar a complexidade de formas sociais em que a religião apresenta-se.

Tal aparato teórico, que está longe de ser monolítico, serve de óculos para o cientista social visar a religião como fenômeno social. O problema é que tal fenômeno, quando confrontado empiricamente, nem sempre apresenta as características supostas no tipo proposto, o que tem levantado uma série de críticas ao próprio aparato teórico. O *modus* como o aparato teórico é usado, portanto, é decisivo para a sua própria eficácia enquanto instrumento de análise da realidade factual.

A natureza é um bom exemplo: os terrenos apresentam declividades e a pressão atmosférica ou a temperatura apresentam variações que podem ser medidas e colocadas num "gradiente" em que o fenômeno é visto sem interrupções ou em seu conjunto (num *continuum*); *mutatis mutandis* certos fenômenos sociais (e religiosos especificamente) evidenciam, quando observados pelo cientista social de forma sistemática e racional, tendências ou vieses diferenciados e até conflitantes entre eles e no bojo de sua própria configuração. Na verdade, esse empreendimento científico visa também detectar e analisar as constantes e variáveis de determinado fenômeno social, no nosso caso a religião.

Usar uma tipologia como a do tipo "igreja" e "seita" é intentar, entre outras coisas, "medir" (avaliar a tendência) - ainda que limitadamente pela própria natureza

complexa dos fenômenos sociais - os fenômenos sócio-religiosos para assim compreendê-los mais e melhor.

Neste sentido, os tipos "igreja" e "seita" são vistos (para usar uma linguagem weberiana) como tipos *ideais*, isto é, não existem de forma pura e perfeita na realidade empírica, mas ajudam a compreendê-la de forma mais didática por ordená-la em categorias; daí sua utilidade *heurística*, a saber, como instrumento na descoberta científica da fisionomia do fenômeno visado.

1.1 - O NASCIMENTO DE UMA TIPOLOGIA: MAX WEBER

Para Weber (1994: 312-313) , o "modo de associação" ou a forma como os atores sociais aderem a uma determinada instituição religiosa revela uma primeira variação do fenômeno visado. Num determinado caso os atores somente são admitidos no grupo religioso através de um "contrato", em que a decisão voluntária e as virtudes do candidato (o "carisma" pessoal) são levados em consideração.

Esta **forma de associação** implica que o grupo somente existe enquanto seus membros a ele aderem voluntária e conscientemente, isto é, a existência do grupo depende a cada momento da deliberação responsável de seus componentes de nele persistirem.

Neste modelo de associação, os membros em sua totalidade influenciam ativamente no funcionamento e direção do grupo. Na verdade, a adesão é feita ao grupo enquanto realidade concreta, isto é: pessoas em "comunidade" visível de

objetivos, valores e comportamentos que aprovam e admitem seus pares. Por isso mesmo, tais grupos *tendem* a ser "minoritários" e seletivos (fechados e exclusivistas), bem como possuidores de alto **grau de solidariedade** entre as partes componentes (1982: 365-366).

Uma possível repercussão "econômica" de um tipo de associação como este é que, por valorizar as pessoas com base em seu "carisma" e esforço pessoal, contribuiria decisivamente para o reforço do "espírito" do capitalismo, afinal, a moral burguesa tem como *éthos* específico o individualismo (Weber, 1982: 368-369).

Dessa forma, o virtuosismo deste primeiro tipo de associação serviria para conferir um certificado de qualificação comportamental; ou em outras palavras: serviria para legitimar a conduta moral (que funciona como pré-requisito para a conquista de crédito financeiro, oportunidades comerciais e a conseqüente ascensão econômica).

O modelo de associação religiosa, portanto, cumpre uma função, entre outras, de grande interesse sociológico: interferir no processo de estratificação social e atuar sobre a ascensão econômica de certos atores (Weber, 1982: 354-355).

Outros corolários, no entanto, emergem: a comunidade religiosa tende a controlar de forma mais rígida (**controle social**) a conduta moral de seus membros (rigor ascético), tanto através da disciplina (sansões e processos coercitivos) como através da afirmação intermitente do imperativo de ser "diferente" do "mundo"

(sociedade circundante), assim como a desenvolver uma forte **consciência de identidade** grupal.

Ainda para Weber, o "modo de associação" ou a forma como os atores sociais aderem a uma determinada instituição religiosa revela, também, uma segunda variação do fenômeno visado.

Num determinado caso basta residir ou nascer numa determinada região geográfica para adquirir o direito automático de pertencimento à uma instituição religiosa. O critério de admissão, portanto, não depende da deliberação do candidato e de suas virtudes pessoais mas de uma contingência específica: estar sob a jurisdição administrativa da instituição religiosa.

Outrossim, o poder sagrado (hierocracia) reside na própria instituição religiosa e seus aparatos: cargos (organização/estrutura do poder), símbolos doutrinários (dogmas/crenças) e rituais (culto). O **tipo de liderança** vigente nesse modelo é caracterizado pelo fato do "carisma" de seus agentes oficiais está divorciado de suas próprias pessoas e vinculado ao cargo oficialmente determinado pela instituição.

O **modus societal** está mais próximo da clientela do que da comunidade, isto é, os consumidores são pouco solidários porque "visitam" a instituição para receberem os bens simbólicos e não para constituírem uma sólida irmandade.

Dessa forma, o estamento sacerdotal é quem controla e mantém existindo a instituição, bem como com ela identifica-se mais plenamente. Os sacerdotes (como um

estamento separado do mundo) são os agentes oficiais da instituição e distribuem os bens simbólicos por sua comissão e de forma racionalizada e hierarquicamente estabelecida (Weber, 1982: 331).

O milagre é cotidianizado e o processo de institucionalização ganha força e corpo: a instituição determina as competências, hierarquizações, regulamentos, emolumentos e prebendas, ordem disciplinar; em suma, a racionalização da atividade profissional do estamento sacerdotal e do dogma e ritual da instituição (Weber, 1944: 896).

Alguns corolários emergem deste tipo de associação: a instituição torna-se eminentemente **educativa** (transmitindo sua própria tradição às gerações subseqüentes através da rotinização técnica do dogma e do culto e sua respectiva função pedagógica), **inclusiva** (assimilando pessoas, classes sociais e elementos culturais diversos) e **universalista** (superando qualquer vinculação ao lugar, clã ou tribo de origem). Neste caso específico, deseja-se que todos estejam sob sua tutela e esfera de atuação sagrada.

Geralmente, por incluir a maioria, tal instituição cultiva pouco controle sobre a conduta moral dos clientes, bem como desperta nestes, tanto uma consciência de sua identidade grupal difusa como um grau de solidariedade tênue. As relações são geralmente impessoais e o **grau de participação** e influência daqueles que não fazem parte do estamento sacerdotal é mínimo.

Estes atributos ou características de determinados grupos religiosos são reunidos em "tipos ideais" que Weber denomina de "seita" e "igreja", respectivamente.

Ou em suas próprias palavras:

"la 'iglesia' se distingue de la 'secta', en el sentido sociológico deste vocablo, por el hecho de que se considera como administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno, y en la cual no se ingresa normalmente de un modo espontáneo, como en una asociación, sino dentro de la cual se nace, y a cuya disciplina pertenece también el recalcitrante. Esto es, la iglesia no es, como la 'secta', una comunidad de personas carismáticamente cualificadas desde el punto de vista personal, sino la portadora y administradora de un carisma oficial" (1944:895).

E, é interessante notar que para ele,

"... a participação numa seita significasse um certificado de qualificação moral e especialmente de moral comercial para a pessoa. Isso contrasta com a participação numa "Igreja", na qual a pessoa "nasce" e que permite que a graça brilhe igualmente sobre o justo e o injusto. Na verdade, uma Igreja é uma corporação que organiza a graça e administra os dons religiosos da graça, como uma fundação. A filiação a uma Igreja é, em princípio, obrigatória e portanto nada prova quanto às qualidades dos membros. A seita é, porém, uma associação voluntária apenas daqueles que, segundo o princípio, são religiosa e moralmente qualificados. Quem encontra a recepção voluntária da sua participação, em virtude da aprovação religiosa, ingressa na seita voluntariamente" (1982:351).

Tanto a terminologia como a amostra empírica, como se vê claramente, foi assimilada por Weber do jargão e do contexto cristão. Neste sentido, aqueles grupos surgidos de "cismas" da "igreja" católica romana e por ela mesma taxados de "seitas" (os protestantes, pelo menos até o Concílio Vaticano II) reuniram de forma *exemplar* tais caracteres em sua configuração institucional.

Mais do que uma assimilação há uma releitura ou resignificação, pois o sentido que Weber concede a tais termos é *sociológico* e não *teológico*. Isto deve ser frisado sempre, para evitar a contaminação destas categorias em razão de seu extenso uso no vocabulário cristão (geralmente *pejorativo*); e também para evitar a *essencialização* dos construtos, vale dizer, a indicação de determinados grupos religiosos concretos

"como sendo" "igreja" ou "seita" *tout court*, quando na realidade possuem esta ou aquela ênfase do *tipo ideal* "seita" ou "igreja", mas que empiricamente possuem tais caracteres de forma bastante desconectada, sobreposta ou heterogênea.

Assim sendo, o sociólogo pode visar determinado grupo religioso (descrevendo-o e classificando-o) e avaliar a tendência de algumas de suas muitas variáveis sociológicas (forma de associação, tipo de liderança, grau de solidariedade, controle sobre a conduta moral etc.), para assim entender e explicar sua configuração institucional; no entanto, deve a todo custo evitar cair nos erros do uso *pejorativo* das categorias analíticas (o que comprometeria a mínima neutralidade axiológica que o cientista deve cultivar) e do *essencialismo* ("essencialmente" contrário à perspectiva sociológica que visa as instituições religiosas como construções sociais [Berger & Luckmann, 1985], que apesar de serem apreendidas no processo de socialização como sendo 'objetivas' não devem ser reificadas, o que comprometeria a mínima isenção ideológica que se requer de quem pratica a ciência social).

Estes erros podem ser evitados, mesmo com a continuação do uso de tais termos na análise sociológica da religião, afinal, como disse Wittgenstein: uma palavra possui o significado que lhe dermos. Por não compreender isto é que alguns tropeçam no modo de usar tal aparato teórico, que insisto, é didático e útil como ferramenta *hermenêutica* (ajuda a interpretar e compreender) e *heurística* (ajuda a descobrir e revelar) na explicação de alguns aspectos de certas instituições religiosas enquanto fenômenos sociais.

Falar em instituições religiosas como fenômenos sociais a partir da tipologia "igreja" e "seita" *também* implica, entre outras coisas, aceitar o pressuposto teórico de que a forma como as religiões configuram-se socialmente (*interna corporis*) varia na medida em que a demanda social de seus atores (*externa corporis*) altera-se; ou numa tradução que Bourdieu fez de Kant e que agora aplico ao nosso estudo: o contexto social forma a "condição *social* da possibilidade" (em termos de demandas e conflitos) para a configuração e formatação das instituições religiosas; ou em outras palavras e de uma outra perspectiva: as instituições religiosas respondem com sua própria configuração institucional às demandas e conflitos da sociedade.

Esta relação entre religião e sociedade é dialética, no sentido de que tais dimensões agem mutuamente uma sobre a outra (em medidas diferenciadas obviamente!). Não há como negar, todavia, que à sociologia qua ciência do social, interessa mais focalizar a repercussão da sociedade sobre fenômenos religiosos que parecem ao senso comum serem de natureza simplesmente individual ou voluntarista, ou no mínimo, demonstrar que o *religiosus* (a relação com o sagrado) também é *socius* (fenômeno construído, mantido e reformulado por atores coletivos).

Não é necessário recair no reducionismo de tradição marxista que visa a religião como simples epifenômeno do social nem no idealismo que atribui à religião e suas representações coletivas, à parte da infraestrutura, o poder de criar a mudança social e a diferenciação histórica. Infraestrutura e superestrutura estão em relação dialética *in actu*, logo: instituição religiosa e sociedade possuem repercussões mútuas.

Uma outra questão que emerge desta discussão é: como operacionalizar tais conceitos (grau de solidariedade, modo de associação, controle sobre a conduta moral e tipos de liderança etc.)? Empiricamente, a crença, o ritual e a organização (ou o dogma, o culto e o poder sagrado) normativos num determinado grupo religioso serviriam para "mensurar" o grau de institucionalização; neste sentido, quanto mais houver um culto, dogma e organização racionalizados maior será seu grau de institucionalização.

Nesse bojo, o *tipo de liderança* poderá variar entre um modelo mais "carismático" ou "oficial", o *grau de solidariedade* entre mais "comunitário" ou "clientelista", o *modo de associação* entre mais "fechado" ou "aberto" e o *controle sobre a conduta moral* entre mais "ascético" ou "liberal".

Resumindo: a partir da análise da organização (o poder sagrado), do ritual (culto) e do dogma (crenças) de uma determinada instituição religiosa, emergiria a possibilidade de detectar elementos empíricos específicos indicadores de graus diferenciados de institucionalização (modo de associação, tipos de liderança, níveis de solidariedade e controle sobre a conduta moral). Assim sendo, a partir da determinação de maior ou menor densidade em termos de institucionalização, classificar-se-ia tais características institucionais como mais próximas de um *tipo ideal* de "igreja" ou de "seita".

A "maior" ou "menor" proximidade de um ou outro pólo do gradiente (*continuum*) serviria para mensurar a tendência predominante em cada caso. Sociologicamente, falar de "igreja" ou "seita" é, *também*, falar de graus ou níveis de

institucionalização. E por que falar de institucionalização é importante? Porque, entre outros fatos, a sociedade torna-se uma realidade objetiva através dos seus processos concretos de institucionalização (Berger & Luckmann, 1985).

1.2 - UMA TIPOLOGIA EM EXPANSÃO: ERNST TROELTSCH

Troeltsch assimilou várias das idéias iniciadas por Weber no que diz respeito à tipologia "igreja"/"seita". O tipo "seita" caracterizar-se-ia pelos seguintes atributos: a *adesão* à instituição religiosa é voluntária; o estilo de vivência da *religiosidade* é marcado pela necessidade de explicitude, intensidade e pelo rigorismo; a *solidariedade* entre os membros do grupo é densa (com o desenvolvimento de virtudes como a simpatia, a ajuda mútua e o vínculo comunitário); a *moralidade* é revestida de austeridade com ênfase na dimensão subjetiva da santidade pessoal; a consciência de *identidade* grupal é forte e exclusivista (a "seita" considera-se uma seletiva elite religiosa) e a *espiritualidade* é de corte fundamentalmente individualista.

O tipo "igreja", por sua vez, caracterizar-se-ia pelo fato de objetivar o sagrado, acreditando que a instituição é que é a detentora e portadora da "graça e da salvação". Também, a "igreja" é inclusiva (engloba várias classes sociais), bem como desenvolve uma grande capacidade de apropriação do "mundo" exterior (Troeltsch, 1931: 993).

Como corolários surgem as características contrárias do tipo "seita", a saber: na "igreja" a forma de adesão é involuntária e não-virtuosista; a consciência de identidade grupal é fluida; o grau de solidariedade entre os membros é tênue; o controle sobre a conduta moral é minimizado e a espiritualidade desenvolve-se de forma a

instrumentalizar o "mundo" como estágio prévio, natural e necessário à consecução da vida sobrenatural.

Dessa forma, Troeltsch interpreta que

"las sectas ganan en intensidad de vida cristiana; pero pierden en universalismo, por cuanto tienen que calificar a la iglesia de apóstata, y no creen posible la conquista del mundo por fuerza humana, con lo cual se ven siempre empujadas a unas expectativas escatológicas. Ganan en lo que tiene de individual y personal lo cristiano, y permanecen así más cercanas al individualismo radical del evangelio, pero pierden en libertad de espíritu y entrega agradecida a la revelación gratificante de Dios, consideran el nuevo testamento como la ley de Dios, propenden a acentuar la ley y las obras, con la actividad del vínculo personal del amor. Ganan en lo específicamente cristiano, pero pierden en amplitud de espíritu y capacidad de apropiación, y repiten así todo el inmenso proceso de apropiación que ha realizado la iglesia y que ha podido realizarlo asegurando lo cristiano sobre unas bases objetivas. La iglesia acentúa y objetiviza la idea de la gracia, la secta acentúa y realiza la de la santidad subjetiva. En la Biblia, la iglesia se atiene a la institución salvífica, la secta a la ley de Dios y de Cristo" (Troeltsch, 1976:252).

Troeltsch passa então a enfatizar *outros* aspectos e características sobre os tipos "igreja" e "seita", que marcam uma diferenciação de perspectiva entre ele e Weber. Pelo teor da linguagem, vê-se claramente que Troeltsch focaliza sua análise no campo protestante e talvez aí seja necessário um alerta: a validade de sua análise é excessivamente circunscrita a este campo, que a propósito, segmentou-se tanto desde os escritos troeltschianos que mesmo neste campo sua análise esbarra em sérios limites.

Para Troeltsch, o contrato que fundamenta a adesão no tipo "seita" leva em fundamentalmente em consideração uma experiência subjetiva: o "novo nascimento" (a conversão, a alteração). A "seita" hostiliza a "igreja", taxando-a de apóstata e corrupta (algo típico do anticatolicismo protestante de tempos pré-ecumênicos), bem como colhe como resultado de seu exclusivismo um forte espírito divisionista e separatista. Tal divisionismo pode assumir conotações variadas: "um é altamente

emocional, ativamente revolucionário, profundamente radical, e o outro é moderado, passivo e sofre em silêncio" (apud Wach, 1990:243).

À esta altura Troeltsch introduz uma nova característica sociológica para diferenciar o tipo "igreja" do tipo "seita": a postura política da instituição religiosa. Para ele, segundo Matthes (1971:123-124), o tipo "igreja" implica numa tendência de aliar-se às classes dominantes, principalmente quando está em jogo a própria sobrevivência da instituição religiosa.

Sua utilidade para as classes dominantes é justamente a capacidade que seus serviços religiosos possuem de contribuir decisivamente para determinar e assegurar a ordem. Destarte, como a "igreja" visa abarcar toda a sociedade com sua proposta de mediação do sagrado, acaba por incorporar valores do *establishment*, reforçando com sua estrutura de representação simbólica a continuidade entre a instituição religiosa e o *status quo* vigente na sociedade.

Já o tipo "seita" implicaria numa postura política contrária a do tipo "igreja": a "seita" alia-se às classes inferiores. Para operacionalizar tal categoria (postura política) um indicador empírico emergiria como fundamental: a postura da instituição religiosa em relação ao Estado. Como se vê, o conflito de classes que vigora na sociedade refletir-se-ia na configuração concreta das próprias instituições religiosas.

Assim sendo, a "seita" catalisa a revolta e a oposição das classes inferiores contra o Estado; por isso mesmo tende a compor sua membresia com pessoas providas dessas classes e a formatar seu discurso religioso e sua estrutura de

representação simbólica com uma ênfase especial na necessidade de "transformação" do mundo *hic et nunc*; ou seja, aspira uma salvação de caráter social *neste* mundo e não apenas uma salvação *noutro* mundo, espiritual e transcendente.

Esta tendência implica na assunção de uma postura variável: indiferença, resignação, animosidade ou hostilidade em relação ao "mundo", tipificado no "Estado" e na "igreja". Quanto ao Estado especificamente, a "seita" cultiva tal animosidade na suposição de que uma oposição radical aos ordenamentos e injunções procedentes do exercício da autoridade política secular é a única postura condizente com sua recusa de amoldar-se às grandezas sociais hegemônicas.

Segundo Troeltsch, a "forma" de tal animosidade, porém, pode ganhar colorações bastante diferenciadas: há a possibilidade de propor um comunismo global de amor para acabar com as desigualdades sociais; exigir igualdade e paridade de direitos; fugir do mundo em nome de uma idealização do sofrimento (principalmente quando desenvolve expectativas escatológicas para fugir da responsabilidade de conquistar o mundo); aspirar reformas pacíficas da "igreja" e do "Estado"; ou envolver-se em programas revolucionários da ordem e do *establishment*.

Embora tal perspectiva seja interessante para frisar que, do ponto de vista político, a religião também não é um fenômeno monolítico (essencialmente conservadora, p. ex.), corre o risco de generalizar indevidamente fenômenos bastante particulares.

Uma instituição religiosa pode ter ênfases que a aproximam do *tipo ideal* de "igreja" (forma de adesão aberta, fraca consciência de identidade grupal, grau de solidariedade tênue, controle disciplinar liberal etc.) e nem por isso assume uma postura política conservadora (p. ex: a Igreja Católica durante o regime militar; nos bons e velhos tempos de hegemonia da Teologia da Libertação).

Por outro lado, um instituição religiosa pode ter ênfases que a aproximam do tipo ideal "seita" (forma de adesão fechada, forte consciência de identidade grupal, grau de solidariedade denso, controle disciplinar rígido etc.) e nem por isso assume uma postura política contestadora do *establishment* (p. ex: os batistas brasileiros).

E neste ponto surge uma questão deveras relevante: as variáveis sociológicas do fenômeno religioso são *todas* interdependentes? Ou em outras palavras: modo de associação e forma de adesão, grau de solidariedade, nível de consciência de identidade, estilo de liderança, intensidade de controle sobre a conduta moral e postura política estão de tal forma entrelaçados que sua variação ocorre de forma a afetar cada um destes elementos em bloco?

Ou noutra possibilidade: **se** a adesão é involuntária/a forma de associação é aberta, o grau de solidariedade é tênue, o nível de consciência de identidade grupal é disperso, o estilo de liderança é oficial, o controle sobre a conduta moral é minimizado etc.; **então** a postura política é conservadora ou vice-versa?

Confrontar estas questões com casos empíricos prototípicos é bastante útil e elucidativo, pois (como exemplificamos anteriormente), nem sempre as características

sociológicas funcionam de forma a estabelecer uma relação de causalidade como a mencionada no parágrafo anterior; na verdade, outros fatores interferem na configuração do fenômeno (p. ex: o viés teológico) e, por isso mesmo, exigem uma análise que englobe outras variáveis na composição dos fatos.

1.3 - A METAMORFOSE DOS TIPOS EM PERSPECTIVA DIACRÔNICA: RICHARD NIEBUHR

Niebuhr constrói sua tipologia de "igreja" e "seita" em estreita dependência de Weber e Troeltsch, embora introduza elementos *adicionais*, que marcam sua abordagem como uma contribuição diferenciada. Em que pontos ele aproxima-se e afasta-se de seus predecessores; ou: onde há simples assimilação e onde há verdadeira reelaboração?

Niebuhr, seguindo Weber e Troeltsch, aceita que o tipo "igreja" assemelha-se à família ou à nação: o nascimento dá direito de pertencimento. O tipo "seita" supõe um *modelo de adesão* voluntária, bem como um contrato consciente, baseado em alguma experiência prévia do candidato como pré-requisito para sua admissão. Por isso mesmo a "seita" é exclusivista e elitista, enquanto a "igreja" é inclusivista e universalista, não privilegiando condições e exigências virtuosistas especiais para a admissão.

O exclusivismo redundava em atitudes separatistas e ascéticas em relação ao "mundo", bem como em isolamento e radicalismo (típicos das minorias); o que favorece abundantemente a intensificação da *consciência de identidade grupal*. Neste sentido, fazer concessões e apropriar-se da cultura circundante é tarefa para a "igreja" e não para a "seita". Mais: atitudes como a busca de igualdade, a simpatia, a ajuda

mútua, a simplicidade e a humildade favorecem o fortalecimento de um alto *grau de solidariedade entre os membros*.

Nas palavras do próprio Niebuhr:

"quão importante são as diferenças na estrutura sociológica dos grupos religiosos para a determinação de suas doutrinas. A distinção entre Igreja e seita é a principal. A primeira constitui um grupo social natural semelhante à família ou nação; a outra é uma associação voluntária. A diferença é clara. Os membros da Igreja nascem nela; os membros da seita devem aderir a ela. As igrejas são instituições inclusivas, freqüentemente de âmbito nacional acentuam o universalismo do Evangelho; as seitas são de caráter exclusivo, apelam para elementos individualistas do cristianismo e ressaltam as exigências éticas. Numa Igreja a condição de membro é socialmente obrigatória em consequência natural do nascimento numa família ou nação, a igreja não privilegia condições e exigências especiais; a seita, por outro lado, provavelmente exija algum tipo de experiência religiosa como pré-requisito para a filiação" (Niebuhr, 1992:19).

A similaridade com Weber e Troeltsch não pára aí: Niebuhr concorda que o processo de institucionalização acarreta modificações no ritual (culto), na crença (doutrina) e na divisão do poder sagrado (organização). A "seita" institucionaliza-se e transforma-se em "igreja", *ipso facto* o ritualismo e o sacramentalismo, o convencionalismo e o formalismo, bem como a hierarquização e o clericalismo ganham densidade.

Outrossim, no tipo "seita" o **culto** expressa o emocionalismo, a espontaneidade e o vigor dos sentimentos religiosos, afinal, além de refletir a ênfase no aspecto existencial da experiência religiosa, implica num efetivo escape psicológico das labutas enfadonhas e nada românticas de uma vida sem estética (Niebuhr, 1992:27,45).

No tipo "seita" a **doutrina** possui pouca sofisticação teológica e quase nenhuma sistematização rigorosa. *Le pensé* sectário é vinculado ao concreto do compromisso ético e à informalidade, afinal:

"a religião dos pobres afasta-se das relativizações da sofisticação ética e intelectual... sempre que o cristianismo se torna a religião dos afortunados e cultos - tornando-se ao mesmo tempo filosófico, abstrato, formal e eticamente inofensivo no processo - os estratos da sociedade sentem-se religiosamente expatriados por uma fé que não vai ao encontro das suas necessidades e nem representa apelo ético ideal" (Niebuhr, 1992:28).

No tipo "seita" o **poder** sagrado espraia-se pelo laicato, que muito mais do que ser uma "instituição" propugna por ser um "movimento" dinâmico e criativo da espiritualidade. Interessa ao rigor ascético controlar a conduta e o comportamento moral dos membros, como também aprovar e valorizar suas virtudes pessoais muito mais do que formalizar cargos, instâncias burocráticas e regulamentos.

Para Niebuhr essas transformações ocorrem *no tempo* (ênfase diacrônica), pois toda "seita" *necessariamente* transforma-se em "igreja" e toda "igreja" esconde uma "seita" em sua origem:

"O caráter sociológico do sectarismo, no entanto, é quase sempre modificado ao longo do tempo pelos processos naturais de nascimento e morte, e nesta mudança de estrutura muda a doutrina, a ética inevitavelmente a acompanha. Pela sua própria natureza, o tipo sectário de organização é válido apenas para uma geração. Os filhos nascidos dos membros voluntários da primeira geração começam a fazer da seita uma igreja, muito antes de chegarem à maturidade. Com o advento deles a seita tem de assumir o caráter de instituição educacional e disciplinar com o propósito de levar a nova geração à conformidade com os ideais e costumes que se tornaram tradicionais. Raramente a segunda geração assume as convicções que herdou com idêntico fervor dos pais, que modelaram tais convicções no calor do conflito e sob o risco de martírio. Como as gerações se sucedem, o isolamento da comunidade em relação ao mundo torna-se mais difícil. Ademais, a riqueza freqüentemente aumenta quando a seita se sujeita à disciplina do ascetismo, do trabalho e do consumo. Com o aumento da riqueza as possibilidades de cultura tornam-se mais numerosas e o envolvimento na vida econômica da nação pode ser mais facilmente facilitado. Inicia-se a concessão e a ética da seita aproxima-se do modelo de moral próprio da Igreja. O que ocorre com a ética, ocorre também com a doutrina e igualmente com a administração da religião. Um clero oficial, teologicamente educado e treinado nos refinamentos do ritual

assume a liderança; credos facilmente adotados substituem os êxtases problemáticos dos pioneiros; nascem filhos no grupo e o batismo infantil ou dedicação tornam-se uma vez mais meios de graça. Assim, a seita se transforma em Igreja" (Niebuhr, 1992:20).

Baseado em Troeltsch, Niebuhr desenvolve a idéia de que a "igreja" alia-se aos interesses políticos, econômicos, éticos e culturais de uma maioria nacional, bem como busca um projeto civilizatório. Já a "seita" está associada às aspirações das classes pobres, populares e deserdadas, que, segundo Niebuhr, tende inevitavelmente a transformar-se em "igreja" quando seus adeptos galgam estratos sociais e econômicos médios e superiores.

Ao observar a segmentação desmedida do denominacionalismo norte-americano, Niebuhr passa a descrever o tipo "igreja" como uma caracterização da religiosidade burguesia e da classe média. Tal religiosidade é marcada pelo *éthos* burguês, que segundo Niebuhr (1992:57-60) reflete-se nos seguintes elementos: apega-se aos direitos e liberdades individuais, cultiva o ativismo, bem como reforça um tipo de pensamento em que a lógica de funcionamento está mais conectada à idéia de "pessoa" do que de "forças", mais de "mérito" do que de "destino".

Neste modelo, a *elesiologia* tende a garantir maior espaço às liberdades individuais, a *soteriologia* resvala para o individualismo, a *escatologia* coloca o céu em primeiro plano e o milenarismo é esquecido. Outrossim, a *vida* é considerada a esfera do *labor*, o *pecado* é visado como expressado em atos de desobediência aos códigos da reta doutrina e *Deus* passa a ser visto como o Yahweh (שׁלום) do Antigo Testamento (enérgica atividade e inflexível legislação; criador e juiz mais do que redentor e salvador), ao invés do "absoluto" do misticismo ou do "pai" dos pobres.

O *moralismo* assume um contorno tipicamente pequeno-burguês: valoriza-se a honestidade, a atividade, a sobriedade, a parcimônia e a prudência, afinal destas virtudes depende o bem-estar dos negócios. É a moralidade da auto-disciplina, que não costuma desenvolver paixão pela justiça social, afinal seus santos são patronos de empreendimentos individuais em religião, política e economia, mas raramente tornam-se grandes benfeitores da humanidade ou arautos da fraternidade.

Este tipo de religiosidade caracterizou tanto as "igrejas" nacionais da Reforma (anglicana, luterana e presbiteriana/reformada), como as grandes denominações norte-americanas (episcopal, metodista, presbiteriana e luterana). Para Niebuhr (1992:31), as primeiras apoiaram a aristocracia, bem como seus benefícios e interesses vinculados ao contexto inglês, alemão e escocês/holandês; e as últimas, mesmo despidas do caráter de igrejas oficiais ou estabelecidas dos antigos estados nacionais, mantiveram-se atreladas aos interesses burgueses dos estratos médios e superiores dos Estados Unidos, aliás onde o pluralismo tendeu a favorecer ainda mais a livre iniciativa e a segmentação do business sagrado das instituições religiosas evangélicas.

Como se pode notar, em Niebuhr a variável *classe social* funciona como determinante das mudanças ocorridas ao longo do tempo pela instituição religiosa: de "seita" passa-se à "igreja"; ou: de estrato inferior passa-se à estrato médio ou superior. A estratificação social (variável independente) determina a segmentação religiosa (variável dependente).

Em Niebuhr, portanto, a segmentação do campo religioso deve-se muito mais a fatores de natureza social do que a debates no nível teológico; estes, na verdade,

funcionam como racionalizações que dissimulam a origem social dos conflitos religiosos, pois "a vida religiosa é tão entrelaçada com as circunstâncias sociais que a formulação da teologia é necessariamente condicionada por elas" (1992:18).

1.4 - A PERIFERIA DO MODELO SOB ATAQUE: JOACHIM WACH E ROGER MEHL

Em Wach, a polêmica sobre o uso das categorias "igreja" e "seita" já recebe um grau de explicitude e diversificação considerável. Vejamos então em que pontos ele concorda ou critica seus predecessores na arte da construção de uma tipologia dos grupos religiosos (Weber, Troeltsch e Niebuhr).

Wach admite que o tipo "seita" está relacionado a uma das conseqüências sociológicas possíveis do protesto radical contra" a "igreja", isto é, a "seita" é essencialmente uma cisão da "igreja". Enquanto a "igreja" preza a continuidade da tradição, o "espírito" ou o *éthos* sectário é marcado pela tentativa de retorno ao "paraíso":

"Assim, podemos concluir com segurança que, mais do que doutrinas teológicas e filosóficas específicas, são atitudes características que determinam o tipo sociológico da seita ou, conforme os casos, do grupo independente. Os *theologumena*, os costumes, os hábitos e práticas bem como a constituição destes grupos se justificam e se explicam pela pretensão dos seus membros de que estão renovando o espírito original dos primórdios absolutos ou relativos, isto é, a fundação da religião ou uma reforma" (grifos nossos - Wach, 1990.: 245).

Por isso mesmo, nosso autor encara o divisionismo e o separatismo da "seita" como sendo um estoque de infindáveis proporções, afinal "com freqüência novas dissensões no seio da seita podem levar a mais separações" (Wach, 1990:243).

Além do mais, o **poder de atração** que a "seita" exerce sobre seus potenciais adeptos é exatamente dessa sua natureza de se constituir como uma comunidade "alternativa", isto é, em alteridade na comparação com a "igreja" institucionalizada. A "seita", portanto, não apenas separa-se institucionalmente da "igreja", mas busca a todo custo evidenciar seu caráter diferencial em relação à "igreja" e ao "mundo".

O dado novo em Wach, porém, é o papel central de figuras personalistas na eclosão de tais divisões. Tais "figuras carismáticas", por exercerem sua autoridade por meio de "inspiração imediata", "espírito" ou "luz interior", tendem a provocar uma grande relativização da tradição vigente, chamando para si novos seguidores e abrindo caminho para novas formações institucionais.

O divisionismo e o separatismo da "seita" também resultam de sua ciosa **consciência de identidade** particular e integridade grupal, o que explicaria a forma geralmente totalitária de auto-proteção da "seita" no que diz respeito às "interferências externas". Como tais **interferências externas** acabam sendo inevitáveis, o processo de administração da mudança da própria "seita" é que constituirá o fator determinante para sua perpetuação como "seita" e para a manutenção de seus componentes.

Para Wach, portanto, uma "seita" (diferentemente do que pensava Niebuhr) pode continuar sendo "seita" por várias gerações. Destarte, uma "seita" *pode* vir a torna-se "igreja", bem como uma "igreja" *pode* provir de comunidade originalmente sectária (Wach, 1990:339); no entanto, Wach é menos determinista do que Niebuhr, pois admite que mais do que "férreas necessidades ontológicas", vigoram "possibilidades" na relação de metamorfose entre "igreja" e "seita". Wach concorda,

porém, que a institucionalização da "seita" implica na assimilação ou recorrência de elementos de fé, ritual e autoridade típicos da "igreja".

Outra discordância com Weber-Troeltsch-Niebuhr é quanto à **forma de adesão** ou modo de associação. Para Wach, não resta dúvida de que as pessoas podem nascer numa "seita" e aderir à uma "igreja". Logo, o critério da voluntariedade decisória do candidato no momento da sua associação ao grupo não é decisivo para a construção da tipologia.

E aqui jaz uma contradição em seu pensamento, pois não é ele mesmo quem propõe que "igreja" e "seita" diferem de "denominação", "culto" e "facção" porque a "igreja" implica num caráter compulsório de associação, enquanto a "seita" implica num critério de escolha?

Além do mais, mesmo quando se nasce numa "seita", esta não deixa de chamar a pessoa à uma decisão consciente e voluntária em prol de seu ideário; como também, a adesão voluntária e consciente à uma "igreja" geralmente encontra seu apoio numa participação mais efetiva na instituição religiosa e não no virtuosismo do candidato.

Apesar de concordar que o termo "seita" seja procedente de um contexto discriminatório, e por isso seja portador de um alto grau de sentido pejorativo, Wach continua a usá-lo na análise sociológica. Todavia, sugere a agregação de outros tipos à diáda "igreja" e "seita", seguindo de perto a sugestão de Howard Becker (apud Wach, 1990:240).

Nessa perspectiva, a "igreja" pode indicar um caráter compulsório e a "seita" um caráter de escolha, porém, acrescenta: num estágio adiantado quando o fervor original da seita vai desaparecendo surge a "denominação". Além da "igreja", da "seita" e da "denominação", haveria ainda a possibilidade de uma religiosidade privatizada de tipo místico, que poderia ser qualificada como "culto".

Outra demarcação importante diz respeito à questão do rigorismo da "seita", seja ele disciplinar ou doutrinário. Para Wach, se tal rigorismo expressa-se em pormenores externos próximos da estranheza e do fantástico (modo de vestir ou nomenclatura) há então proximidade do tipo "seita", porém, se tal radicalismo expressa-se através de formas negativas (antinomismo e licenciosidade) é melhor falar em "facção" do que em "seita".

A multiplicação de tipos (igreja, seita, denominação, culto e facção) não resolve o verdadeiro problema, pois se para cada nova configuração empírica de um grupo religioso que "foge" dos tipos precedentes forem criados novos tipos, a construção de uma tipologia se transformará numa verdadeira torre de Babel; mais: a multiplicação de tipos *ad infinitum* acaba retirando o sentido da tipologia, que é reunir caracteres similares para assim enquadrar melhor a multiplicidade do fenômeno e reduzir sua complexidade.

Além do mais, ao invés de falar nos tipos ideais "igreja" e "seita" como formas de avaliar a variação do fenômeno entre pólos contrários, mas vistos num *continuum*, acaba-se por confundir a tipologia com a própria realidade empírica, passando-se a referir à "igrejas" e "seitas" institucionalmente objetivadas.

É claro que os "tipos" (que são racionalizações do cientista) não existem de forma pura na realidade factual, por isso são tipos "ideais". E são ideais justamente para possibilitar uma conjectura da radicalização de certas características, clareando melhor assim, pelo menos de forma conceitual, a fisionomia do fenômeno.

Por outro lado, Wach tem um grande mérito: não é reducionista no quesito "fatores" de surgimento do sectarismo. Para ele variados fatores combinam-se para fazer emergir o protesto sectário, entre eles, os de caráter histórico, cultural, econômico, político e *teológico*.

Em suma: não são *somente* fatores de ordem social e política a condicionarem fatores de ordem religiosa ou teológica, como se os segundos não passassem de reflexo passivo dos primeiros. Para ele, não se pode olvidar o fato de que, às vezes, genuínas experiências espirituais estão por trás do surgimento do protesto sectário.

Nas palavras do próprio Wach:

"... recentemente virou moda explicar o sectarismo como resultado de fatores e condições predominantemente ou até exclusivamente econômicos e sociais. Embora exista alguma verdade nesta teoria, não se deveria insistir a ponto de ignorar as genuínas experiências religiosas que o mais das vezes proporcionam o impulso inicial. Tanto no Oriente como no Ocidente, nos tempos modernos, especialmente no século XIX, o fator socioeconômico tem se tornado, de maneira crescente, importante no desenvolvimento do sectarismo... parece legítimo afirmar que o surgimento e o desenvolvimento do sectarismo são mais fortemente influenciados por fatores externos do que o são outras formas de organização religiosa" (Wach, 1990: 246-247).

Em Wach, portanto, solidifica-se a necessidade (legítima, a propósito) de buscar as causas *específicas* por trás do surgimento da "seita", levando em consideração seu contexto e utilizando em larga escala o método comparativo, afinal

como foi argumentado anteriormente, a "seita" é muito mais do que um simples grupo de pessoas que se unem por causa da fratura social (Wach, 1990:240).

Já segundo Mehl, a crítica dos aspectos periféricos do modelo também pressupõe a consenso nos elementos fundamentais. Ele concorda que o termo "seita" aponta para o postulado da adesão voluntária por meio de uma conversão consciente. Além do mais, o termo é pejorativo e aponta para o fato de que geralmente a "seita" é resultado de um cisma da "igreja"; no entanto, faz questão de frisar que "*cisma y secesión no siempre aparecen en los orígenes de las sectas: una secta puede tener un nacimiento espontáneo...*" (Mehl, 1974:243).

Deduz-se então que, por ser cismática, a "seita" é uma *antiigreja* (Desroche) e com ela está em permanente conflito. Na verdade, a "seita" existe para protestar contra a "igreja" instituída e estabelecida, que é criticada como sendo mundana e corrompida.

Para marcar sua alteridade, a "seita" pinta com cores fortes suas "características distintivas", sejam elas relacionadas à crença, ao ritual ou à organização. De qualquer forma, tomando a "igreja" e o "mundo" como pontos de referência, a "seita" esforça-se para construir-se de forma nova, utópica e diferente.

Para Mehl (1974:253), estas ênfases da "seita" também corroboram seu projeto de "*distraer al fiel de la consideración de los asuntos del mundo*"; *ipso facto*, a "seita" faz questão de elevar certas crenças, rituais ou modos de divisão do poder ao *status* de *preocupação última* ("ultimate concern" como diria Tillich), isto é, à posição de artigo essencial na configuração da auto-identidade, digno portanto, de apologia e *marketing*.

Daí procederia a explicação para o fato de que, geralmente, a "seita" é *antiecumênica e fundamentalista*, afinal carrega a tinta naqueles aspectos que a diferencia e não no que se possui em comum com outros grupos religiosos. Mais: o "espírito" de possuir a verdade impede a "seita" de visar os grupos religiosos congêneres como sendo virtuais cooperadores ou companheiros de causa. Sua causa é ela mesma e quanto a isso não poderá contar com a co-beligerância de seus concorrentes.

Além de antiigreja a seita é *antimundo*: "*el rigorismo moral, es ascetismo de las sectas, el valor absoluto dado a ciertas prohibiciones (prohibición del alcohol, tabaco, baile; vegetarianismo, prohibición de toda relación sexual aun el matrimonio) son signos claros de la repulsa del mundo. El mundo es malo. Es preciso rehuirlo*" (Mehl, 1974:149). Na verdade, a "seita" pretende ser uma *igreja* fora da "igreja" e um *mundo* dentro do "mundo".

Outrossim, o fato de seus adeptos serem recrutados, geralmente, da fileira dos descontentes com a "igreja" e o "mundo", marca o *éthos* sectário como sendo fundamentalmente vigoroso no quesito proselitismo. Não seria exagero afirmar que a "seita" é essencialmente uma comunidade que cultiva o desejo permanente de missionar.

Num ponto Mehl está corretíssimo: o risco de se visar a "seita" como sendo uma "minoría" *par excellence* (que por isso mesmo tende a ser radical, exclusivista e proselitista) enquanto a "igreja" teria, na qualidade de parceira da maioria, a posse da opinião dominante na sociedade, implica na perda do rigor científico da tipologia. Ou seja: um grupo que é "seita" num contexto sócio-histórico poderia ser "igreja" noutra,

o que retiraria dos tipos sua "ontologia social", afinal sua definição dependeria da dinâmica do poder envolvido na luta das forças históricas e sociais.

Em suma: o sectarismo perderia sua configuração própria e dependeria somente das estatísticas; por isso mesmo Mehl critica a *demarcação numérica* (maioria x minoria) dos tipos como capitulação diante da arbitrariedade e do enviezamento ideológico. Não que um grupo não possa mudar de *status* tipológico (ser considerado "igreja" num contexto e "seita" no outro), mas tal mudança deve ser definida com base em outros critérios e não *unicamente* no número de seus membros ou em relação ao tamanho de sua população quando comparada à uma determinada sociedade.

Na verdade, Mehl concorda acertadamente que a institucionalização é inevitável: para ele toda "seita" tende a transformar-se em "igreja" e toda "igreja" oculta uma "seita" em sua origem. Como já foi dito, a "seita" origina-se justamente da revolta contra a "igreja" instituída e estabelecida. Mehl concorda com Troeltsch: a "seita" pretende substituir a função pelo carisma, a organização pela espontaneidade, o sacerdote pelo profeta e a doutrina pela inspiração (apud Mehl, 1974:246-247).

Por isso mesmo, o discurso da "seita" pretende negar seu próprio caráter institucional e afirmar sua natureza de *movimento* resultante de uma ação fluida, embrionária e espontânea. Este discurso é ideológico, porque visa colocar a realidade de cabeça para baixo: oculta a própria institucionalização latente da "seita" (o peso da própria história implica na formação de uma tradição peculiar e uma organização crescentemente mais elaborada).

Embora não concorde com Niebuhr que tal metamorfose ocorra *em apenas uma geração*, Mehl não deixa de frisar (acertadamente!) a inevitabilidade de tal processo. Por isso mesmo, tal mudança não é somente uma *possibilidade* (como em Wach), mas uma necessidade férrea e iniludível.

A ênfase de Mehl, todavia, recai sobre a forma como a "seita" revolta-se contra a institucionalização da "igreja". Ele retoma o conceito de J. Séguy para afirmar que *"nuestra investigación nos há llevado a constatar que la secta no es una disidencia de orden teológico o dogmático, sino esencialmente espiritual. El disidente no busca la solución de problemas de orden intelectual sino de la vida interior"* (apud Mehl, 1974: 248).

Um corolário importante neste processo é que a "seita" apela, acima de tudo, para o compromisso existencial de seus adeptos: *"en principio puede asentarse que el fondo común de conducta es más importante que el de creencias porque el comportamiento, la fe vivida en el mundo, constituye algo más fundamental que una expresión intelectual"* (Mehl, 1974:257).

A objetivação do sagrado que a "igreja" realiza (através da racionalização do dogma, do ritualismo e da hierarquização e burocratização das estruturas do poder sagrado) causa um esvaziamento da subjetividade e um hiato na experiência e nas vivências existenciais dos consumidores de seus bens simbólicos, daí as pessoas se revoltarem contra tal modelo e buscarem saídas para expressar sua subjetividade; a

propósito, esta demanda é incontrolável e impossível de ser contida pela represa do dogma, ritual e da organização/divisão do poder da instituição religiosa estabelecida.

A "seita", portanto, insurge-se exatamente contra essa captura do sagrado; com o que concorda J. Séguy em relação ao contexto do anglicanismo:

"Las primeras sectas nacieron de la rebelión del sentimiento religioso popular contra la piedad litúrgica del Anglicanismo. O mas generalmente de la rebelión de la exuberancia, sentimentalismo e individualismo com todo lo que conportan de bueno y de malo, contra la regulamentación, la sequedad y el hermetismo inherente a las liturgias elaboradas" (apud Mehl, 1974:260).

A idéia do êxtase religioso sectário como escape psicológico de uma vida sem estética desenvolvida por Niebuhr é agora retomada como uma revolta que visa renovar o culto e a expressar um antiliturgismo, de forma que os sentimentos das pessoas possam achar um lugar de livre expressão, sem o controle das normas fixas: "*El culto sectario, por el contrario, se caracterizará por una gran libertad de forma y el lugar reservado a la subjetividad en razón de su calidad de receptora de la inspiración*" (Mehl, 1974:261).

A mudança na crença, no ritual e na organização é resultante, portanto, de aspirações relacionadas às demandas existenciais e não somente aos fatores sociais (o que corrobora a posição de Wach). Para um sociólogo, obviamente, tais demandas existenciais estão entrelaçadas e embricadas à forma coletiva dos atores perceberem e construir a realidade subjetiva de forma a receberem da dimensão social sua "marca" ou *sinal indelével* (*sacramentum* como diriam os teólogos).

Embora concorde *em tese* com Troeltsch que a "seita" mantém-se crítica ao imperativo de submissão ao Estado e suas leis, Mehl faz questão de frisar que, embora a "seita" busque responder à uma demanda de origem social, uma diversidade de fatores que estão por trás do surgimento da revolta sectária nos proíbem de encarar o tipo de resposta sectária à demanda social como sendo monolítica: as classes pobres e excluídas podem, a partir do ideário sectário, engajarem-se numa revolução do establishment ou caírem do escapismo da alienação política; não raro sob a mesma convicção de que "*este mundo jaz no maligno*" (Mehl, 1974:251-252).

Para Mehl (1974: 269), no entanto, a "igreja" tende a ser mais "consciente" das implicações políticas da religião do que a "seita". A explicação para tal fato residiria no caráter *individualista* da seita em contraposição ao caráter social da igreja, bem como no *ascetismo* da "seita" (que rejeita o "mundo" e sua concretude sócio-política) como maligna, e do *inclusivismo* e *universalismo* da "igreja" (que assume o mundo como parte integrante de sua missão de gerenciamento da graça e direcionamento moral).

Pode-se apresentar casos empíricos onde uma determinada "igreja" é menos consciente de sua tarefa política do que uma determinada "seita", ou apontar a diferença entre o caráter progressista da primeira e o conservadorismo da segunda como provas de que a tipologia estaria equivocada. Por isso é fundamental recuperar e ater-se sempre à idéia dos *tipos ideais*: tal "igreja" estaria mais próxima da "seita" e vice-versa no gradiente.

A variável "postura política" portanto, deve compor a tipologia, mas sem o recaimento no essencialismo que criticamos anteriormente. Ao falar que geralmente a "igreja" é mais cônica de sua tarefa política, ou que a "seita" tende a ser crítica em relação ao Estado, Mehl parece recair nos erros de Troeltsch, Nieburh e Wach: esquecer que quando os tipos deixam de ser visados como "ideais" (Weber) servem apenas para confundir realidade empírica e *apport* teórico.

1.5 – O CONTINUUM

O instrumento gráfico abaixo revela como atua *idealmente* a alternância entre os extremos dos *tipos* religiosos, ou se quisermos: o maior ou menor grau de institucionalização e a repercussão em cada uma das variáveis do fenômeno.

CONTINUUM (TIPOLOGIA DAS COMUNIDADES RELIGIOSAS)

		TIPOS IDEIAS						S						
		+INSTITUCIONALIZAÇÃO-												
		“IGREJA” [I]	◀	▶	“SEITA” [S]									
VARIÁVEIS	↓	I	▼	◀	▶	▼	S							
01	Forma de Associação		I	Aberta	+	-	Fechada	S						
02	Densidade Numérica		I	Maioria	+	-	Minoria	S						
03	Tipo de Liderança		I	Oficial	+	-	Carismática	S						
04	Grau de solidariedade entre os membros da própria instituição		I	Tênu	+	-	Denso	S						
05	Controle Disciplinar		I	Liberal	+	-	Rígido	S						
06	Modus Societal		I	Clientelista	+	-	Comunitário	S						
07	Postura frente ao Estado		I	Apoio	+	-	Crítica	S						
08	Postura frente à Cultura		I	Acomodação	+	-	Constatação	S						
09	Densidade Institucional		I	Coesão	+	-	Dispersão	S						
10	Formulação da Crença		I	Sistematização	+	-	Simplificação	S						
11	Ritual		I	Formalismo	+	-	Espontaneidade	S						
12	Divisão do poder		I	Hierarquização	+	-	Igualitarismo	S						
13	Classe social predominante		I	Média/Superior	+	-	Popular	S						
14	Auto-legitimação		I	Tradição	+	-	Reforma	S						
15	Relação com os pares		I	Ecumenismo	+	-	Isolacionismo	S						
16	Competição		I	Passividade	+	-	Proselitismo	S						
TENDÊNCIA				5	4	3	2	1	0	1	2	3	4	5

Alguns aspectos importantes da análise baseada neste *continuum* devem ser frisados:

► A lista inclui algumas variáveis do fenômeno (pelo menos, algumas das sugeridas pelos autores discutidos nesta patê teórica). A lista não é exaustiva, por isso outros itens poder sr inseridos, contanto que possuam relevância para a perspectiva sociológica. Por outro lado, os atuais 16 itens incluídos não poderão sr explorados adequadamente no decorrer deste trabalho, afinal além de não haver espaço suficiente para tal tratamento, nossa análise preocupa-se com um recorte específico: a tríade crença-ritual-poder na IEAB. Posteriormente, outros trabalhos poderão analisar as variáveis restantes (em outras instituições religiosas inclusive);

► A tendência escalonada com tonalidades fracas, intermediárias e fortes pretende ressaltar que o fenômeno varia em graus diversificados (daí a escala em 5 pontos à direita e à esquerda) e que, mesmo sendo detectada uma direção predominante, nunca é possível tratar todas as variáveis como se ocorressem com o mesmo grau de incidência ou de forma pura: uma parte delas (e isso fica bastante claro quando visualizadas em bloco) pode variar em sentidos contrários, e mesmo quando indicam uma mesma direção, podem variar na força dessa tendência;

► O uso dos construtos “igreja” e “seita” sob aspas e abaixo da categorias “institucionalização” visa frisar o caráter *polêmico* e ao mesmo tempo *técnico* com que os termos são usados (deve-se evitar o essencialismo e o uso pejorativo); é prudente encarar a discussão como parte da preocupação sociológica com a institucionalização das comunidades religiosas (que é um *processo* instável e permanentemente inconcluso);

▶ A forma de gradiente (*continuum*) é interessante justamente porque permite visualizar as muitas variáveis *em conjunto*; o que possibilita a avaliação da relação entre elas e sua implicação para o processo de institucionalização;

▶ A aplicação desse instrumento permite tanto uma análise “congelada” de um determinado momento histórico, como também (se for repetido várias vezes) uma análise diacrônica, visto que fotografa vários momentos do fenômeno, e *ipso facto*, revela sua mudança “no tempo”;

▶ O uso desta técnica ganha mais sentido se conectada ao método *comparativo*, afinal só é possível emitir um juízo de valor sobre determinada variável, se ela é visada num conglomerado de pares que possibilitem analogias e diferenciações, vale dizer, comparações;

▶ É interessante aplicar o *continuum* à análise de algumas instituições *típicas* isoladamente e, depois, unir tais análises para operar as devidas comparações de forma coletiva;

▶ A emissão de juízo de valor sobre cada variável exige sua definição, assim como a escolha de indicadores empíricos para sua “medição”;

▶ Deve-se ficar alerta ao fato de que a aplicação dessa técnica implica, como não poderia deixar de ser, numa grande *simplificação* da realidade fenomênica (e seu empobrecimento por conseguinte), e por isso mesmo deve ser submetida

constantemente à *crítica* e discussão; aliás, ela é útil justamente por isso: possibilita definições e tratamentos científicos mais concretos, o que abre a possibilidade para mais dissensão, o que é deveras salutar para qualquer disciplina científica;

► O uso de extremos contrários (Igreja vs. Seita) permite o levantamento de hipóteses e conjecturas sobre a radicalização dos tipos e das variáveis, o que é útil para a decomposição de fenômeno em partes e a indicação específica daquelas partes que se movem.

► Exemplificação:

CONDUTA INSTITUCIONAL DE 4 ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS BRASILEIRAS DA CONTEMPORANEIDADE

VARIÁVEIS ▼	INSTITUIÇÕES ▼			
	INDICADORES EMPÍRICOS ⁴ ▼			
	ICAR ⁵	IEAB ⁶	CBB ⁷	IEAD ⁸
1 Forma de Associação	Batiza quem nasce em sua jurisdição. Processo prévio (rápido) de formação catequética para adultos. Não é virtuosista no processo admissional. (ABERTA AO MÁXIMO)	Idem ICAR, porém tende a exigir adesão formal e consciente (frisando diferenças e semelhanças com os pares), visto estar em território de maioria católica. (MUITO ABERTA)	Batiza <i>apenas</i> pessoas que aderem por contrato consciente (levanta a mão em apelo público, é discipulado por um tempo razoável, até apresentar os sinais exteriores da conversão). (MUITO FECHADA)	Idem CBB, porém tende a diminuir o tempo do discipulado prévio ao batismo e a exagerar a exigência referente aos sinais externos da conversão. (FECHADA AO MÁXIMO)
2 Densidade Numérica	Em torno de 80 milhões de membros (incluindo crianças) (MÁXIMA MAIORIA)	Cerca de 90 mil membros (minoría mesmo entre os protestantes) (MÁXIMA MINORIA)	Cerca de 1 milhão de membros (sem incluir crianças) (MINORIA INTERMEDIÁRIA)	Maior grupo pentecostal do país; cerca de 10 milhões de membros (sem incluir crianças) (MÍNIMA MINORIA)
3 Tipo de Liderança	O “padre” é legitimado por pertencer ao “sacerdócio” e à “Igreja”; Dela emana o poder dos atos sacramentais do sacerdote. Extenso preparo teológico e filosófico. (OFICIAL AO MÁXIMO)	Idem ICAR; mais forte ainda se a tendência predominante for <i>high churb</i> . Extenso preparo teológico. (MUITO OFICIAL)	O “anjo da igreja” (pastor) é legitimado por ser um bom pregador da Bíblia e por apresentar os sinais exteriores da conversão. Extenso preparo teológico. (CARISMÁTICA MÍNIMA)	O “homem de Deus” (pastor) é legitimado por ser “cheio dos dons extraordinários do Espírito Santo”. Exíguo preparo teológico. (CARISMÁTICA MÁXIMA)
4 Grau de Solidariedade entre os membros da	Ação diaconal voltada para os mais carentes, não importando se são ou não católicos. Pouco envolvimento interpessoal no nível estritamente religioso.	Idem ICAR. Todavia, pelo fato de ser formada por comunidades pequenas, tende a fortalecer relações no âmbito estritamente religioso.	Ação diaconal voltada prioritariamente para os irmãos de fé da própria instituição. Denso envolvimento interpessoal no nível estritamente religioso (a	Idem CBB. Em comunidades de fé maiores a tendência ao envolvimento interpessoal tende a diminuir. As relações são priorizadas no

⁴ Isto é, passíveis de observação.

⁵ Igreja Católica Apostólica Romana.

⁶ Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (representante do protestantismo histórico).

⁷ Comunidades de fé ligadas à Convenção Batista Brasileira (representante típica do protestantismo independente).

⁸ Igreja Evangélica Assembléia de Deus (representante típica do pentecostalismo clássico).

própria instituição	Relações priorizadas no contexto da família/trabalho. (TÊNUE AO MÁXIMO)		congregação local). (MUITO DENSO)	contexto da própria IEAD. (DENSO EM NÍVEL INTERMEDIÁRIO)
5 Controle Disciplinar	A instituição é rígida em assuntos de moral. Na prática, a maioria dos membros vive sem sofrer penalidades e alheio às interdições oficiais. (LIBERAL AO MÍNIMO)	Ultra-liberal (não faz exigências morais). Praticamente não usa procedimentos disciplinares. Em setores mais <i>low church</i> pode haver um ;ouço mais de controle. (LIBERAL AO MÁXIMO)	Elimina do rol de membros sumariamente quem fuma, bebe, dança, joga, faz sexo fora do casamento etc. (MUITO RÍGIDO)	Idem CBB, porém acresce exigências sobre o vestuário, corte de cabelo etc. Proíbe até a entrada do eliminado no Templo. (RÍGIDO AO MÁXIMO)
6 Modus Societal	O fiel vai à Igreja para receber os sacramentos. Com a RCC ⁹ o louvor e os dons do Espírito ganham ênfase. (CLIENTELISTA AO MÁXIMO)	Idem ICAR, porém, dependendo da postura teológica do sacerdote, o louvor ou sermão ganham ênfase. (MUITO CLIENTELISTA)	O centro é a pregação do pastor, mas os fiéis costumam interagir fortemente entre si, principalmente através do louvor. (COMUNITÁRIA INTETERMEDIÁRIA)	Idem CBB. Porém há vários outros atrativos: carismas (glossolalia, profecia etc.), o testemunho de bênçãos e a oração. (MUITO COMUNITÁRIA)
7 Postura frente ao Estado	Crítica (em setores mais influenciados pela TdL ¹⁰) e Conservadora (em setores mais sintonizados com o Vaticano). Muito atenciosamente. (MUITO CRÍTICA)	Crítica. Influência predominante da TdL. Em setores <i>low church</i> há maior conservadorismo. (MUITO CRÍTICA)	Distanciamento, passividade e alienação. Tende a decrescer em setores médios e urbanos. (MUITO APOIO)	Idem CBB; a autoridade política é instituída por Deus; logo, deve ser respeitada sem reservas. (APOIO MÁXIMO)
8 Postura frente à Cultura	Crítica a moral sexual principalmente. Molda-se aos usos e costumes. Herdeira do éthos romano. (ACOMODAÇÃO INTERMEDIÁRIA)	Não crítica. Adaptada aos usos e costumes. Herdeira do éthos anglo-saxão. (MUITA ACOMODAÇÃO)	Crítica. Diferencia-se pelos usos e costumes, assim como por moralismo. Herdeira do éthos norte-americano. (MUITA CONSTESTAÇÃO)	Crítica radicalmente. Diferencia-se ferrenhamente pelos usos e costumes e por moralismo. (MÁXIMA CONTESTAÇÃO)
9 Densidade Institucional	Quase nenhum cisma de peso (destaque para a Igreja Católica Apostólica Brasileira)	Nenhum cisma.	Vários cismas: pentecostais (CBN ¹¹), regulares etc.	Alguns cismas: Ministério Madureira, Betesda etc.

⁹ Renovação Carismática Católica.

¹⁰ Teologia da Libertação.

¹¹ Convenção Batista Nacional.

	(COESÃO MÁXIMA)	(COESÃO MÁXIMA)	(DIVISIONISMO MÁXIMO)	(MUITO DIVISIONISMO)
10 Formulação da Crença	Definições dogmáticas e morais precisas, extensas e detalhadas (Ortodoxia). Sistema teológico altamente complexo. (SISTEMATIZAÇÃO MÁXIMA)	Não há muita complexidade: exige adesão apenas aos credos históricos. Grande liberdade hermenêutica. Ênfase na compreensividade. (SIMPLIFICAÇÃO MÍNIMA)	Existe uma Confissão de Fé formal e a tendência à apropriação da teologia sistemática dos setores reformados. Ênfase na imersão como única forma válida de batismo. (SISTEMATIZAÇÃO MÍNIMA)	Não existe Confissão de Fé formal nem uma dogmática complexa e sistematizada. Ênfase nos pontos distintivos do pentecostalismo (batismo com o Espírito santo, glossolalia etc.) (SIMPLIFICAÇÃO MÁXIMA)
11 Ritual	Missal Romano; RCC valoriza a informalidade (MUITO FORMALISMO)	LOC (formalismo). Antiliturgismo em setores carismáticos. (MUITO FORMALISMO)	Informal. Mais formal (com o uso de Boletins) em alguns setores médios e urbanos. (POUCA INFORMALIDADE)	Não há texto oficial de Liturgia. Abertura para participações espontâneas dos leigos. (INFORMALIDADE MÁXIMA)
12 Divisão do Poder	Laicato não tem nenhum poder decisório em nenhuma instância. Papa ▼ Vaticano ▼ Bispos ▼ Sacerdotes (HIERARQUIZAÇÃO MÁXIMA)	Laicato tem algum poder decisório representativo apenas nos níveis diocesano e sinodal. Sínodo ▼ Bispos ▼ Sacerdotes (HIERARQUIZAÇÃO INTERMEDIÁRIA)	Laicato tem total poder decisório no único nível legítimo de poder institucional: a assembleia local. (IGUALITARISMO MÁXIMO)	Laicato subordinado radicalmente aos pastores e presbíteros. O Pastor Estadual exerce monocracia. Soberania na esfera nacional. Pastor Estadual ▼ Pastores e Presbíteros (MUITA HIERARQUIZAÇÃO)
13 Classe Social Predominante	Maioria da classe popular. (MUITO INFERIOR)	Maioria classe média. (MÉDIA/SUPERIOR MÍNIMA)	Classe média-baixa. (INFERIOR MÍNIMA)	Maioria absoluta da classe popular. (INFERIOR MÁXIMA)
14 Auto-legitimação	Continuidade com a tradição apostólica e petrina. (MÁXIMA TRADIÇÃO)	Tradição (em setores <i>high church</i>) e Reforma (em setores <i>low church</i>). (MÍNIMA TRADIÇÃO)	Volta ao Novo Testamento. (MUITA REFORMA)	Idem CBB, além de regresso ao “poder” do Pentecostes. (MÁXIMA REFORMA)

<p style="text-align: center;">15 Relação com os pares</p>	<p>Pertence somente ao CONIC¹². Realiza diálogos inter-religiosos. Alguma agressividade moderada aos pares em setores mais conservadores.</p> <p>(ECUMENISMO INTERMEDIÁRIO)</p>	<p>Pertence ao CMI¹³, CLAI¹⁴ e CONIC. Aberta ao diálogo inter-religioso. Sem agressividade aos pares.</p> <p>(ECUMENISMO MÁXIMO)</p>	<p>Não pertence a organismo ecumênico. Privilegia evangélicos históricos para relações eclesásticas. Agressividade moderada.</p> <p>(MUITO ISOLACIONISMO)</p>	<p>Idem CBB. Privilegia a própria instituição quando o assunto é relação eclesiástica; Agressividade radical.</p> <p>(ISOLACIONISMO MÁXIMO)</p>
<p style="text-align: center;">16 Competição</p>	<p>Não esforça-se para converter adeptos de outras crenças; porém, está em processo de reação com a RCC para recuperar membros egressos.</p> <p>(PASSIVIDADE MÍNIMA)</p>	<p>Não visa converter adeptos de outras religiões. Crescimento vegetativo. Idem CBB em setores evangélicos.</p> <p>(MUITA PASSIVIDADE)</p>	<p>Visa converter adeptos de outras religiões, principalmente os católicos. Expansionismo moderado.</p> <p>(MUITO PROSELITISMO)</p>	<p>Idem CBB; usa métodos mais coercitivos e o expansionismo é denso.</p> <p>(PROSELITISMO MÁXIMO)</p>

CONTINUUM: COM TENDÊNCIA PREDOMINANTE E GRAU DE INCIDÊNCIA

¹² Conselho Nacional de Igrejas Cristãs.

¹³ Conselho Mundial de Igrejas.

¹⁴ Conselho Latino-americano de Igrejas.

TIPOLOGIA COMPARADA DE 4 INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS BRASILEIRAS CONTEPOÂNEAS, COM A RESPECTIVA TENDÊNCIA PREDOMINANTE E O GRAU DE INCIDÊNCIA

		TIPOS IDEIAS												S		
		+INSTITUCIONALIZAÇÃO-														
VARIÁVEIS		↓	I	“IGREJA” [I]				◀	▶	“SEITA” [S]				S		
				▼				◀	▶	▼						
01	Forma de Associação		I	■	■				+	-				■	■	S
02	Densidade Numérica		I	■					+	-	■		■		■	S
03	Tipo de Liderança		I	■	■				+	-	■				■	S
04	Grau de solidariedade		I	■			■		+	-			■	■		S
05	Controle Disciplinar		I	■			■		+	-				■	■	S
06	Modus Societal		I	■	■				+	-			■	■		S
07	Postura frente ao Estado		I	■	■				+	-				■	■	S
08	Postura frente à Cultura		I		■	■			+	-				■	■	S
09	Densidade Institucional		I	■	■				+	-				■	■	S
10	Formulação da Crença		I	■			■		+	-	■				■	S
11	Ritual		I		■	■			+	-		■			■	S
12	Divisão do poder		I	■	■	■			+	-					■	S
13	Classe social redominante		I				■		+	-	■			■	■	S
14	Auto-legitimação		I	■			■		+	-				■	■	S
15	Relação com os pares		I	■		■			+	-				■	■	S
16	Competição		I		■		■		+	-				■	■	S

► RESULTADO FINAL COM O GRAU DE INCIDÊNCIA E A TENDÊNCIA PREDOMINANTE

RESULTADO FINAL COM O GRAU DE INCIDÊNCIA E A TENDÊNCIA PREDOMINANTE

RESULTADO FINAL													
Grau de incidência													
↔	TENDÊNCIA PREDOMINANTE	I/S	5	4	3	2	1	0	1	2	3	4	5
=	CLASSIFICAÇÃO DA TENDÊNCIA PREDOMINANTE E DO GRAU DE INCIDÊNCIA	=	E	D	C	B	A	I	A	B	C	D	E
01	Igreja Católica Apostólica Romana	I← 87,50 %	E 56,2 %	D	C	B	A	I	A	B	C	D	E
02	Igreja Episcopal Anglicana do Brasil	I← 81,25 %	E	D 37,5 %	C	B	A	I	A	B	C	D	E
03	Convenção Batista Brasileira	→S 81,25 %	E	D	C	B	A	I	A	B	C	D 43,7 %	E
04	Igreja Evangélica Assembléia de Deus	→S 87,50 %	E	D	C	B	A	I	A	B	C	D	E 62,5 %

► Onde:

- 1 = mínimo (a)
- 2 = pouco (b)
- 3 = intermediário (c)
- 4 = muito (d)
- 5 = máximo (e)
- 0 = indefinido (i)

2.1 – EXISTE UMA “DOCTRINA NORMATIVA” DISTINTIVAMENTE ANGLICANA?

O catolicismo romano sempre primou pela definição “correta” e “minuciosa” do dogma. Os pronunciamentos do Papa, os decretos dos *Concílios Ecumênicos*, as “correções” da *Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé* (ex-Santo Ofício) e a mensagem dos catecismos não deixam dúvida quanto a esse fato.

As punições aos “desviantes” e os diversos cismas ao longo destes dois mil anos não deixaram de estar relacionados *também* com a questão da discordância com a doutrina oficialmente estabelecida pela cúpula da “igreja”. O próprio desenvolvimento de uma teologia “dogmática” ou “sistemática” (tendo em Tomás de Aquino um clássico através da sua famosa *Summa*) e a “inflação” dos artigos de fé e moral corroboram a tese de que esse tipo de cristianismo, herdeiro legítimo da cultura latina dos precisos enunciados do Direito, distingue-se em grande parte dos outros modelos de cristianismo por sua ênfase na “ortodoxia doutrinária”.

No protestantismo histórico ocorreu fenômeno semelhante. Calvino construiu inicialmente (com suas *Institutas da Religião Cristã*) um “sistema” teológico que tornou-se modelar para seus sucessores. Os luteranos também realizaram o casamento de sua teologia com o pensamento Aristotélico, dando origem à “escolástica protestante”. As várias “Confissões de Fé” da Reforma (tanto luteranas como calvinistas) esforçaram-se para responder doutrinariamente ao catolicismo romano e

acabaram recaindo no mesmo *habitus*: definir “corretamente” a doutrina e “ênfatizar” os pontos “distintivos” do próprio dogma.

No anglicanismo ocorreu um fenômeno *singular*: as extensas e minuciosas “dogmáticas” ou “teologias sistemáticas” não desenvolveram-se plenamente e, com exceção dos *39 Artigos de Religião* (fruto de um curto período em que a influência calvinista tornou-se predominante), quase nunca houve a preocupação excessiva ou central de “definir corretamente” a doutrina distintiva da *ecclesia anglicana* “contra” outras expressões religiosas. Os “instrumentos de unidade” da *Comunhão Anglicana* (*Arcebispo de Cantuária, Conferência de Lambeth, Reunião dos Primazes e Conselho Consultivo Anglicano*) jamais se propuseram a pronunciar dogmas infalíveis, irreformáveis ou anátemas contra os “heterodoxos”.

Os Credos históricos do cristianismo (*Apostólico, Niceno e Atanasiano*) são considerados os únicos documentos “normativos”, isto é, objetos de subscrição obrigatória por ministros ordenados e membros que ocupem outros cargos de responsabilidade na “igreja”.

Com exceção de alguma rejeição explícita e escandalosa à ortodoxia trinitária dos primeiros Concílios Ecumênicos (Nicéia, 325; Constantinopla, 381 e Calcedônia, 451), dificilmente algum teólogo anglicano poderá ser punido em virtude de posições teológicas destoantes.

A exigüidade de “artigos de fé e moral” (o que revela explícita falta de preocupação com definições minuciosas da “reta doutrina” em larga escala) e a

ausência de um espírito inquisitorial (caça às bruxas) aos “heterodoxos” são claros sinais de que o anglicanismo evita o *éthos dogmático* (que cristalizou-se radicalmente no catolicismo romano e com menos densidade no protestantismo) e postula um *éthos compreensivo*, onde o pluralismo de crenças e práticas é não apenas “tolerado”, mas incentivado como aspecto “distintivo” deste cristianismo de terceira via.

De certa forma, por ser uma tentativa de síntese, o anglicanismo enfatiza mais o que une do que o que separa católicos e protestantes. Daí sua crença de que o “essencial” está contido nos credos e que, em tudo o mais ao que se referir a dogmas, há ampla liberdade hermenêutica.

Tanto na *Church of England* como em algumas outras Províncias da *Comunhão Anglicana*, os *39 Artigos de Religião* (TNAR) são subscritos pelos ministros ordenados como documento que contém uma “correta interpretação” da teologia exarada na Bíblia (leia-se: crítica dos postulados do catolicismo romano e próxima das concepções dos Reformadores Protestantes).

Essa vertente “confessional” da *ecclesia anglicana* identifica-se com o fenômeno correlato no protestantismo, principalmente entre presbiterianos (*Confissão de fé de Westminster*) e luteranos (*Confissão de Augsburgo*), que resumem em documentos relativamente mais extensos do que os Credos, aspectos *distintivos* de suas doutrinas.

Na IEAB ocorre um fenômeno interessante: os ministros ordenados não são “obrigados” a subscrever os TNAR. Tal fato revela, por um lado, uma rejeição da

“confessionalidade” nos moldes da Reforma, e por outro, um claro afastamento da tradição calvinista, tão preponderante na formulação dos TNAR.

OS 39 ARTIGOS DE RELIGIÃO

AMARELO: INFLUÊNCIA CATÓLICA
VERDE: INFLUÊNCIA PROTESTANTE



ARTIGO I – DA FÉ NA SANTÍSSIMA TRINDADE.

Há um único Deus, vivo e verdadeiro, eterno, sem corpo, sem partes nem paixões, de infinito poder, sabedoria e bondade; Criador e Conservador de todas as coisas visíveis e invisíveis. E na unidade desta Divindade há três Pessoas, da mesma substância, poder e eternidade: o Pai, o Filho, e o Espírito Santo.

ARTIGO II – DO VERBO OU FILHO DE DEUS, QUE SE FEZ VERDADEIRO HOMEM

O Filho, que é o Verbo do Pai, gerado ab aeterno do Pai, verdadeiro e sempiterno Deus, e consubstancial com o Pai, tomou a natureza humana no ventre da bendita Virgem e da sua substância; de sorte que as duas inteiras e perfeitas Naturezas, isto é, divina e humana, se reuniram em uma Pessoa, para nunca mais se separarem, das quais resultou Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem; que verdadeiramente padeceu, foi crucificado, morto e sepultado, para reconciliar seu Pai conosco, e ser vítima não só pela culpa original, mas também pelos atuais pecados dos homens.

ARTIGO III – DA DESCIDA DE CRISTO AO HADES.

Assim como Cristo morreu por nós, e foi sepultado; assim também deve ser crido que desceu ao Hades.

ARTIGO IV – DA RESSURREIÇÃO DE CRISTO.

Cristo verdadeiramente ressurgiu dos mortos e tomou de novo o seu corpo, com carne, ossos e tudo o mais pertencente à perfeição da natureza humana; com o que subiu ao Céu, e lá está assentado, até que volte a julgar todos os homens, no derradeiro dia.

ARTIGO V – DO ESPÍRITO SANTO

O Espírito Santo, procedente do Pai e do Filho, é da mesma substância, majestade e glória que o Pai e o Filho, verdadeiro e eterno Deus.

ARTIGO VI - DA SUFICIÊNCIA DAS ESCRITURAS SAGRADAS PARA A SALVAÇÃO

A Escritura Sagrada contém todas as coisas necessárias para a salvação; de modo que tudo o que nela não se lê, nem por ela se pode provar, não deve ser exigido de pessoa alguma seja crido como artigo de fé ou julgado como requerido ou necessário para a salvação. Pelo nome de Escritura Sagrada entendemos os Livros canônicos do Velho e Novo Testamentos, de cuja autoridade jamais houve qualquer dúvida na Igreja.

DOS NOMES E NÚMEROS DOS LIVROS CANÔNICOS:

Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Ruth, Primeiro Livro de Samuel, Segundo Livro de Samuel, Primeiro Livro de Reis, Segundo Livro de Reis, Primeiro Livro de Crônicas, Segundo Livro de Crônicas, Primeiro Livro de Esdras, Segundo Livro de Esdras, Éster, Jô, Salmos, Provérbios, Eclesiastes ou Pregador, Cântico dos Cânticos, Os quatro Profetas Maiores, Os doze Profetas Menores
E os outros Livros (como diz Jerônimo) a Igreja os lê para exemplo de vida e instrução de costumes; mas não os aplica para estabelecer doutrina alguma; tais são os seguintes:

Terceiro livro de Esdras, Quarto Livro de Esdras, Livro de Tobias, Livro de Judite, O restante dos livros de Éster, Livro da Sabedoria, Jesus, filho de Sirac, O Profeta Baruch, O Cântico dos Três Mancebos, A história de Suzana, De Bel e o dragão, Oração de Manasses, Segundo Livro de Macabeus, Recebemos e contamos por canônicos todos os Livros do Novo Testamento, como são comumente recebidos.

ARTIGO VII – DO VELHO TESTAMENTO

O Velho Testamento não é contrário ao Novo; porquanto em ambos, tanto Velho como Novo, se oferece a vida eterna ao gênero humano, por Cristo, que é o único mediador entre Deus e o homem sendo ele mesmo Deus e homem. Portanto não devem ser ouvidos os que pretendem que os antigos pais só esperaram promessas transitórias. Ainda que a Lei de Deus, dada por meio de Moisés, no que respeita a Cerimônia e Ritos, não obrigue os cristãos, nem devem ser recebidos necessariamente os seus preceitos civis em nenhuma comunidade; todavia, não há cristão algum que esteja isento, da obediência aos Mandamentos que se chamam Morais.

ARTIGO VIII – DOS CREDOS

O Credo Niceno e o que ordinariamente se chama Símbolo dos Apóstolos devem ser inteiramente recebidos e cridos; porque se podem provar com autoridade muito certas da Escritura Sagrada.

ARTIGO IX – DO PECADO ORIGINAL

O pecado original não consiste na imitação de Adão (como vãmente pregado pelos Pelagianos); é, porém, a falta e corrupção da Natureza de todo o homem gerado naturalmente da semente de Adão; pelas quais o homem dista muitíssimo da retidão original e é de sua própria natureza inclinado ao mal, de sorte que toda a carne sempre cobiça contra o espírito; e, por isso, toda pessoa que nasce neste mundo merece a ira e condenação de Deus. E esta infecção da natureza ainda permanece também nos que são regenerados, pela qual o apetite carnal chamado em grego Phrônema sarkós (que uns interpretam sabedoria, outros sensualidade, outros afeição e outros desejo carnal), não sujeito à Lei de Deus e apesar de que não há condenação para os que crêem e são batizados, contudo o Apóstolo confessa que a concupiscência e luxúria têm de si mesmas a natureza do pecado.

ARTIGO X – DO LIVRE ARBITRÍO

A condição do homem depois da queda de Adão é tal que ele não pode converter-se e preparar-se a si mesmo por sua própria força natural e boas obras, para a fé e invocação a Deus. Portanto não temos o poder de fazer boas agradáveis e aceitáveis a Deus, sem que a graça de Deus por Cristo nos previna, para que tenhamos boa vontade, e coopere conosco enquanto temos essa boa vontade.

ARTIGO XI – DA JUSTIFICAÇÃO DO HOMEM

Somos reputados justos perante Deus, somente pelo mérito do nosso Senhor e Salvador

Jesus Cristo pela Fé, e não por nossos próprios merecimentos e obras. Portanto, é doutrina mui saudável e cheia de consolação a de que somos justificados somente pela Fé, como se expõe mais amplamente na Homília da Justificação.

ARTIGO XII – DAS BOAS OBRAS

Ainda que as boas obras, que são os frutos da fé, e seguem a justificação, não possam expiar os nossos pecados, nem suportar a severidade do Juízo de Deus; são, todavia, agradáveis e aceitáveis a Deus em Cristo, e brotam necessariamente duma verdadeira e viva fé; tanto que por elas se pode conhecer tão evidentemente uma fé viva como uma árvore se julga pelo fruto.

ARTIGO XIII – DAS OBRAS ANTES DA JUSTIFICAÇÃO

As obras feitas antes da graça de Cristo, e da inspiração do seu espírito, não são agradáveis a Deus, porquanto não procedem da fé em Jesus Cristo; nem fazem os homens dignos de receber a graça, nem (como dizem os autores escolásticos) merecem a graça de congruo; muito pelo contrário visto que elas não são feitas como Deus quis e ordenou que fossem feitas, não duvidamos terem elas a natureza do pecado.

ARTIGO XIV – DAS OBRAS DE SUPEREROGAÇÃO

As obras voluntárias, que excedem os mandamentos de Deus, e que se chamam Obras de Supererogação, não se pode ensinar sem arrogância e impiedade; porque por elas declaram os homens que não só rendem a Deus tudo a que são obrigados, mas também a favor dele fazem mais do que, como rigoroso dever, lhes é requerido; ainda que Cristo claramente disse: Quando tiveres feito tudo o que vos está ordenado dizei: Somos servos inúteis.

ARTIGO XV – DE CRISTO ÚNICO SEM PECADO

Cristo, na verdade de nossa natureza foi feito semelhante a nós em todas as coisas exceto no pecado, do qual foi totalmente isento, tanto na sua carne como no Seu espírito. Ele veio para ser o Cordeiro imaculado, que, pelo sacrifício de si mesmo uma vez oferecido tirasse os pecados do mundo; e o pecado (como diz S. João) não estava nele. Porém nós, os demais homens, posto que batizados, e nascidos de novo em Cristo, ainda pecamos em muitas coisas; e se dissermos que não temos pecado, a nós mesmos nos enganamos, e não há verdade em nós.

ARTIGO XVI – DO PECADO DEPOIS DO BATISMO

Nem todo pecado mortal voluntariamente cometido depois do Batismo é pecado contra o Espírito Santo, e irremissível. Pelo que não se deva negar a graça do arrependimento aos que tiverem caído em pecado depois do Batismo. Depois de termos recebido o Espírito Santo, podemos apartar-nos da graça concedida, e cair em pecado, e pela graça de Deus levantar-nos de novo e emendar nossas vidas. Devem, portanto, ser condenados os que dizem que já não podem pecar mais, enquanto aqui vivem, ou os que negam a oportunidade de perdão às pessoas verdadeiramente arrependidas.

ARTIGO XVII – PREDESTINAÇÃO E ELEIÇÃO

A predestinação para a vida é o eterno propósito de Deus, pelo qual (antes de lançados os fundamentos do mundo) tem constantemente decretado por seu conselho, a nós oculto, livrar da maldição e condenação os que elegeram em Cristo dentre o gênero humano, e conduzi-los por Cristo à salvação eterna, como vasos feitos para a honra. Por isso os que se acham dotados de um tão excelente benefício de Deus, são chamados segundo o propósito de Deus, por seu Espírito operando em tempo devido; pela graça obedecem à vocação; são justificados gratuitamente; são feitos filhos de Deus por adoção; são criados conforme à imagem de Seu Unigênito Filho Jesus Cristo; vivem religiosamente em boas obras, e enfim chegam, pela misericórdia de Deus, à felicidade eterna.

Assim como a pia consideração da Predestinação, e da nossa Eleição em Cristo, é cheia de um doce, suave, e inexplicável conforto para as pessoas devotas, e os que sentem em si mesmos a operação do Espírito de Cristo, mortificando as obras da carne, e seus membros terrenos, e levantando o seu pensamento às coisas altas e celestiais, não só porque muito estabelece e confirma a sua fé na salvação eterna que hão de gozar por meio de Cristo, mas porque veemente acende o seu amor para com Deus; assim para as pessoas curiosas e carnais, destituídas do Espírito de Cristo, o ter de contínuo diante dos seus olhos a sentença da Predestinação de Deus, é um princípio muitíssimo perigoso, por onde o Diabo as arrasta ao desespero, ou a que vivam numa segurança de vida impuríssima, não menos perigosa que a desesperação.

Além disso devemos receber as promessas de Deus de modo que nos são geralmente propostas nas Escrituras Sagradas; e seguir em nossas obras a vontade de Deus, que nos é expressamente declarada na Sua Palavra.

ARTIGO XVIII – DE OBTER A SALVAÇÃO ETERNA UNICAMENTE PELO NOME DE CRISTO

Devem ser também tidos por amaldiçoados os que se atrevem a dizer que todo o homem será salvo pela lei ou seita que professa, contanto que seja cuidadoso em modelar sua vida segundo essa lei e o lume da natureza. Porque a Escritura Santa somente nos propõe o nome de Jesus Cristo, como único meio pelo qual os homens se hão de salvar.

ARTIGO XIX – DA IGREJA

A Igreja visível de Cristo é uma congregação de fiéis, na qual é pregada a pura Palavra de Deus, e são devidamente administrados os Sacramentos conforme à Instituição de Cristo em todas as coisas que necessariamente se requerem neles.

Assim como a Igreja de Jerusalém, de Alexandria, e de Antioquia erraram; assim também a Igreja de Roma errou, não só quanto às suas práticas, ritos e cerimônias, mas também em matéria de fé.

ARTIGO XX – DA AUTORIDADE DA IGREJA

A Igreja tem poder de decretar Ritos ou Cerimônias, e autoridade nas controvérsias da Fé, todavia não é lícito à Igreja ordenar coisa alguma contrária à Palavra de Deus escrita, nem expor um lugar da Escritura de modo que repugne a outro. Portanto, se bem que a Igreja seja testemunha e guarda da Escritura Sagrada, todavia, assim como não é lícito decretar coisa alguma contra ela, também não se deve obrigar a que seja acreditada coisa alguma, que nela não se encontra, como necessária para a salvação.

ARTIGO XXI – DA AUTORIDADE DOS CONCÍLIOS GERAIS

O vigésimo primeiro artigo dos precedentes é omitido porque é, em parte, dum caráter

local e civil, e é provido, no tocante às restantes partes dele, em outros artigos.]

ARTIGO XXII – DO PURGATÓRIO

A doutrina romana relativa ao Purgatório, Indulgências, Veneração e Adoração tanto de imagens como de relíquias, e também à invocação dos Santos, é uma coisa fútil e vãmente inventada, que não se funda em testemunho algum da Escritura, mas ao contrário repugna à Palavra de Deus.

ARTIGO XXIII – DA MINISTRAÇÃO NA IGREJA

A ninguém é lícito tomar sobre si o cargo de pregar publicamente, ou administrar os Sacramentos na Congregação, antes que seja legalmente chamado, e enviado a executá-lo. E devemos julgar por legalmente chamados e enviados aqueles que tiverem sido escolhidos e chamados para esta obra pelos homens revestidos publicamente de autoridade, dada à eles na Congregação, para chamar e enviar Ministros à Vinha do senhor.

ARTIGO XXIV – DA LÍNGUA VERNÁCULA DO CULTO

Repugna evidentemente a Palavra de Deus, e ao uso da Igreja Primitiva dizer Orações Públicas na Igreja, ou administrar os Sacramentos em língua que o povo não entende.

ARTIGO XXV – DOS SACRAMENTOS

Os Sacramentos instituídos por Cristo não são unicamente designações ou indícios da profissão dos Cristãos, mas antes testemunhos certos e firmes, e sinais eficazes da graça, e da boa vontade de Deus para conosco pelos quais ele opera invisivelmente em nós, e não só vivifica, mas também fortalece e confirma a nossa fé nele.

São dois os Sacramentos instituídos por Cristo nosso Senhor no Evangelho, isto é, o Batismo e a Ceia do Senhor.

Os cinco vulgarmente chamados Sacramentos, isto é, Confirmação, Penitência, Ordens, Matrimônio, e Extrema Unção, não devem ser contados como Sacramento do Evangelho, tendo em parte emanado duma viciosa imitação dos Apóstolos, e sendo em parte estados de vida aprovados nas Escrituras; não tem, contudo, a mesma natureza de Sacramentos peculiar ao Batismo e à Ceia do Senhor, porque não tem sinal algum visível ou cerimônia instituída por Deus.

Os Sacramentos não foram instituídos por Cristo para servirem de espetáculo, ou serem levados em procissão, mas sim para devidamente os utilizarmos. E só nas pessoas que dignamente os recebem é que produzem um saudável efeito ou operação; mas os que indignamente os recebem adquirem para si mesmos a condenação, como diz São Paulo.

ARTIGO XXVI – DA INDIGNIDADE DOS MINISTROS, A QUAL NÃO IMPEDE O EFEITO DOS SACRAMENTOS

Ainda que na Igreja visível os maus sempre estejam misturados com os bons, e às vezes os maus tenham a principal autoridade na Administração da Palavra e dos Sacramentos; todavia, como o não fazem em seu próprio nome, mas no de Cristo, e em comissão e por autoridade dele administram, podemos usar do seu Ministério, tanto em ouvir a Palavra de Deus, como em receber os Sacramentos. Nem o efeito da ordenança de Cristo é tirado pela sua iniquidade, mas a graça dos dons de Deus diminui para as pessoas que com fé e devidamente recebem os Sacramentos que se lhe administram; os quais são eficazes por causa da instituição e promessa de Cristo, apesar de serem administrados por homens maus. Não obstante, à disciplina da Igreja pertence que se inquiram acerca dos Ministros maus, e que sejam estes acusados por quem tenha conhecimento de seus crimes; e sendo, enfim, reconhecidos culpados, sejam depostos

mediante justa sentença.

ARTIGO XXVII – DO BATISMO

O Batismo não só é um sinal de profissão e marca de diferença, com que se distinguem os Cristãos dos que o não são, mas também um sinal de Regeneração ou Nascimento novo, pelo qual, como por instrumento, os que recebem o Batismo devidamente, são enxertados na Igreja; as promessas da remissão dos pecados, e da nossa adoção como filhos de Deus pelo Espírito Santo, são visivelmente marcadas e seladas, a fé é confirmada, e a graça aumentada por virtude da oração de Deus.

O Batismo das crianças deve conservar-se de qualquer modo na Igreja como sumamente como à instituição de Cristo.

ARTIGO XXVIII – DA CEIA DO SENHOR

A Ceia do Senhor não só é um sinal de mútuo amor que os cristãos devem Ter uns para com os outros; mas antes é um Sacramento da nossa Redenção pela morte de Cristo, de sorte que para os que devida e dignamente, e com fé o recebem, o pão que partimos é uma participação do Corpo de Cristo; e de igual modo o Cálice de Bênção é uma participação do Sangue de Cristo.

A Transubstanciação (ou mudança da substância do Pão e Vinho) na Ceia do Senhor, não se pode provar pela Escritura Sagrada; mas antes repugna às palavras terminantes da Escritura, subverte a natureza do Sacramento, e tem dado ocasião a muitas superstições. O Corpo de Cristo é dado, tomado, e comido na Ceia, somente dum modo celeste e espiritual. E o meio pelo qual o Corpo de Cristo é recebido e comido na Ceia é a Fé. O Sacramento da Ceia do Senhor não foi pela ordenança de Cristo reservado, nem levado em procissão, nem elevado, nem adorado.

ARTIGO XXIX – DOS ÍMPIOS, QUE NÃO COMEM O CORPO DE CRISTO NA CEIA DO SENHOR

Os ímpios, e os destituídos da fé viva, ainda que carnal e visivelmente comprimam com os dentes (como diz Santo Agostinho) o Sacramento do Corpo e Sangue de Cristo; nem por isso são de maneira alguma participantes de Cristo: mas antes, para sua condenação, comem e bebem o sinal ou Sacramento de uma coisa tão importante.

ARTIGO XXX – DE AMBAS AS ESPÉCIES

O Cálice do Senhor não se deve negar aos Leigos; porque ambas as partes do Sacramento do Senhor, por instituição e ordem de Cristo, devem ser administradas a todos os cristãos igualmente.

ARTIGO XXXI – DA ÚNICA OBLAÇÃO DE CRISTO CONSUMADA NA CRUZ

A oblação de Cristo uma só vez consumada é a perfeita redenção, propiciação, e satisfação por todos os pecados, tanto originais como atuais, do mundo inteiro; e não há nenhuma outra satisfação pelos pecados, senão esta unicamente. Portanto os sacrifícios das Missas, nos quais vulgarmente se dizia que o Sacerdote oferecia Cristo para a remissão da pena ou culpa, pelos vivos ou mortos, são fábulas blasfemas e enganos perigosos.

ARTIGO XXXII – DO CASAMENTO DE SACERDOTES

Os Bispos, Presbíteros e Diáconos não são obrigados, por preceito algum da lei de Deus, a votar-se ao estado celibatário, ou abster-se do matrimônio; portanto é-lhes lícito, como aos demais Cristãos, casar como entenderem, se julgarem que isso lhes é mais útil à piedade.

ARTIGO XXXIII - COMO DEVEMOS EVITAR AS PESSOAS EXCOMUNGADAS

Aquele que por denúncia pública da Igreja for justamente separado da unidade da Igreja, e suspenso da Comunhão, deve ser tido por Pagão e Publicano por todos os fiéis, até que seja mediante penitência recebido nas Igreja por um juiz que tenha autoridade para isso.

ARTIGO XXXIV – DAS TRADIÇÕES DA IGREJA

Não é necessário que as tradições e Cerimônias sejam em toda parte as mesmas, ou totalmente semelhantes; porque em todos os tempos tem sido diversas, e podem ser alteradas segundo as diversidades dos países, tempo e costumes dos homens, contanto que nada se estabeleça contrário à Palavra de Deus. Todo aquele que por seu particular juízo, com ânimo voluntário e deliberado, quebrar manifestamente as Tradições e Cerimônias da Igreja, que não são contrárias à Palavra de Deus, e se acham estabelecidas e aprovadas pela autoridade comum, (para que outros tenham fazer o mesmo), deve ser publicamente repreendido, como quem ofende a ordem comum da Igreja, fere a autoridade do Magistrado, e vulnera as consciências dos irmãos débeis.

Toda a Igreja particular ou nacional tem autoridade, para ordenar, mudar e abolir as Cerimônias ou Ritos da Igreja, instituídos unicamente pela autoridade humana, contanto que tudo se faça para edificação.

ARTIGO XXXV – DAS HOMÍLIAS

O Segundo livro das Homílias... contém doutrina pia, saudável e necessária para estes tempos, como também o primeiro livro das Homílias, publicado ao tempo de Eduardo VI; e portanto julgamos que devem ser lidas pelos Ministros, diligente e distintamente nas Igrejas, para que sejam entendidas pelo povo.

ARTIGO XXXVI – DA SAGRAÇÃO DE BISPOS E MINISTROS

O livro da Sagração de Bispos, e Ordenação de Presbíteros e Diáconos, estabelecido pela Convenção Geral desta Igreja em 1792 contém tudo quanto é necessário para a referida Sagração e Ordenação; nem há nele coisa alguma que seja por si mesma supersticiosa e ímpia. E, por conseqüência, todos aqueles que são sagrados ou ordenados segundo a referida Fórmula, decretamos que todos eles são reta, canônica e legalmente ordenados.

ARTIGO XXXVII – DO PODER DOS MAGISTRADOS CIVÍS

O poder do Magistrado Civil estende-se a todos os homens, tanto Clérigo como Leigos, em todas as coisas temporais; porém não tem autoridade alguma em coisa puramente espirituais. E temos por dever de todos os homens que professam o Evangelho o renderem obediência respeitosa à Autoridade Civil, que é regular e legitimamente constituída.

ARTIGO XXXVIII - DE QUE NÃO SÃO COMUNS OS BENS ENTRE CRISTÃOS

As riquezas e bens dos cristãos não são comuns quanto ao direito, título e posse, como falsamente apregoam certos anabatistas. Todos, no entanto, das coisas que possuem devem dar liberalmente esmola aos pobres, segundo o seu poder.

ARTIGO XXXIX – DO JURAMENTO DUM CRISTÃO

Assim como confessamos que o Juramento vão e temerário é proibido aos cristãos por nosso Senhor Jesus Cristo, e por Tiago, seu apóstolo, assim também julgamos que a religião cristã de nenhum modo proíbe que uma pessoa jure quando o Magistrado o exige em causa de fé e caridade; contanto que isto se faça segundo a doutrina do profeta, em justiça, juízo e verdade.

Fonte: *Diocese Anglicana do Recife*

Ao invés de enfatizar os TNAR a IEAB optou por circunscrever sua exigência de “ortodoxia doutrinária” aos *Credos*. Com essa postura descortina-se a tendência da instituição de ampliar o espaço para o pluralismo, afinal, afirmar que o “essencial” de sua “doutrina” está contido nos *Credos* é afirmar muito pouco ou quase nada sobre “sua” doutrina.

Católicos Romanos e Protestantes Históricos jamais se degladiaram por motivo de discordância relativa à fundamental importância dos *Credos*: suas picuinhas teológicas concentraram-se quase sempre em outras áreas (eclesiologia, soteriologia) e não na teologia ou cristologia.

Ao dispensar seus oficiais da subscrição dos TNAR, a IEAB afirma-se “*apenas Credal*”, e com isso demarca seu compromisso com a ortodoxia trinitária estabelecida nos Primeiros Concílios Ecumênicos (Nicéia, 325; Constantinopla, 381 e Calcedônia, 451), mas exime-se de atrelar sua “especificidade doutrinária” aos postulados “secundários ou não-essenciais” da Reforma.

O anglicanismo, historicamente, sempre foi uma expressão religiosa que carregou a tinta na liturgia e não na doutrina, vale dizer, a espiritualidade e a identificação simbólica de seus membros sempre esteve mais empenhada na vivência do ritual do que na apologética doutrinária. Em razão disso, sempre faltou ao anglicanismo o desenvolvimento de uma “teologia dogmática”, como ocorreu com os luteranos e presbiterianos.

Na realidade, não existe um único artigo de doutrina que possa ser taxado como distintivamente “anglicano”. O modo de produção simbólica da *ecclesia anglicana* é a *bricolage*, a saber, incorpora e mistura doutrinas do catolicismo e do protestantismo e, ao tempo em que manifesta tais recorrências, constrói *artesanamente* (e de forma original) um *éthos* peculiar: a “compreensividade”, o “sincretismo”, a acomodação/assimilação típica da instituição tipo “igreja”.

Como disse Stephen Neill: “... no sentido estrito da palavra, não há nenhuma fé especificamente anglicana. Porém existe uma atmosfera anglicana e uma atitude anglicana” (1960:395). Este *éthos anglicano* (marcado por uma atmosfera e atitude *compreensiva*) é cultivado com orgulho pela instituição e vendido discursivamente como bem simbólico distintivo no espectro cristão.

É um “dom” que o anglicanismo pretende oferecer ao cristianismo em geral e, ao mesmo tempo, uma “alternativa” para o problema do cisma e do sectarismo que dividem o cristianismo de longa data, mas que a partir da Reforma tornou-se um turbilhão com dimensões alarmantes; basta lembrar que já não é mais possível “enumerar” a quantidade exorbitante dos grupos protestantes existentes no mundo atualmente: o cisma de Lutero tornou-se uma maldição hereditária *ad intra* e os “protestantes” a cada dia dão origem aos mais exóticos e diferentes “protestantismos”.

Enquanto parece haver no protestantismo uma capacidade inexaurível de se transmutar dispersivamente, transparece no catolicismo uma recaída autoritária para o centralismo hierárquico. O anglicanismo propugna com a “compreensividade” (e esta parece ser sua proposta *sui generis*) a legitimidade da “diversidade”, mas sem recair

nem no seccionamento protestante e nem no centralismo hierárquico e monolitismo doutrinário católico romano.

De que forma os mecanismos “institucionais” e “conceituais” mantenedores desse universo simbólico concretizam essa aspiração de síntese? Em primeiro lugar, o anglicanismo organiza sua estrutura de poder de forma a esvaziar o centralismo e o autoritarismo do modelo católico.

Se no catolicismo há: a) um primado de jurisdição universal do *Bispo de Roma* (o Papa), que inclusive detém o poder único de pronunciar-se *ex cathedra* infalivelmente; b) um Vaticano que com sua burocracia chama para si o poder sobre a “igreja universal” (*catholica*) e impõe um Direito Canônico vertical e onabrangente; c) Concílios Ecumênicos de tempos em tempos que decidem autoritativamente (decretam e anatematizam) sobre questões dogmáticas; no anglicanismo as coisas mudam sensivelmente de figura.

O primado universal do *Arcebispo de Cantuária* é apenas “simbólico e honorífico” (não manda nos bispos do mundo inteiro e nem se dá ao luxo de pronunciamentos “infalíveis”). A *Conferência de Lambeth* (que congrega o episcopado anglicano mundial a cada 10 anos) não decreta nem anatematiza, apenas “recomenda” ou “sugere”.

As igrejas-membro da *Comunhão Anglicana* são autônomas para decidirem se acolhem ou não tais decisões, bem como para elaborarem e estabelecerem um Direito Canônico (bem menos extenso que o católico romano) em seu próprio território e

jurisdição. Dessa forma, o centralismo e o autoritarismo do Papa e do Vaticano são eliminados por seus congêneres na estrutura de poder vigente no anglicanismo.

O protestantismo, por outro lado: a) eliminou a figura de um líder pessoal universal e optou por confederações internacionais (Federação Luterana Mundial, Aliança Mundial de Igrejas Reformadas e Presbiterianas ou Aliança Batista Mundial) como forma de articulação global; b) concentrou sua identidade na esfera nacional e local (diocese/presbitério ou paróquia/congregação) com a conseqüente perda da consciência de “igreja universal”.

O anglicanismo, por seu turno, manteve (ainda que de forma mitigada) a idéia de “unidade em pessoa” (nos primados episcopais) e “catolicidade eclesial” (na conferência episcopal global) típicas do modelo católico romano. Dessa forma, o seccionamento desmedido e a frágil consciência de identidade global típicos do protestantismo são contornados.

Subjacente a essa discussão encontra-se o problema da epistemologia teológica do catolicismo e do protestantismo. Enquanto para o catolicismo a *Revelação Divina* (contida na *Escritura Sagrada* e na *Tradição*) somente pode ser interpretada “legítima e autoritativamente” pelo *Magistério Eclesiástico*, no protestantismo vigora a noção de que a *Revelação Divina* (contida somente na Bíblia: → *sola scriptura*) pode ser interpretada livremente (→ livre-exame) por todos os fiéis (→ sacerdócio universal dos fiéis).

O controle da interpretação do depósito sagrado e a insistência na manutenção da tradição seriam algumas das possíveis explicações para a maior unidade institucional católica romana, enquanto o livre-exame, o sacerdócio universal dos fiéis e a *sola scriptura* constituiriam os germes para a desagregação institucional do protestantismo.

No anglicanismo há uma nítida tentativa de conciliar esses elementos díspares: o sacerdócio universal dos fiéis é afirmado, bem como o direito ao livre-exame, *mas* difunde-se a idéia de que a Sagrada Escritura é a norma “última” (e não “única”) para dirimir questões de fé e moral. Logo, a *Scriptura* deve ser interpretada na constante escuta da “tradição”, da “razão” e da “experiência” (instâncias penúltimas).

Por um lado busca-se sobrepôr a *Escritura* à *Tradição* em termos de valoração autoritativa, *mas* por outro evita-se isolar tais pólos ou desconectá-los da “razão” e da “experiência” humana contemporânea. Dessa forma, a antítese “Escritura” *versus* “Tradição” é superada pela síntese da díada “Escritura *mais* Tradição”, onde a primeira ocupa a última instância apelativa, *mas* sem a *eliminação* da segunda enquanto *locus* privilegiado de acumulação social do conhecimento religioso.

Assim sendo, o anglicanismo torna *Escritura e Tradição* realidades interdependentes não apenas na teoria *mas* também *in concret*

o. Por isso mesmo, alguns elementos da tradição católica foram mantidos de forma única nesse “protestantismo híbrido”.

Como exemplos ilustrativos podemos citar: a leitura dos deuterocanônicos na missa, o uso opcional de imagens e ícones como forma de representação do sagrado, a aparência estética do culto (templos, paramentos, altares), termos eclesiásticos (padre, missa) e instituições (ordens monásticas, congregações religiosas).

Enquanto o protestantismo (tendência que atingiu seu ápice no calvinismo principalmente) fez uma verdadeira limpeza simbólica no culto (sobrando apenas quatro paredes e um púlpito de madeira), em nome de uma “purificação” do catolicismo “sincrético e mágico” da Idade Média; o anglicanismo conseguiu conduzir sua reforma mantendo-se crítico desses “extremos”, ora preservando elementos da tradição católica, ora “reformando” aspectos do ritual (a missa anglicana é rezada na língua do povo, o padre fica de frente para o laicato, a quantidade de imagens é radicalmente diminuída [ou eliminada em alguns locais], a pregação da Bíblia retoma seu lugar de importância, os sacramentos são despidos de algumas superstições populares etc.).

Além do mais, não apenas a interpretação da Bíblia é livre, como: a) nenhuma autoridade eclesiástica arroga-se ao direito de interpretar a *Revelação* de forma “legítima”, “final” ou “infalível”; b) existe ampla condescendência para com a convivência institucional pluralista.

Católicos, Luteranos, presbiterianos, batistas e outros grupos protestantes em geral fazem de seus aspectos doutrinários “distintivos” o critério de demarcação institucional: quem não “reconhece o Bispo de Roma como Supremo Pontífice” (Igreja Católica), ou não professa a doutrina da “justificação *sola fide*” (Igreja Evangélica

Luterana do Brasil), a “dupla predestinação” (Igreja Presbiteriana do Brasil) ou a “imersão como única forma válida de batismo” (Convenção Batista Brasileira), p. ex, tende a ser proscrito da organização religiosa como “desviante”.

Na IEAB convivem lado a lado, numa mesma instituição, pessoas com as mais variadas tendências teológicas. Isto não significa que não haja conflitos ou que todos se respeitem, mas que a possibilidade de *cisão institucional* por causa de divergências teológicas é bastante remota.

Até o que é considerado “essencial” pelo discurso oficial da instituição é passível de variadas abordagens e perspectivas teológicas: enquanto para alguns os dogmas contidos nos *Credos* são interpretados de forma literal, para outros não passam de “símbolos” que pedem uma aplicação “existencial”.

A *Escritura Sagrada* é “a Palavra de Deus” (infallível e inerrante) para uns, “um testemunho privilegiado da Revelação” (falível e errante) para outros; ou numa perspectiva mais liberacionista: “uma história do Povo de Deus a partir da ótica dos pobres”.

Nos aspectos “secundários”, vigora também ampla liberdade hermenêutica: o episcopado é considerado parte da essência da “igreja” para uns, e apenas “funcional” na versão de outros. O batismo pode ser administrado tanto por imersão quanto por aspersão ou efusão. Pode-se crer ou não na contemporaneidade dos “dons do Espírito Santo” ou numa interpretação de corte mais pentecostal para o “batismo com o Espírito Santo”.

Há os que vislumbram a ética sobre uma perspectiva puramente “situacional” e os que procuram fundamentar na Bíblia cada opção no terreno da moral. Uns são a favor da ordenação de gays e outros contra, uns bebem e fumam e outros condenam os “vícios”; uns propõem uma vivência da sexualidade de forma bastante “natural” e “liberal”, enquanto outros insistem na obrigação da “castidade” antes do matrimônio e na monogamia.

Nos quadros abaixo, Dom Robinson Cavalcanti (Bispo da *Diocese Anglicana do Recife*) procura construir uma tipologia das correntes teológicas anglicanas, que embora possa não contar com a concordância de anglicanos de outras matizes (pois Dom Robinson Cavalcanti faz uma “leitura” das diferenças entre seus pares a partir do uso dos “óculos” de sua própria opção teológica “evangelical”), é útil para revelar o mosaico que é o anglicanismo.

CORRENTES CATÓLICAS DO ANGLICANISMO

ANGLICANOS CATÓLICOS				
TEMAS	ANGLO-CATÓLICOS	TRADICIONAIS	CARISMÁTICOS	LIBERAIS
ÊNFASE HISTÓRICA	PRÉ-REFORMA	PRÉ-REFORMA	PRÉ-REFORMA	PRÉ-REFORMA
AFINIDADES	ORTODOXOS E ROMANOS	ORTODOXOS E ROMANOS	ORTODOXOS E ROMANOS	ORTODOXOS E ROMANOS
FONTES TEOLÓGICAS	PATRÍSTICA	PATRÍSTICA	PATRÍSTICA/ PENTECOSTAIS	PATRÍSTICA/ ILUMINISTAS
QUADRILÁTERO DE LAMBETH	SACRAMENTOS, EPISCOPADO, CREDOS, ESCRITURAS	SACRAMENTOS, EPISCOPADO, CREDOS ESCRITURAS	SACRAMENTOS, EPISCOPADO, CREDOS ESCRITURAS	SACRAMENTOS, EPISCOPADO CREDOS ESCRITURAS
REVELAÇÃO	TRADIÇÃO	TRADIÇÃO	TRADIÇÃO/ EXPERIÊNCIA	TRADIÇÃO/ RAZÃO
FERRAMENTA CIENTÍFICA	NÃO	SIM, COM RESERVAS	SIM, COM RESERVAS	SIM
SOTERIOLOGIA	SACRAMENTALISTA	SACRAMENTALISTA	SACRAMENTALISTA/ EXPERIÊNCIA	UNIVERSALISTA
ÉTICA	MORALISTA	MORALISTA MODERADA/ SOCIAL	MORALISTA	SITUACIONAL/ SOCIAL
INSERÇÃO SÓCIO-POLÍTICA	ALIENAÇÃO/ DIREITA	FORMAL/ DIREITA	FORMAL/ DIREITA	SIM, TENDÊNCIA À ESQUERDA
LOCUS LITÚRGICO	ALTAR	ALTAR	ALTAR	ALTAR
LITURGIA	RITUALISTA	RITUALISTA	RITUALISTA/ EMOÇÕES	RITUALISTA
DIVÓRCIO	NÃO	SIM	SIM, COM RESERVAS	SIM
ORDENAÇÃO FEMNINA	NÃO	DIVIDIDOS	DIVIDIDOS	SIM
ORDENAÇÕES/ UNIÕES GAYS	NÃO	NÃO	NÃO	SIM

Fonte: *Diocese Anglicana do Recife*

CORRENTES PROTESTANTES DO ANGLICANISMO

ANGLICANOS PROTESTANTES				
TEMAS	CARISMÁTICOS	EVANGÉLICOS	FUNDAMENTALISTAS	LIBERAIS
ÊNFASE HISTÓRICA	REFORMA	REFORMA	REFORMA	REFORMA
AFINIDADES	PROTESTANTES	PROTESTANTES	PROTESTANTES	PROTESTANTES
FONTES TEOLÓGICAS	REFORMADORES/ PENTECOSTAIS	REFORMADORES/ EVANGÉLICOS	REFORMADORES/ FUNDAMENTALISTAS	REFORMADORES/ ILUMINISTAS
QUADRILÁTERO DE LAMBETH	ESCRITURAS CREDOS SACRAMENTOS EPISCOPADO	ESCRITURAS CREDOS SACRAMENTOS EPISCOPADO	ESCRITURAS CREDOS SACRAMENTOS EPISCOPADO	ESCRITURAS SACRAMENTOS EPISCOPADO CREDOS
REVELAÇÃO	ESCRITURAS/ EXPERIÊNCIA	ESCRITURAS	ESCRITURAS	ESCRITURAS/ RAZÃO
FERRAMENTA CIENTÍFICA	SIM, COM RESERVAS	SIM, COM RESERVAS	NÃO	SIM
SOTERIOLOGIA	CONVERSÃO/ EXPERIÊNCIA	CONVERSÃO (CALVINISTA/ ARMINIANA)	CONVERSÃO (CALVINISTA/ ARMINIANA)	UNIVERSALISTA
ÉTICA	MORALISTA	MORALISTA MODERADA/ SOCIAL	MORALISTA	SITUACIONAL/ SOCIAL
INSERÇÃO SÓCIO-POLÍTICA	FORMAL, TENDÊNCIA À DIREITA	SIM, DIFUSA	ALIENAÇÃO/ DIREITA	SIM, TENDÊNCIA À ESQUERDA
LOCUS LITÚRGICO	PÚLPITO	PÚLPITO	PÚLPITO	PÚLPITO
LITURGIA	DESPOJADA/ EMOÇÕES	DESPOJADA/ MODERADA	DESPOJADA/ EXTREMADA	DESPOJADA/ MODERADA
DIVÓRCIO	SIM, COM RESERVA	SIM	NÃO	SIM
ORDENAÇÃO FEMNINA	DIVIDIDOS	DIVIDIDOS	NÃO	SIM
ORDENAÇÕES/ UNIÕES GAYS	NÃO	NÃO	NÃO	SIM

Fonte: *Diocese Anglicana do Recife*

Em suma: há crenças para os mais variados gostos, enquanto *todos* estão em plena comunhão com o *Arcebispo de Cantuária* e fazem parte da mesma *Comunhão Anglicana*. *Todos* encontram no LOC as diretrizes para a realização do culto, assim como recebem os mesmos sacramentos. *Todos* lêem os mesmos Credos e pregam baseados na mesma Bíblia. E finalmente, *todos* estão sob o mesmo império da *Constituição e dos Cânones*.

E como conseguem ser tão diferentes e plurais? Por que os que detêm o poder não expulsam os “diferentes” da instituição? Por que permanecem unidos em torno dos mesmos símbolos? Uma possível resposta para essas questões é: os mecanismos conceituais de manutenção do universo simbólico legitimam de um modo onde se valoriza a *bricolage*; assim, o que distingue é o *éthos* compreensivo e não algum artigo de fé específico.

Dessa forma, não basta simplesmente ler o “conteúdo” dos documentos que contém os “dogmas” ensinados na IEAB; é preciso conviver com a comunidade religiosa e circular no âmbito do estamento sacerdotal para “ouvir” o que situa-se na esfera “subliminar”, ou seja, as mais variadas adaptações e versões resultantes da “circulação da mensagem” (Bourdieu, 1998).

Em outras palavras: não basta apenas ouvir “o que é dito” mas “como é dito”. A função e o conteúdo dos documentos é maleável, de acordo com um viés interno: a tendência teológica. Dependendo do fato de um sacerdote anglicano ser mais “católico” ou mais “protestante” (e no interior destes rótulos, se ele é “liberal”,

“fundamentalista”, “neo-ortodoxo”, “carismático” etc.) resulta uma apropriação bastante diversificada dos repositórios dos mecanismos conceituais.

O importante é que a IEAB, enquanto *instituição*, admite *explicitamente* a legitimidade desse sincretismo entre catolicismo e protestantismo: e nisso ela é *única*. O protestantismo em geral rompeu com alguns elementos que “identificam simbolicamente” o catolicismo e que somente no anglicanismo (como **ramo protestante histórico** ao lado de luteranos, metodistas e presbiterianos) podem ser encontrados. O catolicismo, mesmo tendo passado pelo *aggiornamento* desses últimos 500 anos, permanece resistente a certas mudanças institucionais que somente os anglicanos (como **ramo católico** do cristianismo ao lado de romanos e ortodoxos) conseguiram efetuar.

Dessa forma, se há um momento em que católicos e protestantes podem casualmente sentirem-se atraídos pelo universo simbólico concorrente, este pode ser o *καιρος* (o momento oportuno/o tempo maduro) do anglicanismo. A emigração de padres católicos romanos e pastores protestantes para a *Diocese Anglicana do Recife* recentemente sugere a “comprovação” empírica dessa tendência.

2.2 – RELIGIÃO E LEGITIMAÇÃO: SOCIOLOGIA DO ÉTHOS

ANGLICANO

Para Berger & Luckmann (1985:128), as objetivações institucionais já historicadas precisam ser transmitidas a cada nova geração, e justamente nesse ponto surge a necessidade de *legitimar* os elementos da tradição.

O processo de *legitimação* visa tornar *inteligível* a ruptura entre história e biografia¹⁵, envolvendo: a) a *explicação* do porquê das coisas serem como são; b) a *justificação* da necessidade de sua permanência; c) a *validação* cognoscitiva dos símbolos religiosos.

A “doutrina”¹⁶ *oficial* e “*normativa*” da IEAB cumpre, entre outras, a função de tornar “compreensível” sua realidade institucional: isto é, de *racionalizar* a fé da instituição e assim *impor comportas* às crenças da comunidade eclesial e do estamento sacerdotal. Tal processo auxilia a *fixar a identidade religiosa* dos componentes e a *garantir sua permanência* na tradição da organização.

¹⁵ “... a legitimação não é necessária na primeira fase de institucionalização, quando a instituição é simplesmente um fato que não exige nenhum novo suporte, nem intersubjetivamente nem biograficamente. É evidente para todas as pessoas a quem diz respeito. O problema da legitimação surge inevitavelmente quando as objetivações da ordem institucional (agora histórica) têm de ser transmitidas a uma nova geração. Nesse ponto, como vimos, o caráter evidente das instituições não pode mais ser mantido pela memória e pelos hábitos do indivíduo. Rompeu-se a unidade de história e biografia...” (Berger & Luckmann, 1985:128).

¹⁶ A “doutrina” que nos interessa é aquela que se constitui no *discurso oficial produzido por aqueles atores qualificados como pólos de poder da instituição, na função de definidores de crença da totalidade da organização*. O *Sínodo Provincial*, portanto, ocupa o lugar de instância máxima de poder na IEAB (podendo aprovar, emendar ou reformar os documentos oficiais da “igreja”, que normatizam o culto, a disciplina e a “doutrina”), dessa forma, tanto a liturgia como a disciplina e a doutrina estão sob o poder da entidade eclesiástica.

Para compreender a forma como a IEAB se auto-legitima enquanto instância produtora de sentido religioso é mister penetrar no seu vocabulário ou linguagem teológica. Em outras palavras, é preciso ouvi-la responder a algumas perguntas, como p. ex: por que é preciso manter-se equidistante entre o catolicismo e o protestantismo? Por que é necessário construir uma síntese entre tais modelos e não simplesmente romper radicalmente com os mesmos? Por que o anglicanismo deve ser pluralista e ecumênico?

Ao responder a um neófito que a existência da IEAB na forma como ela é percebida nas atuais circunstâncias estruturais é fruto de uma “longa tradição”, ou que a “Bíblia” funda esta ou aquela crença/prática ou simplesmente que é mais “prático, eficaz ou racional”, os membros mais velhos “explicam” aos mais novos porque os elementos da instituição são como são e a legitimam.

O uso de proposições teóricas rudimentares difundidas em forma de *provérbios* (p. ex: “anglicanismo é unidade na diversidade”, “no essencial unidade, no secundário liberdade, e em tudo o mais caridade”, “católica para toda a verdade de Deus e protestante contra todos os erros dos homens” ou “o anglicanismo tem a substância católica e o princípio protestante”) para justificar o pluralismo vigente no seio da IEAB, também cumprem uma função legitimatória diante de um “problema”¹⁷ básico: a falta de unidade do discurso religioso da instituição.

¹⁷ “Tornam-se necessários procedimentos específicos de manutenção do universo quando o universo simbólico tornou-se um *problema*. Enquanto isto não acontece o universo simbólico mantém-se por si mesmo, isto é, legitima-se a si mesmo pela pura facticidade de sua existência objetiva na sociedade em questão... devido às inevitáveis tensões dos processos de institucionalização e pelo próprio fato de todos os fenômenos sociais serem *construções* historicamente produzidas pela atividade humana, nenhuma sociedade é totalmente admitida como certa e assim, *a fortiori*, o mesmo se dá com o universo simbólico. Todo universo simbólico é incipientemente problemático.” (Berger & Luckmann, 1985:144).

A *theologia anglicana* em forma de teorias explícitas conjugadas num corpo diferenciado de conhecimentos é a matriz que serve para legitimar, ou seja, oferecer quadros de referência amplos para a conduta institucionalizada. Dessa forma, a “*compreensividade anglicana*” ou a “*doutrina da via média anglicana*” justificaria a necessidade de uma instituição católica e protestante *et simul*.

Ao buscar compreender os conteúdos do LOC, dos *Credos*¹⁸, do *Catecismo*, dos 39 *Artigos de Religião* e do *Quadrilátero de Lambeth*¹⁹ na qualidade de

¹⁸ a) **CREDO APOSTÓLICO**: “Creio em Deus Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra. E em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, o qual foi concebido pelo Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu ao Hades; no terceiro dia ressuscitou dos mortos, subiu ao céu e está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna”; b) **CREDO NICENO**: “Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, tanto das coisas visíveis como das invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os mundos, Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, gerado, não criado, de uma só substância com o Pai, por quem todas as coisas foram feitas; o qual por nós homens e pela nossa salvação desceu do céu e se encarnou pelo Espírito Santo na Virgem Maria e foi feito homem; foi também crucificado por nós sob Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado; e ao terceiro dia ressuscitou segundo as Escrituras, e subiu aos céus, e está sentado à direita do Pai, e virá novamente em glória a julgar os vivos e os mortos, cujo Reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e Doador da vida, o qual procede do Pai e do Filho, que juntamente com o Pai e o Filho é adorado e glorificado; que falou pelos profetas. E numa única santa Igreja Católica e Apostólica. Confesso um só Batismo para remissão dos pecados, e espero a ressurreição da carne e a vida do mundo vindouro”; c) **CREDO ATANASIANO**: “Aquele que quiser ser salvo, antes de tudo deverá ter a verdadeira fé cristã. Aquele que não a conservar em sua totalidade e pureza, sem dúvida perecerá eternamente. E a verdadeira fé cristã é esta, que honremos um único Deus na Trindade e a Trindade na Unidade, não confundindo as pessoas nem dividindo a substância divina. Pois uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho e outra a do Espírito Santo; mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um único Deus, iguais em glória e majestade eterna. Qual o Pai, tal o Filho, tal o Espírito Santo. O Pai é inciado, o Filho é inciado, o Espírito Santo é inciado. O Pai é incomensurável, o Filho é incomensurável, o Espírito Santo é incomensurável. O Pai é eterno, O Filho é eterno, o Espírito Santo é eterno. Contudo, não são três Eternos, mas um único Eterno. Do mesmo modo, não três Inciados, nem três Incomensuráveis, mas um único Inciado e um único incomensurável. Da mesma maneira, o Pai é todo-poderoso, o Filho é todo-poderoso, o Espírito Santo é todo-poderoso; contudo, não são três Todo-poderosos, mas um único Todo-poderoso. Assim, o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus; todavia, não são três Deuses, mas um único Deus. Deste modo, o Pai é Senhor, o Filho é Senhor, o Espírito Santo é Senhor; entretanto, não são três Senhores, mas um único Senhor. Visto que, segundo a verdade cristã, nos importa confessar cada pessoa por sua vez como sendo Deus e Senhor, é-nos proibido pela fé cristã dizer que há três Deuses e três Senhores. O Pai por ninguém foi feito, nem criado, nem gerado. O Filho provém apenas do Pai, não foi feito, nem criado, mas gerado. O Espírito Santo não foi feito, nem criado, nem gerado pelo Pai ou pelo Filho, mas deles procede. Logo, é um único Pai, não são três Pais; um único Filho, não três Filhos; um único Espírito Santo, não três Espíritos Santos. E nesta Trindade nenhuma pessoa é anterior ou posterior, nenhuma maior ou menor, mas todas as três pessoas são coeternas e iguais entre si; de modo que, como foi dito, em tudo seja honrada a Trindade na Unidade e a Unidade na Trindade. Portanto, quem quiser

documentos aceitos como repositórios de “dogmas” (ou como dizemos aqui: “mecanismos conceituais”), estamos na verdade interessados em descortinar esse “universo simbólico”²⁰ (Berger & Luckmann, 1985) ou esta “província finita de significado” (Schutz), denominada aqui “doutrina oficial da IEAB” ou simplesmente *theologia anglicana*.

Essa *theologia anglicana* é visada como indicativa do *modo de produção simbólica* da instituição, que na qualidade de “linguagem estruturada e estruturante” *organiza as trocas sociais* (estabelecendo os limites do que tem importância com referência à interação social) e sedimenta os significados religiosos que circulam com vistas à minimização da solidão, através da *localização biográfica* do indivíduo na corporação (“sou membro da IEAB” ou “pertencço à grande família anglicana”).

ser salvo, deverá pensar assim da Trindade. Entretanto, é necessário para a salvação eterna crer também fielmente na humanização de nosso Senhor Jesus Cristo. Esta é, portanto, a fé verdadeira: cremos e confessarmos que nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, é Deus e Homem. É Deus da substância do Pai, gerado antes dos tempos, e Homem da substância de sua mãe, nascido no tempo; Deus perfeito e Homem perfeito, subsistindo em alma racional e carne humana. Igual ao Pai segundo a divindade e menor do que o Pai segundo a sua humanidade. Ainda que é Deus e Homem, nem por isso são dois, mas um único Cristo. Um só, não pela transformação da divindade em humanidade, mas mediante a recepção da humanidade na divindade. É, de fato, um só, não pela fusão das duas substâncias, mas por unidade de pessoa. Pois, assim como corpo e alma racional constituem um único homem, Deus e homem é um único Cristo, o qual padeceu pela nossa salvação, desceu ao hades, no terceiro dia ressuscitou dos mortos. Subiu ao céu, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. E quando vier, todos os homens hão de ressuscitar com os seus corpos e dar contas de seus próprios atos, e aqueles que fizeram o bem irão para a vida eterna, mas aqueles que fizeram o mal, para o fogo eterno. Esta é a verdadeira fé cristã. Aquele que não crer com firmeza e fidelidade, não poderá ser salvo”.

¹⁹ “1. As Escrituras do Antigo e Novo Testamento ‘como contendo todas as coisas necessárias para a salvação’, e como sendo a regra e o padrão último de fé; 2. O Credo dos Apóstolos como Símbolo Batismal; e o Credo Niceno como a declaração suficiente da Fé Cristã; 3. Os dois Sacramentos ordenados por Cristo mesmo – Batismo e Ceia do Senhor – ministrados com o uso das inexauríveis palavras de Cristo na instituição e dos elementos ordenados por Ele; 4. O Episcopado Histórico, localmente adotado nos métodos de sua administração, para as variadas necessidades das nações e dos povos chamados por Deus para a unidade da sua Igreja”. O *Quadrilátero de Lambeth* foi inicialmente aprovado pela Igreja Episcopal norte-americana (1886), tendo em seguida recebido a ratificação da *Comunhão Anglicana* (1888), o que justifica seu nome usual: *Quadrilátero Chicago-Lambeth*.

²⁰ “Os universos simbólicos são corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a instituição em uma totalidade simbólica... a legitimação agora realiza-se por meio de totalidades simbólicas que não podem absolutamente ser experimentadas na vida cotidiana... *todos* os setores da ordem institucional acham-se integrados num quadro de referência global que constitui um

Esse aparato simbólico fornece a moldura ou cria o solo sobre o qual o adepto constrói sua identidade (sabe quem é!) como um “anglicano”, e assim liga-se aos seus predecessores (a “história” da *ecclesia anglicana* e sua “rica e inestimável” herança), bem como *julga níveis de importância* para a prática religiosa típica do grupo (“devo ser ecumênico ao invés de proselitista como o pentecostal” ou “não estou proibido de fumar, jogar, dançar e transar fora do casamento como o batista ou o presbiteriano”).

Ainda conforme Berger & Luckmann (1985:142-3), um “universo simbólico” pode ser objetivado como “produto teórico” que tem origem em processos de reflexão subjetiva e que permite uma análise sistemática sobre a natureza desse universo. Tal cosmos (κοσμος) se mantém graças à elaboração de “mecanismos conceituais” que são sistematizados no corpo doutrinal da instituição.

Nosso objetivo neste capítulo é justamente compreender o conteúdo, a lógica e o alcance desses “mecanismos conceituais” de manutenção do universo simbólico, criados e mantidos pela IEAB para legitimar sua própria existência enquanto instituição religiosa híbrida.

Se é verdade que “os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história ... (e) se quisermos entender seu significado temos de entender a história de sua produção” (Berger & Luckmann, 1985:133), então temos que remeter os “mecanismos conceituais” usados pela IEAB para construir sua legitimação e manter

universo no sentido literal da palavra, porque *toda* a experiência humana pode agora ser concebida como se efetuando *no interior* dele” (Berger & Luckmann, 1985:131-2).

seu universo simbólico a um evento histórico fundador: a Reforma Protestante do séc. XVI.

Falar da *Church of England* antes da Reforma é referir-se a *ecclesia catholica tout court*. É a partir da ruptura com Roma que o anglicanismo dará um passo fundamental para tomar a atual forma eclética. Logo, os “mecanismos conceituais” que a *theologia anglicana* forjou para justificar tal ruptura e a conseqüente configuração eclesial híbrida (católica e protestante) surgiram *a posteriori*.

Primeiro a variável independente política atuou (os interesses de Henrique VIII e da Inglaterra), somente depois a variável dependente teológica justificou²¹; e nesse sentido não há como deixar de perceber o caráter ideológico da *theologia anglicana*,²² resultante do cesaropapismo britânico.

O “problema” surgiu quando o clero que rompeu à força com seu foco de unidade (o Papa, Roma) viu surgir a necessidade de tornar *válida* a nova situação de “igreja nacional soberana” submetida à suprema chefia do monarca inglês e não mais do Sumo Pontífice Romano. Como justificar tal *status*? Como “explicar” a ruptura? Como reler a história para encontrar um lugar de independência “válida” para a *Church of England*?

²¹ “Os mecanismos conceituais que mantêm os universos simbólicos acarretam sempre a sistematização de legitimações cognoscitivas e normativas, que já estavam presentes na sociedade de modo mais ingênuo e que cristalizavam no universo simbólico em questão. Em outras palavras, o material do qual são feitas as legitimações de conservação do universo é principalmente uma elaboração posterior, em um nível mais alto de integração teórica, das legitimações das várias instituições” (grifos nossos - Berger & Luckmann, 1985:148-9).

²² “As instituições sociais e os universos simbólicos são legitimados por indivíduos vivos, que têm localizações sociais concretas e interesses sociais concretos” (grifos nossos - Berger & Luckmann, 1985:172).

O site oficial da IEAB²³, o livro-texto de história eclesiástica usado nos seminários teológicos (Kickhöfel, 1995) e a própria tradição oral circulante na corporação clerical (facilmente constatável pela observação empírica) buscam fazer uma “interessante” *releitura da história* do anglicanismo “pré-reformado”.

Nessa “versão” o cristianismo chegou à grande Ilha da Bretanha por volta do séc. II e manteve-se “independente” até a chegada de Santo Agostinho de Canterbury no séc. VI ; daí até o séc. XVI a *ecclesia anglicana* esteve sob a jurisdição papal, mas a partir da Reforma Protestante o anglicanismo “voltou a ficar livre” da tutela romana!

Em resumo: a *Church of England* não foi fundada por Henrique VIII (este apenas a libertou do jugo romano/papal), afinal os templos, o ministério sacerdotal e a liturgia permaneceram em “continuidade” substancial com o que havia ali anteriormente. Houve uma “reforma” (purgação de elementos negativos) e não a “criação” de uma *nova* “igreja”.

A necessidade de declarar-se uma “igreja credal” (em harmonia com a ortodoxia trinitária dos Concílios de Nicéia, 325; Constantinopla, 381 e Calcedônia, 451), a ênfase na “sucessão apostólica de seus bispos” (veja lista de sucessão abaixo) e a manutenção de uma “liturgia similar à romana” no LOC, são apenas pequenas amostras da tentativa de justificar o anglicanismo como legítimo continuador/sucessor do cristianismo herdado da “igreja primitiva” e da “tradição patrística”.

²³ <http://www.ieab.com.br>

LISTA DE SUCESSÃO DOS ARCEBISPOS DE CANTUÁRIA

597	Augustine
604	Laurentius
619	Mellitus
624	Justus
627	Honorius
655	Deusdedit
668	Theodore
693	Berhtwald
731	Tatwine
735	Nothelm
740	Cuthbert
761	Bregowine
765	Jaenbert
793	Ethelhard
805	Wulfred
832	Feologeld
833	Ceolnoth
870	Ethelred
890	Plegmund
914	Athelm
923	Wulfhelm
942	Oda
959	Aelfsige
959	Brithelm
960	Dunstan
c.988	Ethelgar
990	Sigeric
995	Aelfric
1005	Alphege
1013	Lyfing
1020	Ethelnoth
1038	Eadsige
1051	Robert of Jumieges

1052	Stigand
1070	Lanfranc
1093	Anselm
1114	Ralph d'Escures
1123	William de Corbeil
1139	Theobald
1162	Thomas a Becket
1174	Richard (of Dover)
1184	Baldwin
1193	Hubert Walter
1207	Stephen Langton
1229	Richard le Grant
1234	Edmund of Abingdon
1245	Boniface of Savoy
1273	Robert Kilwardby
1279	John Peckham
1294	Robert Winchelsey
1313	Walter Reynolds
1328	Simon Meopham
1333	John de Stratford
1349	Thomas Bradwardine
1349	Simon Islip
1366	Simon Langham
1368	William Whittlesey
1375	Simon Sudbury
1381	William Courtenay
1396	Thomas Arundel
1398	Roger Walden
1399	Thomas Arundel (restored)
1414	Henry Chichele
1443	John Stafford
1452	John Kempe
1454	Thomas Bourchier

1486	John Morton
1501	Henry Deane
1503	William Warham
1533	Thomas Cranmer
1556	Reginald Pole
1559	Matthew Parker
1576	Edmund Grindal
1583	John Whitgift
1604	Richard Bancroft
1611	George Abbot
1633	William Laud
1660	William Juxon
1663	Gilbert Sheldon
1678	William Sancroft
1691	John Tillotson
1695	Thomas Tenison
1716	William Wake
1737	John Potter
1747	Thomas Herring
1757	Matthew Hutton

1758	Thomas Secker
1768	Frederick Cornwallis
1783	John Moore
1805	Charles Manners-Sutton
1828	William Howley
1848	John Bird Sumner
1862	Charles Thomas Longley
1868	Archibald Campbell Tait
1883	Edward White Benson
1896	Frederick Temple
1903	Randall Thomas Davidson
1928	William Cosmo Gordon Lang
1942	William Temple
1945	Geoffrey Francis Fisher
1961	Arthur Michael Ramsey
1974	Frederick Donald Coggan
1980	Robert Alexander Kennedy Runcie
1991	<u>George Leonard Carey</u>

Fonte: *Anglican Communion*

Por outro lado, o anglicanismo adere a alguns postulados da Reforma Protestante (os *39 Artigos de Religião* espelham bem a influência calvinista na doutrina anglicana nascente e o LOC contém também forte influxo do luteranismo) e é daí que ele vai retirar aquele discurso legitimador típico dos reformadores de todas as épocas e locais: a decadência da “igreja oficial” e a “corrupção da tradição”.

Dessa forma, podemos concluir que a forma de auto-legitimação da IEAB é dúbia e ambivalente, pois como “igreja” justifica-se a partir da tradição, mas como “seita” justifica-se a partir da necessidade de uma reforma. São justamente essas duas formas díspares de discurso que apontam para duas gêneses distintas: a “igreja”

católica (perpetuada na corrente *high church*) e a “seita” protestante (perpetuada na corrente *low church*).

Emerge então o repto de afirmar a identidade *típica* do anglicanismo como sendo híbrida: a *ecclesia anglicana* é uma “igreja católica reformada”, “católica anglicana” ou “católica e protestante”²⁴. Como a Reforma na Inglaterra assumiu essa face *sui generis*, bem diferente do que ocorreu em territórios luteranos e calvinistas, avolumou-se a premente demanda de conciliar os interesses teológicos com os interesses políticos e nacionais.

A “política” Rainha Isabel I²⁵, mais do que o “absolutista” católico Henrique VIII, é que teve a habilidade de construir a síntese entre catolicismo e protestantismo: surgiu então na prática a “via média” anglicana, isto é, a idéia de que a *Church of England* deveria acoplar elementos de cada um destes “extremos”. Dessa forma, as guerras religiosas deveriam acabar e os súditos ingleses poderiam agora “compreender” o despropósito do conflito: essa dissimulação traduzir-se-á posteriormente na *theologia anglicana* típica da “compreensividade”.

Enquanto os alemães mudaram da órbita do universo simbólico católico para o luterano e os holandeses para o calvinista, os ingleses sofreram os resultados da força

²⁴ As Províncias da *Comunhão Anglicana* autodenominam-se de forma bastante “ecclética”: pela tendência teológica predominante (Santa Igreja Católica do Japão, Igreja Espanhola Reformada Episcopal), pela conexão com a comunhão global (Igreja Episcopal Anglicana do Brasil), pela forma de governo eclesiástico (Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América [anteriormente denominada Igreja Protestante Episcopal dos EUA]) ou simplesmente pela vinculação à nação (Igreja da Inglaterra).

²⁵ Henrique VIII proibiu a leitura das teses luteranas, considerando-as heréticas através de sua *Afirmção dos Sete Sacramentos*. No período de Eduardo VI as portas para a influência protestante foram abertas; Maria Tudor, ao contrário, reconciliou-se com Roma (30.11.1554) e perseguiu os protestantes. Isabel I resolveu o problema rompendo com Roma (1559) e caracterizando a *ecclesia anglicana* como “via média”.

gravitacional de dois sóis, e por isso, a partir da gênese do “anglicanismo em sua versão moderna”, tornou-se praticamente impossível construir uma identidade religiosa sem tomar como “grupos de referência” o catolicismo e o protestantismo.

O anglicanismo está fadado a um movimento pendular entre Roma e Genebra *ad infinitum*. O “novo” universo simbólico alimenta-se do trânsito entre dois universos simbólicos antitéticos: por isso mesmo não poderia deixar de ser sintético e dialético *par excellence*.

Segundo Alister McGrath, “a noção de mediação entre dois extremos se tornou, para muitos, o elemento central da auto-definição do anglicanismo” (apud Aquino, 2000:123). Decididamente, o anglicanismo pretende legitimar sua identidade eclesial a partir de uma lógica “dialética”, onde vislumbra-se como a “síntese” entre o catolicismo (tese) e o protestantismo (antítese).

John H. Westerhoff afirmou num tom bastante legitimatório, aquela que é a síntese do pensamento vigente na IEAB: “a verdade é conhecida e guardada quando se mantém a tensão entre declarações opostas no que concerne à verdade” (apud Aquino, 2000:123). Nesse estágio, o processo de legitimação sofre uma “amnésia” radical: coloca a questão da “verdade religiosa” no lugar do evento político que gerou o universo simbólico e seus mecanismos conceituais.

Há um “esquecimento” da razão da gênese da “compreensividade” e da “via média” (o contexto social originário da produção do discurso) e uma substituição de

função: o mecanismo conceitual, agora transmutado em método de descoberta da *veritate*, pretende legitimar o próprio modo de produção simbólica da instituição.

Para Stephen Sykes, “a teoria de uma Igreja *compreensiva*, suficientemente empenhada nos essenciais e suficientemente flexível acerca de outras questões, veio a ser atraente. Todavia, é claro que os limites da compreensividade não são mais fáceis de definir do que o número dos essenciais” (apud Aquino, 2000:128).

O *conflito permanente* entre as correntes teológicas do anglicanismo reside justamente nesta questão: o que é essencial? O que é acessório? Até onde é possível exercer a “compreensividade anglicana”, ou: qual é o limite do pluralismo? Em que momento um anglicano “católico” diferencia-se de um católico romano? Como um anglicano “protestante” demarca sua distância de um “legítimo” protestante?

Compreender essas querelas teológicas pode parecer tarefa para quem cultiva o amor à discussão sobre o sexo dos anjos, todavia na perspectiva dos próprios atores, é o que revela a identidade específica e característica do anglicanismo. Sendo assim, é de fundamental importância entender os meandros internos dos conflitos teológicos vigentes na IEAB.

De qualquer forma é patente o fato de que o conflito entre o discurso da “igreja” e o da “seita” permanece, mesmo quando há uma *tentativa de síntese ou pacificação*. Tal realidade pode sugerir que: a) os tipos são antitéticos com tanta intensidade que não admitem unificação *consistente*; b) tentativas de equacionamento

das diferenças cheiram muito mais à *dissimulação* do que a uma eficaz empreitada racional e lógica.

Qual é o ganho dessa “inconsistência” ou “dissimulação” anglicana? O poder de atração amplia-se, pois agora a imigração pode provir de dois destinos e não apenas de um. O católico romano pode identificar-se com a dimensão “católica” do anglicanismo (p. ex: a aparência estética do ritual) e ao mesmo tempo ter a possibilidade de cultivar aspectos do protestantismo que o catolicismo romano cerceia (p. ex: uma moral mais liberal).

O mesmo vale para o protestante que identifica-se com a dimensão “protestante” do anglicanismo (p. ex: a centralidade na cristologia) e simultaneamente adquire a possibilidade de experimentar elementos do catolicismo romano que o protestantismo rejeita (p. ex: o simbolismo litúrgico).

Grosso modo, os membros da IEAB provêm ou da Igreja Católica ou das Igrejas Protestantes históricas; na verdade, um grande número de sacerdotes anglicanos são ex-pastores protestantes ou ex-padres católicos romanos. O anglicanismo funciona como ponto de convergência e catalisação entre duas fortes tradições espirituais, e na medida que os atores desses universos simbólicos possuem insatisfações causadas pelo limite institucional de seus grupos religiosos, vislumbram com mais facilidade na “terceira via” uma forma de saciar desejos e demandas antes reprimidos.

Além do mais, a IEAB lucra por poder dispor de quadros sacerdotais já formados de antemão. Um padre católico romano, p. ex., ao emigrar para a IEAB não

precisará cursar novamente o seminário ou ser reordenado (o que ocorreria se emigrasse para outras igrejas protestantes): ele é recebido como teólogo formado e sacerdote devidamente ordenado e reconhecido.

Continuará a identificar-se com seu antigo universo simbólico (na liturgia do LOC principalmente, que é bastante similar ao Missal Romano), usufruirá de uma dose maior de democracia (na IEAB o baixo clero e o laicato possuem maior poder de participação do que na Igreja Católica) e ainda, se quiser, poderá dar asas a desejos anteriormente reprimidos (p. ex: casar ou assumir posições éticas mais liberais).

Já os ex-pastores protestantes (geralmente provenientes de denominações como a presbiteriana ou a batista), apesar de serem reordenados (ainda que tenham seu curso de teologia reconhecido), recebem tratamento privilegiado (principalmente se a Diocese ou o Bispo for da corrente protestante) em virtude de sua experiência prévia e similaridade de universo simbólico.

No caso deles, emigrar para a IEAB implica abrir-se a um cosmos onde é possível libertar-se de antigas amarras, geralmente vinculadas ao fundamentalismo de suas antigas denominações, onde a prática ecumênica, a militância política, a reflexão teológica de corte mais crítico, a vivência litúrgica de maior densidade simbólica e a forte exigência de legalismos morais vinculados a usos e costumes, servem para amordaçar mentes desejosas de um tipo de religiosidade mais *light*, ou no jargão sociológico usado neste trabalho: uma religiosidade de “igreja”.

As mulheres procedentes de comunidades eclesiais refratárias à idéia da ordenação feminina (como é o caso do catolicismo e de alguns grupos protestantes) também podem ser grandemente seduzidas pelo anglicanismo, afinal, a IEAB admite tacitamente a validade da sagração feminina tanto para o diaconato, como para o presbiterado e o episcopado. Essa maneira de ter o ministério e o trabalho religioso reconhecido institucionalmente funciona como um atrativo de forte apelo emocional em seu recorte de gênero.

SACERDOTISA ANGLICANA



Foto: *Diocese Anglicana de São Paulo*

CAPÍTULO 3: RITUAL

3.1 - RITUAL E PODER: GEOGRAFIA, MODA, SCRIPT E COREOGRAFIA

O ritual é a forma como o culto é normatizado e controlado. Assim sendo, compreender o ritual religioso contido no LOC é descortinar o modo como a IEAB torna obrigatória a coreografia dos seus membros em relação a apropriação coletiva do sagrado²⁶.

Acontece que ao normatizar o culto, ou seja, ao estabelecer um ritual como tendo o caráter de liturgia *oficial*²⁷, a IEAB revela a forma como estratifica religiosamente seus membros. A liturgia²⁸ contida no LOC, portanto, revela de forma explícita a divisão do poder entre os membros desta instituição tipo “igreja”.

Essa relação entre ritual e poder pressupõe a sacralização de tempos e lugares, pois segundo Cazeneuve: “como fundamento e garantia incondicional do devir humano o sagrado deve ser situado fora do tempo da condição humana... *tempo sagrado* e *espaço sagrado* são condições para que o rito mantenha a participação do

²⁶ Segundo o Direito Canônico, as rubricas do LOC “tem força de Lei e devem ser observadas em toda a Igreja” (CG., in: IEAB, 1994b:28).

²⁷ O LOC, na qualidade de *liturgia oficial da igreja*, é de uso “obrigatório nos ofícios públicos e regulares de todas as paróquias e missões” (CG., in: IEAB, 1994b:27). Aliás, é motivo suficiente para abertura de processo disciplinar contra ministro ordenado a “falta de observância da liturgia oficial da Igreja” (CG., in: IEAB, 1994b:61).

humano no sagrado, ao mesmo tempo que a transcendência deste” (s/d:211 - itálicos nossos).

Ao entrar num templo da IEAB, percebe-se que há uma *geografia* revelando a estratificação religiosa interna da instituição; tal fato condiciona a própria *divisão do espaço sagrado* que serve de *locus* para a liturgia: enquanto o laicato compõe uma maioria sentada nos bancos, o clero configura uma minoria de altar. A arrumação dos bancos em contraposição ao altar revela justamente quem desempenha o papel principal e quem aparece como coadjuvante, quem atua e quem assiste, o que é o palco e o que é a platéia, ou seja: quem lidera e quem é liderado, quem manda e quem obedece.

Isto não significa de forma alguma que o laicato seja totalmente passivo e receptivo, mas que sua atuação é controlada de forma a obedecer ao *script*²⁹ que a liderança recomenda. Aliás, este fenômeno é tão eficiente que raramente o laicato tem consciência de que suas ações litúrgicas não possuem a espontaneidade que parecem ter. Na verdade, o controle sobre a conduta dos fiéis a partir da liturgia cristaliza-se na própria consciência (dimensão interna) e não apenas na coreografia³⁰ (dimensão externa).

²⁸ Do gr. λειτουργία, 'função pública', pelo lat. ecles. med. liturgia, 'culto divino'. É o culto público e oficial instituído por uma igreja; ritual: a liturgia católica; a liturgia anglicana.

²⁹ Texto dos diálogos e das indicações cênicas de um filme ou de peça teatral, novela de rádio ou televisão. O *script* a que nos referimos aqui é o LOC, que estabelece a normatividade de certos diálogos e a seqüência do ritual anglicano.

³⁰ A arte de conceber e compor a seqüência de movimentos, passos e gestos de um bailado, e de fazer a respectiva notação. A “dança” a que nos referimos é o culto, e a “coreografia” é a forma como tal evento deve ser realizado, isto é, seu ritual.

Ao dimensionar o espaço sagrado, evidencia-se também quem pode e quem não pode ocupar certos lugares (p. ex: o púlpito, o altar, a cadeira episcopal), manusear certos objetos sagrados (p. ex: a hóstia e o cálice eucarístico, a água da pia batismal, o óleo da unção) ou realizar certas cerimônias (p. ex: o batismo, a ordenação de novos membros do clero).

OBJETOS SAGRADOS E PRINCIPAIS SACRAMENTOS



ALTAR: Mesa onde se realiza a ceia Eucarística; ela representa o próprio Jesus na Liturgia.



CÁLICE: Taça onde se coloca o vinho que vai ser consagrado.



PATENA: Prato onde são colocadas as hóstias para a consagração.



CORPORAL: Pano quadrangular de linho com uma cruz no centro; sobre ele é colocado o cálice, a patena e a âmbula para a consagração.



PALA: Cobertura quadrangular para o cálice.



GALHETAS: Recipientes onde se coloca a água e o vinho para serem usados na Celebração Eucarística.



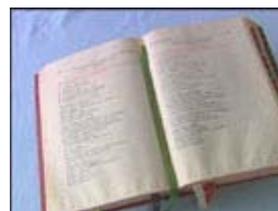
CRUCIFIXO: Fica sobre o altar ou acima dele, lembra a Ceia do Senhor e é inseparável do seu Sacrifício Redentor.



SANGUÍNEO: Pequeno pano utilizado para o celebrante enxugar a boca, os dedos e o interior do cálice, após a consagração.



MANUSTÉRGIO: Toalha usada para purificar as mãos antes, durante e depois do ato litúrgico.



LOC: Livro que contém o ritual do culto, os ritos sacramentais, o Lecionário, o Calendário e outros ofícios pastorais.



TECA: Pequeno recipiente onde se leva a comunhão para pessoas impossibilitadas de ir ao Culto.



AMBÃO: Estante de onde é proclamada a Bíblia.



INCENSO: Resina de aroma suave. Produz uma fumaça que sobe aos céus, simbolizando as preces e orações à Deus.



NAVETA: Objeto utilizado para se colocar o incenso, antes de queimá-lo no turíbulo.



TURÍBULO: Recipiente de metal usado para queimar o incenso.

Fotos: (com adaptação) *Paróquia Nossa Senhora Auxiliadora – Bom Retiro (SP)*

Batismo/Foto: *Anglican World*





Outrossim, há uma imagem visual que revela a estratificação religiosa dos atores: *o vestuário* do laicato é um e o do clero é outro. Enquanto o laicato veste-se normalmente, como se veste para ir a qualquer cerimônia importante do ponto de vista social, o clero veste-se de forma a revelar através de símbolos, seu papel e função na liturgia, isto é, o poder que acumula na distribuição dos bens simbólicos.

As vestes sagradas com suas cores, figuras, formas, detalhes e características pretendem distinguir aqueles que pertencem à casta sacerdotal daqueles que dela estão excluídos, ou seja, servem para unir e separar: unir os componentes do estamento sacerdotal e ao mesmo tempo separá-lo dos leigos.

O vestuário clerical também estratifica o próprio estamento sacerdotal, afinal o diácono, o presbítero e o bispo, estilizam-se de forma a deixar claro o poder e a função de cada um. Neste sentido, uma estola na posição diagonal revela que o poder daquele clérigo restringe-se ao campo *diaconal*, enquanto a mudança da posição diagonal para uma posição vertical sobre os ombros e de forma paralela por todo o corpo até bem próximo dos pés, mostra o poder *presbiteral* de um sacerdote; da mesma forma atuam a mitra, a cor vermelha, o báculo, o anel e toda a parafernália paramental que tipifica o poder *episcopal*: na verdade, o acúmulo de poder implica no acúmulo de símbolos de estilização do vestuário.

O figurino demonstra não apenas a sacralidade da função sacerdotal na liturgia, como também o poder de atuação de cada ator, ou seja: a liturgia, através dos “modelitos” de que faz uso, hierarquiza clero e laicato, tanto um em relação ao outro, como dentro do próprio estamento. Mesmo o leigo que auxilia ao sacerdote numa função litúrgica mais próxima do altar (o acólito, o ministro leigo), passa a usar uma veste sagrada (a alva, o típete azul) que o eleva simbolicamente sobre o restante do laicato presente ao culto.

VESTES SAGRADAS E CORES LITÚRGICAS



TÚNICA ou ALVA:
Geralmente de cor branca, é a veste dos acólitos e ministros eclesíasticos para as celebrações litúrgicas.



DALMÁTICA: É uma roupa que o diácono usa sobre a alva e a estola. É a veste litúrgica superior do diácono.



CASULA ou PLANETA:
Traje usado (sobre a túnica e a estola) pelo sacerdote durante as ações sagradas, geralmente nas Missas, Domingos, solenidades e festas.



TÍPETE: Tipo de estola. Os Presbíteros usam na cor preta e os Ministros Leigos na cor azul.



↑ **CAPA EPISCOPAL**

MITRA: ⇒

Uma espécie de chapéu alto e pontudo usado pelos bispos (símbolo do poder espiritual).



ESTOLA: Caracteriza os ministros ordenados. Os diáconos usam no ombro esquerdo, como faixa transversal e pendente sobre os ombros pelos presbíteros e bispos.



As diferentes cores das vestes litúrgicas visam manifestar externamente o caráter dos mistérios celebrados, e também a consciência de uma vida cristã que progride com o desenrolar do Ano Cristão. No princípio havia uma certa preferência pelo branco. Não existiam ainda as chamadas "cores litúrgicas". Estas cores foram fixadas em Roma no século XII. Em pouco tempo os cristãos do mundo inteiro aderiram a este costume.

- Branco -	Usado na Páscoa, no Natal, nas Festas do Senhor, nas Festas da Virgem Maria e dos Santos, exceto dos mártires. Simboliza alegria, ressurreição, vitória, pureza e alegria.
- Vermelho -	Lembra o fogo do Espírito Santo. Por isso é a cor de Pentecostes. Lembra também o sangue. É a cor dos mártires e da sexta-feira da Paixão.
- Verde -	Se usa nos domingos do Tempo Comum e nos dias da semana. Está ligado ao crescimento, à esperança.
- Roxo -	Usado no Advento e na Quaresma. É símbolo da penitência e da serenidade. Também pode ser usado nas missas em memória dos mortos e na confissão.
- Preto -	É sinal de tristeza e luto. Hoje é pouco usado na liturgia.
- Rosa -	O rosa pode ser usado no 3º domingo do Advento (Gaudete) e 4º domingo da Quaresma (Laetare).

Além da divisão do espaço sagrado e da imagem visual das vestes sagradas, a relação entre poder e liturgia revela-se no conjunto de ritos que formam o ritual, ou seja, na forma como a coreografia *deve ser* representada. As rubricas e as normas referentes ao *como* realizar o culto, a ordem ou seqüência e a estrutura do ritual em relação à organização do tempo, assim como a diversidade de gestos e o limite à sua criação expressam vividamente a forma como a instituição controla, regulamenta e normatiza a ação litúrgica.

O laicato não é deixado livre para criar, inovar ou decidir sobre a direção, os limites, a forma e o conteúdo da ação litúrgica. Ao adentrar num templo da IEAB para

participar do culto, o leigo já encontra um cosmos litúrgico pronto, que se apresenta a ele de forma acabada, isto é, racionalizada e institucionalizada, e por isso mesmo, com um alto e denso grau de objetividade. Tanto clero como laicato devem cultuar através da mediação de um texto (o *Livro de Oração Comum*: este é o *script* que regula a coreografia³¹), num determinado local sagrado (o *Templo*), usando certas roupas (as *Vestes Sagradas* no caso dos sacerdotes) e organizando o tempo numa seqüência específica (o *Calendário do Ano Cristão*, a estrutura do ritual).

O estamento sacerdotal para constituir-se como tal necessita conhecer e dominar a lógica e a técnica do ritual contido no LOC³², que também já objetivado em fórmulas e estruturas, assim como sacramentado por uma tradição legal, demarca e controla a conduta destes “mestres de cerimônia” *par excellence*. Estes servos do *Livro de Oração Comum* (ou “donos do rito” na linguagem de Da Matta, 1979:92), atuam como agentes do poder da instituição, da tradição e do ritual sobre o laicato; e este, ao reproduzir a *mimesis* ofertada, perpetua a instituição, a tradição e o ritual.

³¹ Composto pelo Arcebispo de Cantuária Thomas Cranmer e estabelecido como rito oficial da *Church of England* desde 9 de junho de 1549, o LOC (embora tenha sido reformulado em versões posteriores: 1552, 1559, 1604 e 1662) buscou expressar a síntese anglicana entre catolicismo e protestantismo, afinal, “baseou-se nos velhos ofícios ingleses em latim e em alguma coisa do Breviário romano revisado, cuja publicação se deu em 1535 pelo Cardeal Fernandez de Quiñones, e no Consultatio de tendências luteranas de Hermann von Wied, arcebispo de colônia, publicado em 1543” (Walker, 1980:88).

³² Somente ao *Sínodo* (instância máxima de poder) está reservada a competência para a emenda do LOC; dessa forma, todos os cuidados são tomados para que o uso de qualquer LOC se conforme ao Livro-Padrão aprovado pelo *Sínodo*. Para tanto, as impressões, traduções, cópias e publicações (que são supervisionadas pela Comissão de Liturgia do *Sínodo*) são controladas rigidamente pelo Custódio do LOC (CG., in: IEAB, 1994b:28). Quanto ao uso de “formas especiais de culto *não previstas no LOC*” (CONST., in: IEAB, 1994a:12), a IEAB concede permissão aos bispos diocesanos para autorizar tais utilizações, no entanto, somente o *Sínodo* pode “autorizar, em caráter experimental, o uso de *formas modificadas do LOC*”(CONST., in: IEAB, 1994a:12). No âmbito paroquial cabe ao ministro ordenado autorizar o uso de hinos, antífonas e instrumentos musicais adequados (CG., in: IEAB, 1994b:27). Ademais, compete à Comissão de Liturgia do *Sínodo*, entre outras coisas, “revisar e atualizar o hinário oficial da Igreja” (CG., in: IEAB, 1994b:28). Tudo isso corrobora a tese de que as instâncias

Assim como a sociedade somente continua existindo através da ação de seus membros, uma religião somente perpetua-se pela ação ritualística de seus atores. Logo, ao fazer liturgia como manda o *script*, isto é, ao cultuar com o LOC na mão e diante dos olhos, o fiel reproduz e perpetua a tradição da IEAB, demonstrando assim o poder que a instituição exerce sobre a organização do tempo.

Ao falar em atores principais e coadjuvantes, em palco e platéia e em clero e laicato, constata-se algo bastante específico: o grau de participação litúrgica varia entre os agentes. Enquanto o estamento sacerdotal atua de modo muito mais efetivo no controle do ritual em cada assembléia litúrgica, a participação do laicato é bastante minimizada. Ora, o nível de participação é sintoma do grau de posse do poder: participa mais quem pode mais, pode mais quem participa mais; poder e participação se retroalimentam na dinâmica da liturgia.

Assim sendo, o Livro é de Oração *Comum* não para que *todos* partilhem do mesmo grau de poder sobre o ritual, mas para que *todos* estejam sobre o mesmo controle da instituição³³. Mais do que uma democratização e um maior grau de participação na liturgia, a comunhão do ritual implica a afirmação do poder do estamento sacerdotal sobre o laicato. É mais eficaz dominar com o consentimento explícito de todos no ato de comungar a liturgia do que impor externa e autoritativamente o ritual de apenas um: o sacerdote.

hierárquicas da IEAB preocupam-se em controlar o ritual religioso nos seus mínimos detalhes, para assim manter o poder sagrado sob as rédeas da instituição.

³³ Na própria autoconsciência da instituição, o ritual é um meio de estratificação religiosa e uma forma de exercer o poder sagrado, afinal reza o Direito Canônico que na ordem da Liturgia “*os membros de*

A *Igreja Católica Romana* demorou um pouco mais do que a *ecclesia anglicana*, mas também acabou descobrindo que se os leigos repetem o Missal Romano ou o LOC, estão muito mais aptos a serem domesticados do que se assistem a repetição apenas por um sacerdote, sobretudo se este fala em latim e posta-se de costas para o povo.

Mudou a forma de dominação e não o grau de participação *efetiva* sobre o *controle* do ritual. O fato óbvio de que o laicato participa mais do ritual agora do que antes não comprova que tal participação implique em *controle* sobre o ritual: usufruem uma concessão daqueles que descobriram uma forma mais eficiente (porque subliminar) de dominar as consciências religiosas.

É inegável, e a história da liturgia cristã confirma, que os rituais são criados e reelaborados *também* para atender a demandas culturais e sociais, todavia, na instituição tipo “igreja” tais rituais estão sob um controle burocrático muito mais rígido do que na “seita”. O culto da “igreja” revela e guarda um longo processo de institucionalização, e as marcas mais visíveis deste fenômeno são a regulamentação da liturgia e a hierarquização dos atores religiosos.

Parece não haver dúvidas de que a IEAB regulamenta sua liturgia através do LOC de forma a hierarquizar seus membros entre clero (estamento sacerdotal) e laicato. Sendo assim, salta aos olhos seu caráter de “igreja”, pelo menos no que diz respeito ao seu discurso oficial sobre a liturgia sagrada, isto é, o ritual.

cada ordem da Igreja: leigos, bispos, presbíteros e diáconos, cumpram as funções próprias de suas respectivas ordens...” (LOC, in: IEAB, 1988a:11 – grifos nossos).

O espaço, as vestes e os gestos sagrados também apontam nessa direção: ao indicar o *status* do clérigo, cumprem também a função de simbolizar sua sacralidade; logo, o fiel, ao adentrar num templo da IEAB, identifica o homem “sagrado” em virtude do lugar que ocupa, dos objetos que manuseia, dos gestos que opera e das vestes que usa. *A priori*, o homem “sagrado” não é identificado como sendo “sagrado” por causa de suas virtudes pessoais, mas em função do carisma da própria instituição religiosa, vale dizer, dos símbolos rituais que instrumentalizam a sacralidade que a “igreja” oferece a todos. Logo, não importa conhecer quem está detrás dos paramentos/gestos/locais sagrados, pois neste caso, o “hábito faz o monge” e não o contrário.

Como frisamos anteriormente (e agora ampliamos a referência no que se refere especificamente a IEAB): nesta “igreja” o estamento sacerdotal é quem controla e mantém existindo o ritual da instituição, bem como com ele identifica-se mais plenamente. Os sacerdotes (como um estamento separado do mundo) são os agentes oficiais do ritual e funcionários da instituição, assim como distribuem os bens simbólicos por sua comissão e de forma racionalizada e hierarquicamente estabelecida (Weber, 1982:331).

Ao entrar no templo para assistir a liturgia, tal verdade emerge com toda força, para que os olhos e ouvidos do laicato não duvidem da concretude e objetividade do ritual como expressão do poder sagrado da instituição e dos seus sacerdotes. Tal realidade ganha corpo quando lembramo-nos que o espaço onde se dá a hierofania é “uma fonte inesgotável de força e de sacralidade, que permite ao homem na condição

de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade” (Eliade, 1993:296-7).

Na liturgia, mais do que em qualquer outra experiência religiosa, o fiel experimenta, como frisamos anteriormente, a cotidianização do milagre e o processo de institucionalização: a IEAB determina, *na forma do ritual oficial*, as competências, hierarquizações, regulamentos, emolumentos e prebendas *simbólicas*, ordem disciplinar; em suma, a racionalização da atividade profissional do estamento sacerdotal e do dogma e culto da instituição (Weber, 1944:896).

Na liturgia, a teologia (doutrina) e a forma de repartir o poder (a organização) entrelaçam-se de modo a atuar sobre o todo da experiência religiosa que a instituição aspira imprimir em seus membros. No ritual, portanto, o fiel crê e confessa a doutrina/teologia contida e pressuposta nas orações, sacramentos, cerimônias, confissões de fé, textos bíblicos e fórmulas doutrinárias, bem como se enquadra na ordem que a IEAB estabelece para cada um de seus componentes. Dessa forma, o ritual, a crença e a organização estão de tal forma imbricados que é impossível dissociá-los na prática litúrgica concreta.

Outrossim, a rotinização técnica da liturgia possui claramente uma *função pedagógica* na IEAB, pois como sabemos, a instituição tipo “igreja” preocupa-se demasiadamente em manter as novas gerações sob sua tutela. A socialização religiosa é feita também através de atos litúrgicos *par excellence*, como a oração, os hinos e cânticos, a homilia, a leitura dos textos bíblicos, a representação ocorrida nos

sacramentos e na própria repetição do texto do LOC, que serve como *script* para cada cerimônia.

3.2 - RITUAL E SIMBOLISMO: FESTAS, SEQÜÊNCIAS LITÚRGICAS E SACRAMENTOS

Além do culto da IEAB estar impregnado do ritualismo contido no LOC, enquadra-se dentro de uma lógica específica de ordenamento temporal: as festas religiosas. Com efeito, “a estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção do tempo, à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos” (Mannheim, 1976:233).

O *Calendário do Ano Cristão*, com seus ciclos, festas e dias santos, marcados por cores paramentais, ênfases bíblicas e teológicas, estados de temperamento, celebrações especiais e seqüências temporais, cumprem a função de imprimir ao tempo a marca do sagrado, dentro de uma ótica fundamentalmente dominada pelo ordenamento do tempo a partir do ritual religioso.

Ao festejar ou celebrar, a IEAB explicita o que considera “importante” para sua religiosidade, afinal “a ritualização do mundo é diretamente equivalente a uma produção cultural, porque ritualizar é inventar o drama, e dramatizar é chamar a atenção para alguma coisa que passava despercebida” (Da Matta apud Rocha, 1990:7).

FESTAS DO ANO CRISTÃO

O Ano Cristão é o tempo que marca as datas dos acontecimentos da História da Salvação. Não é como o ano civil, que começa em 1º de Janeiro e termina em 31 de dezembro, mas começa no 1º domingo do Advento (preparação para o Natal) e termina no último sábado do tempo comum, que é na véspera do 1º domingo do Advento.

CICLO DO NATAL

ADVENTO

INÍCIO: 4 domingos antes do Natal
TÉRMINO: 24 de dezembro à tarde
ESPIRITUALIDADE: Esperança e purificação da vida
ENSINAMENTO: Anúncio da vinda do Messias
COR: Roxa

NATAL

INÍCIO: 25 de dezembro
TÉRMINO: Na festa do Batismo de Jesus
ESPIRITUALIDADE: Fé, alegria e acolhimento
ENSINAMENTO: O filho de Deus se fez Homem
COR: Branca

** **ADVENTO:** Inicia-se o Ano Cristão. Compõe-se de 4 semanas. Começa 4 domingos antes do Natal e termina no dia 24 de dezembro. Não é um tempo de festas, mas de alegria moderada e preparação para receber Jesus.*

** **NATAL:** 25 de dezembro. É comemorado com alegria, pois é a festa do Nascimento do Salvador.*

** **EPIFANIA:** É celebrada no domingo seguinte ao Natal e dura 3 semanas. É uma festa que lembra a manifestação de Jesus como Filho de Deus. No ciclo de Natal também são celebradas as festas da Apresentação do Senhor no dia 02 de fevereiro e do Batismo de Jesus.*

TEMPO COMUM

1ª PARTE

INÍCIO: 2ª feira após o Batismo de Jesus
TÉRMINO: Véspera da Quarta-feira das Cinzas
ESPIRITUALIDADE: Esperança e escuta da Palavra
ENSINAMENTO: Anúncio do Reino de Deus
COR: Verde

- **1ª PARTE:** Começa após o batismo de Jesus e acaba na terça antes da quarta-feira de Cinzas

CICLO DA PÁSCOA

QUARESMA

INÍCIO: Quarta-Feira das Cinzas
TÉRMINO: Quarta-feira da Semana Santa
ESPIRITUALIDADE: Penitência e conversão
ENSINAMENTO: A misericórdia de Deus
COR: Roxa

PÁSCOA

INÍCIO: Quinta-feira Santa (Tríduo Pascal)
TÉRMINO: No Pentecostes
ESPIRITUALIDADE: Alegria em Cristo Ressuscitado
ENSINAMENTO: Ressurreição e vida eterna
COR: Branca

** **QUARESMA:** Começa na quarta-feira de cinzas e termina na quarta-feira da semana santa. Tempo forte de conversão e penitência, jejum, esmola e oração. É um tempo de 5 semanas em que os fiéis de preparam para a Páscoa. Não se diz "Aleluia", nem se colocam flores na igreja, não devem ser usados muitos instrumentos e não se canta o Hino de Louvor. É um tempo de sacrifício e penitências, não de louvor.*

** **PÁSCOA:** Começa com a ceia do Senhor na quinta-feira santa. Neste dia é celebrada a Instituição da Eucaristia e do Sacerdócio. Na sexta-feira celebra-se a paixão e morte de Jesus. É o único dia do ano que não tem missa. Acontece apenas uma Celebração da Palavra. No sábado acontece a solene Vigília Pascal. Forma-se então o Tríduo Pascal que prepara o ponto máximo da páscoa: o Domingo da Ressurreição. A Festa da Páscoa não se restringe ao Domingo da Ressurreição. Ela se estende até a Festa de Pentecostes.*

** **PENTECOSTES:** É celebrado 50 dias após a Páscoa. Jesus ressuscitado volta ao Pai e envia o Espírito Santo (o Paráclito) sobre a igreja.*

TEMPO COMUM

2ª PARTE

INÍCIO: Segunda-feira após o Pentecostes
TÉRMINO: Véspera do 1º Domingo do Advento
ESPIRITUALIDADE: Vivência do Reino de Deus
ENSINAMENTO: Os Cristãos são o sinal do Reino
COR: Verde

** 2ª PARTE: Começa na segunda após Pentecostes e vai até o sábado anterior ao 1º Domingo do Advento. Ao todo são 34 semanas. É um período sem grandes acontecimentos. É um tempo que mostra Deus se fazendo presente nas coisas mais simples. É um tempo de esperança e acolhimento da Palavra de Deus.*

As Festas Principais na IEAB são: a Páscoa³⁴, a Ascensão³⁵, o Pentecostes³⁶, o Domingo da Trindade³⁷, o Dia de Todos os Santos, o Natal³⁸ (que é precedido pelo Advento³⁹) e a Epifania⁴⁰. Estes são os “dias de observância” mais importantes do calendário eclesiástico (LOC, in: IEAB, 1988a:13).

Depois das *Festas Principais*, em ordem de importância, vêm os Domingos⁴¹, principalmente aqueles em que se celebram outras festas, a saber: O Santo Nome de Nosso Senhor Jesus Cristo (01/01), a Apresentação de Cristo no Templo (02/02) e a Transfiguração de Cristo (06/06). Outras datas comemorativas ou festas devem ser celebradas em outros dias da semana: o Domingo (na qualidade de páscoa semanal dos cristãos) é, essencialmente, o Dia *do* Senhor, isto é, do Cristo Ressurrecto.

A observância de Dias Santos vem em seguida, na ordem de importância. São eles: o Santo Nome de Nosso Senhor Jesus Cristo (01/1), a Apresentação de Cristo no Templo (02/2), a Anunciação da Bem-Aventurada Virgem Maria (25/3), a Visitação da Bem-aventurada Virgem Maria (31/5), São João Batista (24/6), a Transfiguração de

³⁴ Do hebr. pesach pelo gr. Páscha, pelo lat. cláss. Pascha. É a Festa anual que comemora a ressurreição de Cristo e é celebrada no primeiro domingo depois da lua cheia do equinócio de março.

³⁵ Do lat. ascensione. Festa eclesiástica, comemorativa da glorificação de Cristo logo após sua ressurreição, representada especialmente como subida aos Céus.

³⁶ Do gr. πεντεκοστη, pelo lat. pentecoste, es. Festa celebrada 50 dias depois da Páscoa em comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos.

³⁷ Do lat. ecles. trinitate. Na doutrina cristã, dogma da união de três pessoas distintas (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) em um só Deus: o mistério da Santíssima Trindade. É, pois, a festa cristã que se celebra no domingo seguinte ao de Pentecostes.

³⁸ Do lat. natale. Dia em que se comemora o nascimento de Cristo (25 de dezembro).

³⁹ Do lat. adventu = vinda, chegada, aparecimento. A primeira divisão do ano litúrgico; período das quatro semanas antes do Natal, fixado para a preparação espiritual compatível com esta festa.

⁴⁰ Do lat. epiphania < gr. επιφανεια = Aparição ou manifestação divina. Festividade religiosa com que se celebra essa aparição em Jesus de Nazaré.

⁴¹ Do lat. dies dominicu, 'dia do Senhor'. O primeiro dia da semana, destinado ao descanso e à oração.

Cristo (6/8) e o Dia da Santa Cruz (14/9). Também: Os Apóstolos⁴², Os Evangelistas⁴³, Santo Estevão (26/12), Santos Inocentes (28/12), São José (19/3), Bem-Aventurada Virgem Maria (15/8), São Miguel e Todos os Anjos (29/9), São Tiago de Jerusalém (23/10), Dia Nacional de Ação de Graças e Maria Madalena (22/7).

São considerados Dias de Jejum a Quarta-feira de Cinzas e a Sexta-feira da Paixão (que são também, junto com o período da Quaresma⁴⁴ e da Semana Santa⁴⁵, como também as sextas-feiras do ano — com exceção em época de Natal e Páscoa — dias de devoções especiais).

E, finalmente, existem os Dias de Observância Opcional: as Têmporas⁴⁶ (geralmente observadas nas quartas, sextas e sábados após o 1º Domingo da Quaresma, depois de Pentecostes, depois do Dia da Santa Cruz e após o dia 13 de dezembro) e o Dia das Rogações⁴⁷ (geralmente observado na segunda, terça e quarta-feira antes do Dia da Ascensão).

⁴² São Matias (24/2), São Filipe e São Tiago (1/5), São Barnabé (11/6), São Pedro e São Paulo (29/6), São Tiago (25/7), São Bartolomeu (24/8), São Mateus (21/9), São Simão e São Judas (28/10), Santo André (30/11), São Tomé (21/12) e São João (27/12).

⁴³ São Marcos (25/4), São Mateus (21/9), São Lucas (18/10) e São João (27/12).

⁴⁴ Do lat. quadragesima. Relativo aos 40 dias que vão da quarta-feira de cinzas até domingo de Páscoa, destinados à penitência.

⁴⁵ A última semana da quaresma, contada desde o domingo de Ramos até o de Páscoa.

⁴⁶ Do lat. tempora, 'têmporas', neutro pl. de tempus. Dias de preces especiais e jejuns, numa semana de cada estação do ano.

⁴⁷ Pl. de rogação. As ladainhas (do gr. λιτανεια, pelo lat. tard. Litanía = oração formada por uma série de invocações curtas e respostas repetidas) de todos os santos, recitadas em determinados dias do calendário.

CALENDÁRIO ANGLICANO DO ANO CRISTÃO

DATA	FESTA
JANEIRO	
1	SANTO NOME DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO
6	EPIFANIA DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO
10	William Laud, Arcebispo de Cantuária, 1645
13	Hilário, Bispo de Poitiers, 367
17	Antonio, Abade do Egito, 356
18	CONFISSÃO DE SÃO PEDRO APÓSTOLO
23	Philips Brooks, Bispo de Massachusetts, 1893
25	CONVERSÃO DE SÃO PAULO APÓSTOLO
26	Timóteo e Tito, Companheiros de São Paulo Apóstolo
27	São João Crisóstomo, Bispo de Constantinopla, 407
28	Tomás de Aquino, Presbítero e Frade, 1274
FEVEREIRO	
2	APRESENTAÇÃO DE N S JESUS CRISTO NO TEMPLO
4	Cornélio, o Centurião (Atos 10)
5	Os Mártires do Japão, 1597
15	Thomas Bray, Presbítero e Missionário, 1730
23	Policarpo, Bispo e Mártir de Esmirna, 156
24	SÃO MATIAS, APÓSTOLO
MARÇO	
3	John e Charles Wesley, Presbíteros, 1791 e 1788
9	Gregório, Bispo de Nissa, 394
12	Gregório Magno, Bispo de Roma, 604
17	Patrício, Bispo e Missionário da Irlanda, 461
19	SÃO JOSÉ
21	Thomas Cranmer, Arcebispo de Cantuária e Mártir, 1556
25	ANUNCIAÇÃO DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA
27	Charles H. Brent, Bispo das Filipinas/New York Ocidental, 1929
29	John Keble, 1866
ABRIL	
1	Frederick Denison Maurice, Presbítero, 1872
8	William August Muhlenberg, Presbítero, 1877
21	Anselmo, Arcebispo de Cantuária, 1109
25	SÃO MARCOS, EVANGELISTA

MAIO	
1	SÃO FELIPE E SÃO TIAGO, APÓSTOLOS
2	Atanásio, Bispo de Alexandria, 373
4	Mônica, mãe de Agostinho de Hipona, 387
9	Gregório Nazianzeno, Bispo de Constantinopla, 389
25	Venerável Beda, Presbítero e Monge de Jarrow, 735
26	Agostinho, Primeiro Arcebispo de Cantuária, 605
31	VISITAÇÃO DA BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA
JUNHO	
1	Primeiro Culto da IEAB, 1890/Justino, Mártir de Roma, 167
2 a 8	Setenário dos Pioneiros da IEAB
2	James Watson Morris
3	Lucien Lee Kinsolving (1º Bispo residente da IEAB)
4	William Cabell Brow
5	John Gaw Meem
6	Américo Vespúcio Cabral
7	Antonio Fraga
8	Vicente Brande
9	Columba, Abade de Iona, 597
11	SÃO BARNABÉ, APÓSTOLO
14	Basílio Magno, Bispo de Cesárea, 379
18	Bernardo Mizeki, Catequista e Mártir na Rodésia, 1896
22	Albano, Primeiro Mártir da Grã-Bretanha, 304
24	NATIVIDADE DE SÃO JOÃO BATISTA
28	Irineu, Bispo de Lyon, 202/Egmont M. Krishcke, 1º Primaz da IEAB, 1971
29	SÃO PEDRO E SÃO PAULO, APÓSTOLOS
JULHO	
11	Bento de Núrsia, Abade de Montecassino, 540
17	William White, Bispo da Pensilvânia, 1835
22	SANTA MARIA MADALENA
24	Thomas Kempis, Presbítero, 1471
25	SÃO TIAGO, APÓSTOLO
29	Maria e Marta de Betânia
30	William Wilberfoce, 1833
31	José de Arimatéia
AGOSTO	
6	TRANSFIGURAÇÃO DE N S JESUS CRISTO

13	Jeremias Taylor, Bispo de Down, Connor e Dromore, 1667
15	BEM-AVENTURADA VIRGEM MARIA, MÃE DE N S JESUS CRISTO
20	Bernardo, Abade de Clairvaux, 1153
24	SÃO BARTOLOMEU, APÓSTOLO
28	Agostinho, Bispo de Hipona, 430
29	Athalicio Teodoro Pithan, 1966 (1º Bispo brasileiro da Comunhão Anglicana)
SETEMBRO	
2	Mártires de Nova Guiné, 1942
7	DIA DA PÁTRIA
8	Natividade da Bem-Aventurada Virgem Maria
13	Cipriano, Bispo e Mártir de Cartago, 258
14	DIA DA SANTA CRUZ
19	Teodoro de Tarso, Arcebispo de Cantuária, 690
20	John Coleridge Petteson, Bispo da Melanésia e seus Companheiros, Mártires, 1871
21	SÃO MATEUS, APÓSTOLO E EVANGELISTA
25	Sérgio, Abade da SS Trindade, Moscou, 1392
26	Lancelot Andrewes, Bispo de Winchester, 1626
29	SÃO MIGUEL E TODOS OS ANJOS
30	Jerônimo, Presbítero e Monge em Belém, 420
OUTUBRO	
4	Francisco de Assis, Frade, 1226
6	William Tyndale, Presbítero, 1536
15	Tereza de Ávila, Priora, 1582/Samuel Isaac José Schereschewsky, Bispo de Xangai, 1906
17	Inácio, Bispo de Antioquia e Mártir, 115
18	SÃO LUCAS, EVANGELISTA
19	Henry Martin, Presbítero e Missionário na Índia e Pérsia, 1812
23	SÃO TIAGO DE JERUSALÉM, Mártir, 62 (Irmão de NS J CRISTO)
28	SÃO SIMÃO E SÃO JUDAS, APÓSTOLOS
31	Dia da Reforma (Séc. XVI)
NOVEMBRO	
1	TODOS OS SANTOS
3	Richard Hooker, Presbítero, 1600
8	Todos os Santos e Mártires a Comunhão Anglicana
11	Martinho Lutero, Reformador, nascido em 1483
12	Carlos Simeon, Presbítero, 1836

14	Sagração de Samuel Seabury, 1º Bispo dos USA, 1784
18	Hilda, Abadessa de Whitby, 680
23	Clemente, Bispo de Roma, 100
30	SANTO ANDRÉ, APÓSTOLO
DEZEMBRO	
2	Channing Moore Williams, Bispo Missionário na China e no Japão, 1910
4	João Damasceno, Presbítero, 760
5	Clemente de Alexandria, Presbítero, 210
7	Ambrósio, Bispo de Milão, 397
14	João da Cruz, Monge, 1591
21	SÃO TOMÉ, APÓSTOLO
25	NATIVIDADE DE N S JESUS CRISTO (NATAL)
26	SANTO ESTÊVÃO, DIÁCONO E MÁRTIR
27	SÃO JOÃO, APÓSTOLO E EVANGELISTA
28	SANTOS INOCENTES
29	Thomas Becket, Arcebispo de Cantuária e Mártir, 1170
31	John Wycliff, Precursor da Reforma, 1384

Fonte: *Livro de Oração Comum*

Toda a vida da pessoa (do nascimento à morte, em seus eventos principais) está ligada à instituição religiosa pela instrumentalidade da liturgia (sacramento batismal⁴⁸ ao nascer, sacramento da confirmação⁴⁹ ao amadurecer, sacramento matrimonial ao constituir família, sacramento da ordem⁵⁰ ao explicitar a vocação para o ministério sacerdotal, sacramento da penitência⁵¹ ao pecar, sacramento eucarístico⁵² ao buscar

⁴⁸ Do gr. βαπτισμος, 'imersão', pelo lat. baptismu. Sacramento no qual a ablução, a imersão ou a simples aspersão com água significa um renascer espiritual, com purificação de todas as culpas e pecad

⁴⁹ Do lat. confirmatione. Relativo ao Sacramento, habitualmente administrado pelo bispo, e que assegura, fortalece, confirma a graça do batismo; crisma.

⁵⁰ Do lat. Ordine. Sacramento que confere o poder de exercer funções eclesiásticas.

⁵¹ Do lat. poenitentia. O sacramento que consiste na acusação contrita dos próprios pecados, feita a um ministro legítimo da Igreja, a fim de obter o perdão divino ou a absolvição; confissão.

⁵² Do gr. ευχαριστια, pelo lat. Eucharistia = o ato de dar graças. Relativo a um dos sete sacramentos da Igreja, no qual, segundo a crença, Jesus Cristo se acha presente. É o ato central do culto cristão; é a missa, o banquete sagrado, a comunhão, a ceia do Senhor, o memorial do Senhor, o pão da alma.

alimento espiritual cotidiano, sacramento da unção⁵³ ao adoecer e ofício fúnebre ao morrer), que ordena o tempo de existências individuais de acordo com a lógica dos símbolos religiosos.

Já nas festas religiosas, além da existência individual com suas fases e eventos fundamentais, a existência social ou comunitária é ordenada de acordo com o ritmo temporal da simbologia das festas sagradas. Tal fato é de grande importância, pois não se pode esquecer que “o difuso sistema de festas desvia a agressividade e agiliza a integração social. O processo de integração sobre o qual a igreja faz ênfase é tão eficiente em nível psicológico que envolve quase toda a vida” (Cipriani, Eleta & Nesti, 2000:25).

Em todos os lugares, os membros da IEAB participam dos mesmos rituais e festas religiosas, o que favorece sensivelmente sua integração à instituição, afinal, como disse Bourdieu (1979:48): “pertencer ao grupo significa ter no mesmo momento do dia e do ano o mesmo comportamento de todos os outros membros do grupo”.

Outrossim, o culto na IEAB, além de ser regido pelo ordenamento temporal das festas religiosas e do Calendário do Ano Cristão⁵⁴, assume duas formas específicas: a Oração matutina/vespertina ou a Santa Eucaristia (Missa). Vejamos então o *script* para cada uma destas ocasiões, segundo o ritual contido no LOC.

⁵³ Unção dos doentes com um óleo próprio, o óleo dos enfermos, e que constitui um dos sete sacramentos da Igreja.

⁵⁴ Ou, segundo a tradição católica “Ano litúrgico: Ciclo anual através do qual a Igreja comemora todo o mistério do Cristo, e que consta de: tempo do Advento, Natal, Epifania, Tempo Comum, Quaresma, Semana Santa, Páscoa, tempo pascal, Pentecostes e Tempo Comum até encerrar-se o ciclo no primeiro domingo do Advento” (Holanda, 1999).

A Oração Matutina/Vespertina possui a seguinte estrutura (seqüência, elementos e objetivos):

ATO 1

a) Sentenças Introdutórias: Esta forma de iniciar o culto varia em seu conteúdo de acordo com a época do Ano Cristão, mas em geral visa saudar e preparar o adorador para o ritual, através da rememoração de um versículo bíblico ou de uma oração que enfatize a importância do templo, a gratidão pela dádiva do sagrado, o louvor ou o desejo de aceitação da prece e da adoração por parte da Divindade;

ATO 2

b) Confissão e Absolição de Pecados (que envolve o silêncio e a genuflexão dos presentes; enquanto a confissão é comunitária a absolvição é competência restrita do Sacerdote ou do Bispo): visa prover momentos de auto-análise e reflexão, gerar sentimento de culpa, cultivar a certeza do perdão, mudar o comportamento dos fiéis, inculcar os valores morais da instituição e fortalecer o vínculo de dependência do pecador com o sacerdote e a comunidade de fé. Neste momento, explicita-se o conflito entre o profano e o sagrado, e as implicações éticas daí advindas;

ATO 3

c) Invitatório e Salmo (inclui o cântico de um hino de louvor — Venite ou Jubilate — e leitura de um Salmo): visa estimular a gratidão, a alegria e o louvor nos adoradores. É

um momento de descarrego emocional e contágio de emoções positivas, que relaxam e aumentam a produção de endorfina;

ATO 4

d) Liturgia da Palavra (inclui a leitura de partes do Antigo Testamento, de uma Epístola e de um dos Evangelhos. Após as leituras pode-se guardar alguns instantes de silêncio e cantar um hino - LOC, in: IEAB, 1988a:33)⁵⁵: visa estimular a leitura do texto sagrado (que faz a mediação dialógica da Divindade com os adoradores e vice-versa) e difundir os conteúdos bíblicos que fornecem a base para a fé da IEAB;

ATO 5

e) Homilia (consiste num sermão que deve versar sobre o texto do Evangelho lido, relacionando-o com as outras leituras)⁵⁶: visa educar os fiéis nos *teologúmenos*⁵⁷ aceitos pela IEAB, prover suporte para a esfera emocional (consolo, motivação etc.) e fazer a transposição do texto sagrado para a vida (aplicação didática);

ATO 6

f) Credo Apostólico (que deve ser recitado semanalmente): visa *reiterar* os fundamentos doutrinários da IEAB, *instruir* sobre os conteúdos confessionais da instituição, *unir* os membros em torno de um conteúdo doutrinário comum e *estimular*

⁵⁵ Após as leituras, leitor e povo enunciam certas frases (Leitor: *Palavra do Senhor*; Povo: *Demos graças a Deus* após alguma leitura do AT ou de Epístola; Leitor: *Glória ao Pai e ao Filho, e ao Espírito Santo*; Povo: *Como era no princípio, é agora e será sempre, por todos os séculos. Amém.* Após a leitura dos Salmos). No caso da leitura dos Evangelhos o processo é diferente (após o anúncio do texto o Povo responde: *Glória Te seja dada ó Senhor* e, após o término da leitura o Leitor diz: *O Evangelho do Senhor* e o Povo responde: *Louvado sejas, ó Cristo*: LOC, In: IEAB, 1988a:58)

⁵⁶ Caso não seja um ministro ordenado, o pregador precisa de uma autorização do bispo para pregar sermões próprios (o que visa proteger a instituição religiosa de pregadores inaptos ou heterodoxos), caso contrário, deve ler trechos de livros autorizados pelo bispo.

⁵⁷ Do fr. *Théologoumène* = Princípio teológico.

a confissão ativa e consciente da fé;

ATO 7

g) Ofertório (consiste na doação de dinheiro): visa recolher fundos para a manutenção da paróquia, legitimar a necessidade de recursos financeiros a partir da missão “sagrada” da instituição enquanto imperativo divino, conscientizar os membros de sua responsabilidade econômica em relação à religião e demarcar o nível de responsabilidade das pessoas com o grupo religioso;

ATO 8

h) Conclusão: (consiste na realização de orações: o Pai-Nosso e outras orações lidas ou espontâneas com propósito intercessório). Entre o *Pai-Nosso* e as *Intercessões* pronuncia-se a *Coleta* (que é uma espécie de recolhimento de todas as intenções numa única oração. Tais orações são lidas e constam no LOC, in: IEAB, 1988a:109). A conclusão propriamente dita é feita com uma *oração* em forma de bênção ou com a *Bênção* propriamente dita pelo sacerdote ou bispo, quando presentes.

A estrutura da Missa⁵⁸ anglicana, isto é, do culto da IEAB no qual é celebrado o sacramento eucarístico, é bastante semelhante à Oração matutina/vespertina⁵⁹. A estrutura do Rito 1 (LOC, in: IEAB, 1988a:53-68) é assim construída:

⁵⁸ A missa católica, “cujo rito sofreu alterações a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), e que consta das seguintes partes: ritos iniciais (saudação, ato penitencial, Kyrie e Glória); liturgia da palavra (duas leituras do Antigo e do Novo Testamento, aleluia, evangelho, homilia, credo ou profissão de fé); liturgia eucarística (oferendas, prefácio, Sanctus, Benedictus, cânon romano ou introdução à consagração); rito da comunhão (pai-nosso, Agnus Dei, comunhão) e ritos finais (oração e bênção final)” (Holanda, 1999), externa uma semelhança estrutural muito grande com a missa anglicana.

⁵⁹ O LOC contém dois ritos para a celebração da eucaristia e mais duas orações eucarísticas alternativas. Essa busca de diversificação nos ritos visa, também, a desrotinização litúrgica.

ATO 1

a) Sentenças Introdutórias: ou *Preparação* (que consta de um convite ao banquete eucarístico e uma explicação parcial de seu significado; seguido de uma doxologia⁶⁰, que varia de temática em sintonia com a mudança do período do Calendário Eclesiástico);

ATO 2

b) Confissão e Absolição de Pecados: iniciada através da *Coleta*⁶¹ *pela pureza* (que consiste numa súplica pela purificação de corações e pensamentos, como forma de preparação para a parte seguinte), complementada pela *Ordem Penitencial* (esta, pode assumir uma forma dupla: ou constando da recitação do *Decálogo* ou do *Sumário da Lei*), enriquecida com o cântico ou recitação do *κυριη*⁶² (Senhor, tem piedade de nós; Cristo, tem piedade de nós; Senhor, tem piedade de nós), e concluída pela *confissão* de pecados (quando é costume que o povo se coloque de joelhos) e a respectiva *absolição* pelo Sacerdote ou Bispo;

ATO 3

c) Liturgia da Palavra: que inclui uma *saudação do celebrante* (O Espírito do Senhor esteja convosco, ao que o povo responde: seja também contigo; ou: o Senhor está aqui, com o povo respondendo: o seu Espírito está conosco) e a *coleta do dia* (que é uma oração com temática relacionada ao período do Calendário Eclesiástico). Seguem-se,

⁶⁰ Fórmula litúrgica de louvor a Deus.

⁶¹ Do lat. oratio ad collectam, 'oração para a assembléia' = Oração que na missa antecede a epístola.

⁶² Do Lat. ecles. (< loc. gr. Κυριη, ελε ησον, 'Senhor, tende piedade', na qual o ê (eta) é pronunciado como i, à maneira bizantina.] = parte da missa que se inicia com esta invocação, recitada ou cantada.

então, as *leituras da Bíblia* (uma do Antigo Testamento, uma de alguma das Epístolas e uma de um dos Evangelhos, sendo que, com exceção da leitura dos Evangelhos, uma das outras duas leituras pode ser omitida). Tais leituras (que podem também incluir opcionalmente a leitura ou cântico de um Salmo) já estão prescritas no *Lecionário*⁶³ e, em geral, relacionam-se entre si e com o período do Ano Cristão;

ATO 4

d) Homilia⁶⁴: o tom coloquial da homilia anglicana marca uma grande diferença entre o púlpito na IEAB e o estilo vigente entre os “pregadores” evangélicos ou pentecostais, mais próximos do modelo revivalista norte-americano;

ATO 5

e) Credo Niceno (ou Credo Apostólico); f) Intercessões; g) Saudação da Paz (versão cristã do *shalom* [שלום] judaico): *Celebrante*: a paz do Senhor seja sempre convosco; *Povo*: seja também contigo;

ATO 6

h) Ofertório (que já é parte da Celebração da Eucaristia). O ofertório inclui também, e principalmente, a colocação das oferendas do pão e do vinho sobre o Altar (geralmente o povo entrega tais ofertas ao Diácono ou a outro Ministro, e este se encarrega de colocá-las sobre a mesa eucarística). A *Liturgia da Palavra* e a Celebração Eucarística são as partes mais importantes do Ofício, e buscam o justo equilíbrio entre Palavra e Sacramento, fala e símbolo, subjetividade e objetividade, do abstrato e do concreto, e

⁶³ Parte do LOC que contém as lições ou leituras inscritas no ofício divino.

⁶⁴ Do gr. ὁμιλία, 'reunião', 'conversação familiar', e este do gr. homós, 'semelhante', 'igual', + gr. ἴλε, 'grupo', 'companhia'. Pregação em estilo familiar e quase coloquial sobre o Evangelho.

porque não dizer: protestantismo e catolicismo;

i) A Grande Oração Eucarística (que somente pode ser presidida por um sacerdote ou bispo) consta de uma saudação inicial, da confissão da presença real de Jesus e da exigência, em virtude desse fato, da necessidade de espíritos elevados e gratos. Segue-se uma doxologia ao Deus Criador e uma narrativa sintética da história da salvação, culminando com a recitação das *palavras de instituição da ceia do Senhor* (1 Cor 11: Pois o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão, e, tendo dados graças...), com ênfase sobre a proclamação da morte, ressurreição e segundo advento de Cristo. Em seguida, o Sacerdote suplica a Deus a aceitação do sacrifício que ora é oferecido ao Pai e realiza a *epíklesis* (επικλεις = súplica pela vinda e bênção do Espírito Santo sobre os elementos para que os mesmos, devidamente *consagrados*, sejam o corpo e o sangue de Cristo). A seguir, reza-se o *Pai-Nosso* e o Sacerdote realiza o *partir do pão*, que deve ser seguido de momento de silêncio pela igreja; após o qual será dito pelo Sacerdote: *o pão que partimos é a comunhão do Corpo de Cristo, e o cálice que abençoamos é a comunhão do Sangue de Cristo*; ao que o povo responderá: *Pois nós, embora muitos, somos um só corpo*. Imediatamente antes da *comunhão* propriamente dita, ora-se, canta-se um hino ou recita-se três vezes o Agnus: *Cordeiro de Deus, que tiras os pecados do mundo*, (povo: *tem misericórdia de nós*). Na terceira vez, o povo responde: *dá-nos a tua paz*). No momento de entregar a *hóstia* (já embebida em vinho) ao leigo, o Sacerdote pronuncia a seguinte frase: *o Corpo (ou o Sangue) de nosso Senhor Jesus Cristo, que foi dado (ou derramado) por amor de ti, preserve o teu corpo e alma na vida eterna. Sê agradecido*; ao que o comungante responde com um *Amém*. O Sacerdote consome o que sobra dos elementos consagrados, não permitindo jamais sua perda.

ATO 8

j) Conclusão: A finalização da celebração (ou a *pós-comunhão*) é feita com uma oração, o canto de um hino (preferencialmente o *Gloria in Excelsis*, que deve ser omitido durante a Quaresma, o Advento e os Ofícios Memoriais), a *Bênção* final e a *Despedida*⁶⁵.

Balandier (1997:29,35) faz algumas sugestões interessantes para uma compreensão sociológica do “rito”, que agora assumimos aqui como chave hermenêutica para a compreensão do rito *anglicano*. Vejamos então qual a relação que o rito possui com outras realidades simbólicas de caráter eminentemente social.

O rito associa-se ao mito na qualidade de tradutor e transformador da instância abstrata em instância prática. Neste sentido, o rito não é apenas um simples reflexo do mito nem somente sua representação cênica. O rito, mesmo sendo tradutor e transformador do mito, assume uma objetividade própria e uma lógica específica, que é a lógica da “finalidade e exigência de eficácia”. Na verdade, o rito visa tornar o mito uma realidade concreta e “dura” na existência dos adoradores.

⁶⁵ A Despedida, que deve ser feita preferencialmente por um Diácono, tem o sentido de envio ao mundo para a realização da missão da igreja e consta das seguintes palavras: Ide na paz de Cristo. Sede corajosos e fortes no testemunho do Evangelho entre os homens. Servi ao Senhor com alegria; ao que o povo responderá: no poder do Espírito Santo, quando então, todos dirão retumbantemente: Aleluia!). Foi deste envio para a missão que cristalizou-se a idéia de que a liturgia era uma “missa” [Do lat. tard. missa, do lat. mittere, 'enviar', da fórmula final do ofício religioso: ite missa est.]. Com tal ato, visa-se superar a idéia de que o culto deve alienar a pessoa do mundo; pelo contrário: o culto fornece a energia necessária (alegria, força, coragem etc.) para o cumprimento da função missionária, isto é, o serviço a Deus na Liturgia deve transformar-se em serviço ao mundo.

Todavia, o rito não se transmuta numa realidade autônoma: o mito funciona como norte, referência e “sistema” no qual o rito insere-se e do qual elabora sua seqüência e elementos centrais. Estes elementos é que conferem ao rito sua especificidade e dele exigem o desempenho de funções consistentes.

Destarte, o rito cumpre, entre outras, a função de integrar o indivíduo na sociedade/cultura (iniciação), manifestar o poder (cerimonial político) e a gerir o sagrado (culto). Na verdade, o rito é fundamental para a alternância do $\kappa\alpha\omicron\varsigma$ em $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, vale dizer, para o estabelecimento e manutenção da ordem. Assim sendo, rito e ordem visam criar e manter a harmonia e o “acordo do mundo”. Pelo rito, o homem torna-se *homo religiosus* e *homo socialis*.

O rito faz uso de uma “floresta de símbolos”, associando-os e manipulando-os; é, portanto, um “operador simbólico” que instrumentaliza atores litúrgicos e drama ritual (cânticos, expressões corporais) para provocar o “aparecimento do imaginário”.

Outrossim, o imaginário jungido à crença acarreta uma grande mudança de estado de espírito individual e social, caracterizado pela dissolução das antinomias e o desaparecimento das dificuldades e conflitos. O rito busca converter a incerteza em certeza, assim como mobiliza o poder e a força do sagrado na condução do destino humano. O rito sintoniza e conecta o corpo e o espírito, por isso emociona aqueles que dele participam.

Em suma: “por meio do rito, os conflitos, as desorganizações, os males são temporariamente transformados... (o rito) faz do que é provocador de confrontos, de

ferida social e de degradação individual, um fator de reconstrução e coesão...”
(Balandier, 1997:35).

3.3 - RITUAL ANGLICANO: CULTO DE “IGREJA” E NÃO DE “SEITA”.

Se como dissemos antes, o ritual (o culto) normativo num determinado grupo religioso serve para “mensurar” o grau de institucionalização, o culto racionalizado da IEAB qualifica-a com um dos mais densos graus de institucionalização, tratando-se de um grupo protestante brasileiro.

Neste sentido, os dois grandes “Sacramentos do Evangelho” cumprem uma função especial: a liturgia batismal é a face ritualística para a IEAB arrolar seus membros à parte de qualquer contrato virtuosista *a priori*; e a centralidade da liturgia dominical no sacramento eucarístico⁶⁶, quando os fiéis formam fila para participar da hóstia embebida em vinho (*intinctione*), revela bem o espírito deste ritual: as pessoas participam dele para “receberem” bens sagrados e não necessariamente para formarem uma sólida comunidade ou uma densa irmandade.

O pedobatismo implica justamente isto, na medida em que representa a assunção da jurisdição da IEAB sobre pessoas que ainda não são capazes de fazer uma opção consciente em matéria de religião. Logo, o fato de pertencer à comunhão da

⁶⁶ Para o LOC, o sacramento da Santa Eucaristia é o “ato central da adoração no dia do Senhor...” (LOC, in: IEAB, 1988a:11- Grifo meu).

IEAB ou compor seu rol de membros através do batismo, não confere nenhum atestado de qualificação moral à pessoa (e muito menos qualificação comercial), afinal pode-se “nascer” anglicano ao invés de ter que estabelecer um contrato virtuosista com uma de suas paróquias.

A própria idéia do *character indelebilis* (a validade dos sacramentos não depende da santidade do celebrante, mas da própria sacralidade do ritual, que age *ex opere operato*), claramente formulada pela teologia sacramental pressuposta no LOC, ratifica esta constatação. Além do mais, não existem pré-requisitos virtuosistas para habilitar-se a receber a hóstia consagrada na eucaristia; exemplo sacramental emblemático da cotidianização do milagre, afinal o miraculoso evento salvífico emanado da cruz “atualiza-se” dentro do espectro do ritual: fórmulas ditas por sacerdotes oficiais, dentro da rotina do calendário litúrgico e da forma sistemática e racionalizada de objetivar o sagrado.

A liturgia contida no LOC, portanto, postula um *tipo de liderança* “oficial”, um *grau de solidariedade* “clientelista”, um *modo de associação* “aberto” e um *controle sobre a conduta moral* de corte “liberal”, afinal de contas, enquanto a “seita” opta pelo rigor ascético, a “igreja” decide-se pelo rigor litúrgico. Formas diferentes de controle, sem no entanto abrirem mão do exercício do poder sagrado.

Como frisamos anteriormente: a partir da análise do ritual (culto) da IEAB, emerge a possibilidade de detectar elementos empíricos específicos indicadores de graus diferenciados de institucionalização (modo de associação, tipos de liderança, níveis de solidariedade e controle sobre a conduta). Assim sendo, a partir da

determinação dessa maior densidade em termos de institucionalização, sugere-se a classificação da liturgia contida no LOC como mais próxima de um tipo ideal de “igreja” e não de “seita” (no gradiente [*continuum*] da tipologia dos grupos religiosos).

Esta conclusão implica que o discurso oficial da IEAB, no campo do ritual, afasta-se do tipo “seita”, onde o culto expressa o emocionalismo, a espontaneidade e o vigor dos sentimentos religiosos, pois como bem frisou Niebuhr (1992:27,45), além de refletir a ênfase no aspecto existencial da experiência religiosa, redundando num efetivo escape psicológico das labutas enfadonhas e nada românticas de uma vida sem estética.

Dessa forma, a “igreja” postula exatamente a “captura” ou a “objetivação” do sagrado pelo ritual: a regulamentação, a frieza e o hermetismo da liturgia elaborada do LOC tenderiam a causar, *em tese*, a rebelião de um sentimento de corte mais popular, caracterizado geralmente pela exuberância, o sentimentalismo e o individualismo (Séguy apud Mehl, 1974:260).

Diferentemente da “seita”, o culto da “igreja”, conforme o exemplar caso do LOC na IEAB, expressa o ritualismo *par excellence* (a exaltação de normas fixas), de forma que os sentimentos das pessoas deixam de encontrar um lugar privilegiado para a livre expressão de formas, e neste sentido a subjetividade tem minimizada sua potência de receptora da inspiração divina (Mehl, 1974:261).

Ou como frisamos anteriormente: a objetivação do sagrado que a “igreja” realiza (através da racionalização do ritual), causa um esvaziamento da subjetividade e

um hiato na experiência e nas vivências existenciais dos consumidores de seus bens simbólicos, daí as pessoas se revoltarem contra tal modelo e buscarem saídas para expressar sua subjetividade; a propósito, esta demanda é incontrolável e impossível de ser contida pela represa do ritual da instituição religiosa estabelecida.

Roger Caillois (1988:22) disse algo relevante para esse contexto:

“Sob a sua forma elementar, o sagrado representa pois, acima de tudo, uma energia perigosa, incompreensível, arduamente manejável, eminentemente eficaz. Para quem decida recorrer a ela, o problema consiste em captá-la e utilizá-la da melhor maneira para os seus interesses, sem esquecer de se proteger dos riscos inerentes ao emprego de uma força tão difícil de dominar. Quanto mais considerável é o objetivo a que se persegue mais a sua intervenção é necessária, e mais a sua aplicação é arriscada. Ela não se doma, não se dilui, não se fraciona” (grifos nossos).

A Renovação Carismática Católica oferece um bom exemplo para o fenômeno. As manifestações antilitúrgicas e de corte carismático predominantes na *Diocese Anglicana do Recife* também corroboram esta assertiva. Aliás, a incursão do pentecostalismo em instituições religiosas como a Católica Romana e a Anglicana, durante o séc. XX, demonstram a incapacidade das liturgias elaboradas de lidarem com as novas demandas por maior espaço à subjetividade típica de nossas sociedades contemporâneas. Nem as comportas da formalista cultura anglo-saxã, que teve papel preponderante na formulação do LOC, conseguiram conter o ímpeto da renovação carismática operada no culto anglicano contemporâneo.

Outro fato é de fundamental importância: o tipo de culto praticado em uma determinada religião serve também para identificá-la simbolicamente, ou seja, para demarcar seu *éthos* específico. A questão que emerge é: o ritual anglicano cria que tipo de identificação nos fiéis? Ou em outras palavras: ao cultuar à moda anglicana, o fiel identifica-se com que tipo de proposta religiosa?

A resposta é muito simples: o culto anglicano é tão similar ao católico romano que chega a ser redundante afirmar que ele promove uma identificação de seus agentes e expectadores com a proposta eclesial católica romana. Embora possa parecer “imitação” ou “homogeneização”, tal fato parece muito mais apontar em outra direção: o anglicanismo utiliza o ritual para legitimar sua crença de que não houve ruptura substancial com o catolicismo, quando da Reforma religiosa do séc. XVI.

Ao comparar catolicismo romano e protestantismo, na qualidade de casos *exemplares* dos tipos ideais “igreja” e “seita”, constata-se o seguinte: a “seita”, ao romper radicalmente com a “igreja” instituída, visa retornar às origens para resgatar a forma “pura” de religiosidade (que a “igreja” “corrompeu”), legitimando assim sua existência e validade. A “igreja” age de forma diversa: afirma sua *continuidade* com a tradição antiga para justificar-se como legítima detentora das prerrogativas do movimento originário.

Enquanto o calvinismo seguiu o caminho sectário (propondo muito mais uma revolução do que uma reforma da liturgia católica romana), o anglicanismo exercitou em proveito próprio o *modus operandi* legitimatório típico da “igreja”: dá alguns retoques formais e teológicos no ritual litúrgico e mantêm-se justificado enquanto cristianismo “católico” (de “igreja”). O culto anglicano pretende afirmar tal postulado, a saber, a IEAB é uma “igreja” em perfeita continuidade com a “igreja” antiga: reformada, mas não desfigurada; *aggiornada*, mas não revolucionada; renovada, mas não separada da substância de sua origem: o ritual católico romano.

A EUCARISTIA: CENTRO DO CULTO ANGLICANO



Eucaristia/Foto: *Anglican World*

