

Messianismo, Milenarismo e Catolicismo (Popular) no Discurso Intelectual das Ciências Humanas e Sociais: Apontamentos Preliminares para uma Questão Conceitual

Filipe Pinto Monteiro

Mestrando do Programa de Pós-Graduação
em História Social na UFRJ

Email: filipemhst@gmail.com

RESUMO

A proposta do artigo é analisar a natureza e o percurso evolutivo de três conceitos essenciais para o campo da História das Religiões e das Religiosidades: *Messianismo, Milenarismo e Catolicismo Popular*. A investigação será concentrada no discurso intelectual das Ciências Humanas e Sociais, entre os anos 30 do século XX e a primeira década do XXI, direcionada a partir de uma abordagem na linha da *História dos Conceitos (Begriffsgeschichte)*, corrente teórico-metodológica que possibilita o exame da tradição interpretativa formada ao redor desses termos, a forma como foram alterados semanticamente, a partir de reflexões teóricas ou com base em sua aplicação a casos concretos.

Palavras-Chave: Messianismo; Milenarismo; Catolicismo Popular; História dos Conceitos

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the nature and the evolution course of three essential concepts for the field of History of Religion and Religiosity: Messianism, Millenarianism and Popular Catholicism. The research will be concentrated in the intellectual discourse of the Human and Social Sciences between the 30 years of the twentieth century and first decade of the twenty-first century and directed from an approach in the line of the History of Concepts (*Begriffsgeschichte*), theoretical and methodological current that enables the examination of the interpretative tradition formed around these terms, the way they were semantically altered from theoretical considerations or based on their application to specific cases.

Keywords: Messianism; Millennialism; Popular Catholicism; History of Concepts

Movimentos sociorreligiosos de feição messiânica e milenarista tornaram-se objeto de estudo científico no Brasil na primeira metade do século XX. Pesquisadores de áreas distintas como psicologia, jornalismo, antropologia e sociologia se dedicaram a manifestações desta natureza, entre os anos 40 e 60, formando uma *tradição socioantropológica*, que, se por um lado perdeu sua pujança nos últimos anos, por outro, nos legou valiosas monografias como atestam Lucena (1940), Morel (1946), Castaldi (1957), Ribeiro (1960) e Duarte (1969), ou tal qual nos dizem os trabalhos de

Hobsbawm (1959), Lanternari (1960), Pereira de Queiroz (1965) e Queiroz (1966), análises antenadas com teorias em voga na época, que ambicionavam estabelecer sistemas explicativos holísticos baseados em princípios estruturais-funcionalistas e/ou marxistas.

As produções de cunho historiográfico foram raras, ou porque o tema não se havia constituído ainda como campo de interesse para os profissionais dessa área, ou mesmo por dificuldade de acesso às fontes escritas e testemunhos orais. No Brasil, esse quadro sofreu mudanças a partir de meados da década de 70, por duas ordens de fatores: os Programas de Pós-Graduação aceitaram historiadores que trouxeram novas problemáticas para o debate, como Amado (1978), Ramos (1991) e Hermann (2001), e, não menos importante, surgiram estudos de Monteiro (1974), Guimarães (1979), Pompa (1995), entre outros pesquisadores que, mesmo inseridos em áreas diversas nas Ciências Humanas e Sociais, vinham ancorados em perspectivas de análise relacionadas ao campo historiográfico.

Atualmente, as pesquisas avançam em todo país, trazendo novos objetos de análise e formas inéditas de vivência religiosa na colônia, no Império e, principalmente, na República. A multiplicação desses estudos traz consigo novos e velhos problemas de ordem teórico-metodológica. Tendo isso em mente, nossa proposta aqui é investigar a natureza e o percurso evolutivo de três conceitos: *Messianismo*, *Milenarismo* e *Catolicismo (Popular)*, instrumentos, hoje imprescindíveis para o domínio e o fazer histórico de quem se aventura pelo campo da *História das Religiões e das Religiosidades*, especificamente no que concerne ao tema dos *movimentos messiânicos e milenaristas*.

Nossa opção pela abordagem na linha de uma *História dos Conceitos (Begriffsgeschichte)* aplicada ao campo religioso encontra sua explicação no fato de que, invariavelmente, as denominações referidas acima, quando empregadas, não são devidamente contextualizadas, o que gera um sério anacronismo (KOSELLECK, 1992; 1994). É como se fossem categorias cuja essência metafísica das ideias que lhe foram agregadas permanecesse imutável e perene. É ignorada, muitas das vezes, a tradição interpretativa formada ao redor desses termos, o modo como foram alterados semanticamente, a partir de reflexões teóricas ou com base em sua aplicação a casos concretos, enfim, seus usos e abusos.

A tradição dos estudos da *História Conceitual* no Brasil e no mundo, usualmente, está centralizada na área da linguagem e da teoria política, com investigações sobre

expressões como "Cidadão", "Nação", "Tirania", "Estado", "Opinião Pública", entre outras (FERES JUNIOR, 2009; KIRSCHNER, 2007). Todavia, desde as reflexões iniciais de Reinhart Koselleck, é notório o intercâmbio das possibilidades metodológicas da teoria conceitual e da História Social (KOSELLECK, 2006), sendo esta última tomada a partir de um amplo espectro que abrange, por exemplo, uma *História das Religiões Populares*. Acreditamos, assim como o pensador alemão, que seja preciso compreender a historicidade não só das ações humanas, mas também das reflexões que sobre essas foram empreendidas e que são refletidas em palavras-chave, como as sugeridas por este texto.

Cabe ressaltar aqui uma questão de ordem prática. Nossa intenção com este trabalho não é recorrer às fontes primárias, mas tão somente aos estudos acadêmicos (monográficos, enciclopédicos, ensaístas, etc.), que contribuíram de forma determinante para a consolidação dos significados sociais e históricos dos conceitos a que nos prendemos, ou seja, sua plena teorização. É disso que trata a *Begriffsgeschichte* koselleckiana, que atenta, entre outras coisas, para o significado das intenções contemporâneas por trás das análises, o caminho da recepção de determinados vocábulos pelos intérpretes de gerações distintas, quando surgiram ou caíram em desuso, quando formaram, enfim, um *vocabulário*. Nessa perspectiva de análise,

[...] a compreensão das alterações, dos desvios, das ocultações, etc., conscientes ou não, mas articulados na linguagem, é um caminho historiográfico privilegiado para apreender com maior precisão os significados próprios e as funções normativas de um conceito contemporâneo (JASMIN, 2005, p.32).

Nosso recorte temporal, portanto, está concentrado entre os anos 30 do século XX e a primeira década do XXI, período em que foram empregados de forma sistemática por diversos pesquisadores.

Dito de outra forma, optar pela análise de documentos primários, sem dúvida, abriria um caminho instigante, mas nos forçaria a pesquisar escritos bíblicos e proféticos, que remontam às origens do pensamento judaico, transcorrem os primeiros anos do cristianismo, são absorvidos por seitas acusadas de heresia na Idade Média e terminam por influenciar os movimentos sociorreligiosos modernos e contemporâneos. De fato, um trabalho de peso. Pretendemos, nesta oportunidade, apenas avaliar a evolução semântica dos termos já referidos, a partir do momento em que eles surgem

como dados linguísticos de alta relevância no discurso intelectual, para a compreensão de movimentos católicos messiânicos e milenaristas.

A bibliografia que consultamos é muito vasta e diversificada, por isso nos deteremos apenas naquelas obras essenciais que nos remetem às raízes históricas das palavras-chave e àquelas mais recentes, que contribuíram de forma definitiva para o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, tendo sempre, em perspectiva, os casos particulares de messianismos e milenarismos brasileiros, que tiveram seu ápice entre a segunda metade do século XIX e a primeira do XX. Sendo esse o nosso foco, permanecem de fora de nossa análise, portanto, temas como a escatologia indígena, identificada por Schaden (1964), Clastres (1978) e Carneiro da Cunha (1992), entre outros, que trataram do *sistema cultural tupi-guarani*: o mito da “terra sem mal”, as migrações proféticas, enfim, um messianismo baseado não no apocalipse das escrituras, como será visto adiante, mas sim no cataclismo cósmico do gentio (POMPA, 2003), que, tudo indica, foi gestado antes da chegada do branco no Novo Mundo.

Também não examinaremos de forma aprofundada a influência do messianismo *tardo-medieval* no Brasil – a não ser nos pontos que tangenciam a nossa proposta de análise – pois, apesar da contribuição inegável de Alphandéry (1898-1914), Cohn (1981) e Delumeau (1997), tal empreendimento exigiria uma reflexão mais refinada que, até o momento, não executamos. Ainda sobre o conjunto tipológico de messianismos (os mais estudados e acessíveis, pelo menos), aqueles de origem africana (BALANDIER 1958; ATANGANA, 2006) e asiática (WORSLEY, 1957) e (PIERIS, 1998), estarão igualmente ausentes neste breve estudo. Temas como esses estão presentes no texto apenas como resultado do esforço para situar o assunto em meio à miríade de formas religiosas que emergiram durante a pesquisa, tendo em vista que nosso objeto de estudo aqui é o messianismo de matriz *judaico-cristã* e seus congêneres – como o messianismo régio do tipo sebastianista – que alcançaram terras brasileiras.

O MESSIAS E OS MIL ANOS

Uma força prática viva e não apenas uma especulação teórica. Assim o messianismo figura na obra do historiador Hans Kohn, precursor, ao traçar, no início da década de 30, uma síntese da ideia do fenômeno em uma respeitável Enciclopédia Internacional de Ciências Sociais (KOHN, 1930-1935). O autor identifica, na doutrina

judaica do *Mashiach* (do hebraico *Māshīah*, o “ungido”, o “eleito”),¹ a origem da crença na chegada de um redentor, aquele ser extraordinário capaz de pôr fim à ordem presente e inaugurar uma nova feita de justiça, paz e harmonia, que perduraria por mil anos. Essa essência e esse vigor, característico da trajetória de todo um povo, teriam sua razão de ser na “consciência histórica” do pensamento judaico, que projetaria num tempo de fluxo e duração contínuos, mas nunca extraterrenos, o triunfo do povo de Israel e do reino glorioso de Davi.

Para a grande maioria dos estudiosos de origem judaica, a configuração do messianismo, como está nos escritos do Antigo Testamento (A chamada “Bíblia Hebraica”), se deu no chamado período pós-exílico, depois da expulsão dos judeus do antigo reino de Judá para a Babilônia, por Nabucodonosor, em 597-586 a.C. Logo, num tempo em que a dinastia Davídica havia sido extinta e, portanto, o clamor pela restauração nacional era intenso. Kohn foi um estudante que participou ativamente de organizações sionistas em Praga, sua terra natal e, então, capital da República da Tchecoslováquia, militância que também levou para sua vida profissional como professor universitário (embora a tenha abandonado posteriormente), o que talvez explique sua adesão à tese do nacionalismo judaico (PIANKO, 2009; SHUMSKY, 2009). Não obstante, o autor se tornou referência também em estudos sobre a questão nacionalista na Alemanha e na União Soviética, entre outros países.

A expressão do Messias na versão cristã também é identificada pelo autor na pregação de Jesus. Kohn chama a atenção para o fato de que a mensagem de Cristo era não só inteligível para seus seguidores, mas também para todos os judeus de sua época, o que poderia sugerir uma equivalência de conteúdo escatológico. Condenada pela Igreja no medievo, a crença na volta do “messias cristão” teria sobrevivido ao longo dos séculos no imaginário de seitas heréticas medievais e modernas que, baseadas,

¹ *Māshīah* é um termo derivado do verbo *māshah*, que quer dizer ungir, espalhar um líquido. O significado está relacionado à unção cerimonial de óleo, voltada para reis, sacerdotes e oficiais religiosos na sociedade hebraica, uma prática que remonta à monarquia do antigo Oriente Próximo. A investidura em cargos de liderança e posições de honra era tida como um vínculo com Deus, o único agente competente para a unção. São frequentes, no Antigo Testamento, frases como “o ungido de Deus” (*Māshīah YHWH* – Messias de “Iavé” ou “Javé”). *Māshīah* é alguém escolhido para uma tarefa – a libertação de Israel de seus opressores. Dotado do Espírito divino, é identificado em monarcas como Davi, sendo que este se torna o arquétipo do Messias. Ver HAMILTON, Victor P. “Māshah”. In: HARRIS, Robert Laird (org.). *Dicionário de Teologia do antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 884-887.

sobretudo, nas *Revelações de São João* (o *Livro do Apocalipse*), difundiram a convicção do segundo advento de Cristo ou a *Parusia*.¹

Diversos pensadores seguiram a mesma linha de raciocínio, entre os quais destacamos Yonina Talmon, sociólogo e professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Talmon, entretanto, faz parte de uma corrente de interpretação que acredita no pleno desenvolvimento do fenômeno messiânico judaico não apenas no período do cativo babilônico, mas bem antes disso, a partir da fundação de uma dinastia específica, a Casa de Davi, algo em torno de 1.000 a.C. (TALMON, 1992, p. 79-115). Aqui, ganha importância a força simbólica da governança dos reis israelenses. O papel político desses monarcas na união das tribos dispersas de Judá e as realizações de suas administrações foram tão significativos para a população, que imprimiram uma perspectiva temporal unilinear, em que se vislumbrava um glorioso fim, intensamente desejado. A elaboração da crença em um futuro promissor e purificador, que teria sido gestada ainda em meio à presença do rei em seu trono e com o governo em pleno funcionamento, ganharia, portanto, forte apelo salvífico após o exílio forçado de todo o povo judeu.²

Antes, porém, de suas reflexões sobre o messianismo, Talmon (1968, p. 104-115) participou, nos anos 60, de outra enciclopédia internacional e dedicou seu ensaio à manifestação do Milenarismo (*milenismo* ou *quilliasmo*). Seguindo um caminho semelhante ao que Kohn utilizou em sua descrição do advento do Messias, mas ensejando uma reflexão mais elaborada, diz ele que o fenômeno milenário também tem suas origens no profetismo hebraico e teria sido transmitido ao cristianismo através do islã³ e do zoroastrismo,¹ e agregado conotações particulares em movimentos hereges da

¹ O apocalipse faz parte do conjunto de livros apócrifos, aqueles que não são parte do chamado Cânon da Bíblia. Mas o *Mashiach* cristão, identificado em Jesus Cristo, e não mais em Davi, aparece tanto no Novo, quanto no Antigo Testamento. Há um consenso em torno do fato de que passagens proféticas de escritos hebraicos que não podem referir-se a Davi ou a qualquer outro rei devem estar apontando para a crença no governo universal de Jesus. Ver HAMILTON, Victor P. Op. Cit.

² Outra possibilidade de interpretação se encontra na forte crítica feita aos líderes da dinastia de Davi após o exílio. Esse julgamento criterioso que se encontra nos textos proféticos do Antigo Testamento teria levado à criação de uma expectativa idealizada de um monarca vindouro e mais bem sucedido. Ver SOUSA, Rodrigo F. de. "O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência". *Revista USP*, São Paulo, USP, p. 9-15, 2009.

³ A escatologia de tipo muçulmana é mais conhecida como *mahdismo*, isto é, a espera por *Al-Mahdi*. Influenciou diversos movimentos no continente africano e alguns na Europa, principalmente na região espanhola de dominação moura, a Andaluzia. Ver HAGGAR, SOHA Abboud. "Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica". In: LORENO, Angel Vaca Lorenzo (coord.). *En pos del tercer milenio : apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia: Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*. Salamanca:

idade média, como o *joaquinismo* – liderado por Joaquim de Fiore (1135 – 1202) – e àqueles ligados à reforma protestante, como os *taboritas* e os *anabatistas*.

Em sua essência, os quiliastas teriam sido inspirados por uma situação *sui generis*: a coexistência de uma concepção histórica e não histórica do tempo judaico. O Milênio assumiria, por um lado, uma dimensão transcendental (expectativas escatológicas), e, por outro, uma orientação para o mundo real (“terrestrial”, “*this-worldly orientation*”), ou seja, os meios para alcançá-la de fato. Em seu ponto de vista, tal percepção temporal levaria os milenaristas a abandonarem não apenas rituais religiosos, como também renunciarem, na esfera secular, às atividades econômicas, à participação política e, em último caso, à ordem social vigente, incompatível com a expectativa do fim do mundo.

Essa simetria entre a esfera do sagrado e a vida cotidiana da população, ou, em última instância, entre *História* (entendida como a ordem humana existente no mundo) e *Mito*, também aparece como importante argumento no verbete da Enciclopédia Einaudi, de autoria de Vittorio Lanternari, professor da Universidade de Bari e Roma, que está entre os mais completos sobre o tema. Escrito no final dos anos 70, o autor recupera a noção de coexistência simultânea de duas visões de mundo distintas, mas avança ao considerar que a ideia messiânica do judaísmo-cristianismo foi capaz de inserir a própria História no conjunto do simbolismo mítico-ritual da realização escatológica (LANTERNARI, 1994, p. 282).

Tal concepção do porvir histórico representou uma grande inovação no pensamento da história mundial, até então marcada por uma representação do tempo, característica das sociedades antigas e tradicionais, ditas “arcaicas”, da Europa, Ásia e América. Mircea Eliade, por exemplo, mostrou que o *homo religiosus*, esse ser “primitivo”, reproduzia uma concepção de tempo circular, reversível e recuperável, uma “espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos” (ELIADE, 2001, p. 82). A imagem dominante era de uma representação do tempo que comporta “uma nítida fractura entre presente-passado, como experiência vivida, e a imagem de um futuro que assume a configuração de um fim

Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 43-78; BELLO, Maribel Fierro. “Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus”. *IX Semana de Estudios Medievales*. Logroño, 1998, p. 159-175.

¹ Atualmente já existem diversos estudos sobre a influência da religião persa de Zaratrusta na apocalíptica judaica pós-exílio. Ver SOARES, Dionísio Oliveira. “As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico”. *Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Campinas: 6ª Edição, V. 5 - Nº 2 – dezembro de 2009.

de mundo sem remissão” (MUHLMANN, 1968, *apud* LANTERNARI, 1994, p. 286). Isso quer dizer que a noção de um tempo em séries de movimentos cíclicos e permanentemente estável não permite que

[...] se forme a concepção de que a sociedade imperfeita chegará forçosamente a um fim. A idéia de um contínuo recomeçar também se opõe à de um estado de perfeição final; e a noção de que o mundo é e será sempre tal e qual não dá azo à ação, visando modificá-lo, que é a essência do movimento messiânico” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 127).

Segundo o autor do verbete da Einaudi, “Apenas no filão monoteísta judaico-cristão se instaura essa *continuidade* evolutiva, ideológica e semântica, que faz do presente a pré-condição do *eskhaton*” (LANTERNARI, 1994, p. 286-287). Uma sequência temporal diferenciada, com um começo e um fim, a se verificar na história do mundo e não mais em uma realidade cósmica, exterior às comunidades humanas, era algo absolutamente inédito. Com o advento do Cristianismo, a fórmula inovadora, elaborada pelos primeiros judeus, chegaria às últimas consequências, ao confirmar a historicidade da pessoa de Cristo (ELIADE, 2001, p. 123). A presença de Jesus entre os homens seria a prova de que Deus assumiu uma “existência historicamente condicionada”.

Jesus se torna, então, o centro de irradiação de um novo modelo de adoração messiânica, que, após a sua crucificação, vai pregar uma remissão da humanidade. Regenerar o mundo, livrá-lo de toda a dor e todo o mal, terminar com as perseguições e as deportações que atingiram os Judeus e seus líderes, com a enganação e a traição que se abateram sobre Cristo e seus apóstolos, abria a possibilidade de um tempo áureo, de eterna felicidade, de um paraíso terreal. Eram os Mil Anos que se aproximavam e se rompiam, um milenarismo carregado de “fortes cores paradisíacas”, sem dúvida, uma interpretação mundana e popular da mensagem salvadora que postulava uma intervenção sobrenatural e apocalíptica eminente. Lanternari sugere classificar esse fenômeno de milenarismo “asiático”. Alguns autores, dos anos 60 e 70 do século XX, o entendiam como uma espécie de ideologia “pré-milenarista”, carregada de potencial revolucionário, manifestado também em movimentos populares do Ocidente Cristão e povos oprimidos do Terceiro Mundo.¹

¹ Os mais conhecidos aqui no Brasil são os trabalhos de Hobsbawm (1959) e Facó (1963). O primeiro identifica nas sociedades secretas rurais e seitas religiosas operárias da Europa meridional dos séculos XIX e XX, estruturas arcaicas organizadas por indivíduos que ainda não descobriram, ou somente começaram a descobrir, uma linguagem específica para expressar suas aspirações políticas sobre o mundo. O segundo analisa a gestão das figuras do cangaceiro e do fanático como produtos de um modelo social excludente regido pelo monopólio

Diferenciava-se de outra classificação proposta por Lanternari, o milenarismo "síriaco-egípcio". Essa segunda versão foi aquela elaborada nos primeiros dois séculos da era cristã e, ao contrário, entendia o milenarismo como um evento que se verificaria "não no espaço e no tempo, mas tão-somente nas almas dos crentes" (LANTERNARI, 1994, p. 307). Entendida como uma doutrina "pós-milenarista", foi obra realizada conforme as exigências da Igreja que se instituía e confirmava os mil anos como acontecimento imediato ao nascimento do próprio cristianismo e a se realizar plenamente dentro da estrutura eclesiástica e na consciência dos fiéis.

Um ponto que vale reiterar, nesse momento, para melhor esclarecimento dos conceitos aqui sugeridos, é o fator historicizante da categoria de *tempo*, proposta na análise de Lanternari. Isso se deve à filiação do autor à "Storia delle Religioni" italiana, que emergiu, entre as décadas de 30 e 50 do século XX, sob a tutela de Pettazzoni (1960). Para seus adeptos, entre eles De Martino (1977), nas sociedades em que as condições de existência não permitem um controle das contingências apenas com instrumentos do mundo "profano", a evolução da história traz consigo o risco antropológico permanente de "perder a presença no mundo" (POMPA, 1995; 1998). Para evitar isso, a simbologia religiosa permitiria, ocasional ou institucionalmente, instaurar um regime temporal protegido, em que a execução de ritos reatualiza os primórdios míticos em que tudo foi decidido (POMPA, 1995; 1998). Qualquer manifestação religiosa seria, logo, um fenômeno histórico e cultural, e a irreversibilidade da consciência temporal judaico-cristã não escaparia a essa natureza.

A relação entre o fator messiânico e o tempo é intensa, afinal, o fenômeno dura no tempo, estira-se sobre ele, conta com ele para o atendimento de suas reivindicações. Se a própria noção de tempo é obra de uma humanidade que o aguarda,

[...] o messianismo também é, complementarmente, obra de uma humanidade esperada, e num e noutro casos é a humanidade de um homem montado pelo Deus. O tempo, nessa configuração, é nada mais que esse espaço entre o que espera e o esperado: espaço de uma criação, espaço de um ciclo não repetitivo, espaço do milênio limitado e ilimitado que é, talvez, o arquétipo de um tempo em que as coisas não somente duram, mas entram em evolução e mesmo em revolução (DESROCHE, 2000, p. 20).

da terra. Tendo em perspectiva os casos de Juazeiro e Canudos, a religião e o banditismo seriam apenas instrumentalizados por esses personagens paradigmáticos, de forma a expressar seu caráter marcadamente insurreto.

Voltando à ideia de um messianismo-milenarista escatológico e redentor (Asiático), característico de alguns dos movimentos religiosos contemporâneos brasileiros, interpretações outras reafirmaram sua “expressão heterodoxa de religiosidade popular”, que se formou em franca oposição à tradição teológica oficial (síriaco-egípcia). Essa suposta “heterodoxia” teria alcançado o Brasil por diversos caminhos. Um deles, talvez o mais conhecido, foi obra do sapateiro-profeta *Gonçalo Annes Bandarra*, denunciado por práticas judaizantes à Santa Inquisição no século XVI. Suas trovas pregavam o retorno do Encoberto, D. Sebastião, rei português morto na batalha de Alcácer Quibir, no norte da África, em 1578. Natural de Trancoso, Portugal, Bandarra influenciou muitos membros das comunidades de judeus recém-conversos (cristãos-novos), que foram expulsos de Portugal e se instalaram em terras brasileiras nos anos de 1530 e 1540, vivendo um “clima de exaltação messiânica” que os atingiu ao longo de todo o século XVI (HERMANN, 2005, p. 90).

Jacqueline Hermann aponta para o fato de que, mesmo sendo impossível aferir a circulação dessas crenças entre os cristãos-novos na América Portuguesa, seria razoável pensar que eles viveram esse clima escatológico em Portugal, ao qual se somaram as angustiantes notícias sobre a demonização no Novo Mundo (HERMANN, 2005 p. 91). As profecias de Gonçalo Annes tiveram papel determinante no surgimento da crença sebastianista em Portugal. A levar em consideração a alta concentração de cristãos-novos em Pernambuco e na Bahia, confirmada pela documentação inquisitorial para o século XVI (HERMANN, 2005, p. 90) – além do aparecimento da crença sebastica em movimentos como o da *Serra do Rodeador* (Pernambuco, 1817-1820) e da *Pedra Bonita* (Pernambuco, 1836-1838) – seria sensato tomar os escritos de Bandarra como uma das fontes de teor salvacionista, que circularam na colônia (HERMANN, 2001, p. 131-142; 2004).

Outro personagem que viria a dar novas feições ao messianismo foi Pedro de Rates Hanequim, ex-mineiro que, ao circular pelas Gerais no século XVIII, entrou em contato com a obra do Padre Antônio Vieira e fundiu a essas concepções da cabala judaica e do sebastianismo régio, criando um sofisticado sistema teológico (ROMEIRO, 2001). A chamada trilogia profética vieirina, reunindo a *Carta ao Bispo do Japão*, a *História do Futuro* e a *Clovis propheratum*, vislumbrava o caminho para a glória portuguesa e a fundação do *Quinto Império* ou da *Quinta Monarquia*, sob o comando de um rei glorioso (HERMANN, 2008). Mas, de acordo com Adriana Romeiro, Hanequim foi mais além e

inseriu suas idéias em um amplo território de crenças profético-messiânicas que “muito antes das trovas do sapateiro Bandarra ou do desaparecimento do rei D. Sebastião em Alcácer-Quibir, impregnavam amplos setores da cultura portuguesa” (ROMEIRO, 2002, p. 24).

Segundo a autora, tais crenças eram atribuídas a Santo Isidoro de Sevilha, a Frei João de Rocacelsa (Johannes de Rupescissa) e até a Nostradamus, numa espécie de doutrina que aglutinava o erudito ao popular. A inovação mais significativa do pensamento de Pedro de Hates para o messianismo brasileiro, de acordo com Romeiro, estava no deslocamento do paraíso terreal da península ibérica para o Brasil, ou melhor, na confirmação da redenção não mais de Portugal, mas sim dos portugueses que viviam na América (ROMEIRO, 2002, p. 31).

O encontro de teorias, profecias, reminiscências e vivências religiosas de naturezas e épocas distintas fez do território tupiniquim palco para um espetáculo que culminou com um episódio marcante no final do século XIX – esse, sim, genuinamente brasileiro – e que viria a fortalecer as crenças na volta de um libertador que anunciaria o iminente *eschaton* final. Referimo-nos, aqui, ao *Milagre do Sangue* ou *Milagre da Hóstia*, evento extraordinário marcou Juazeiro do Norte, povoado de Padre Cícero Romão Batista (1844-1934). Cícero foi o pivô de um grande conflito eclesiástico, que envolveu toda a região do Vale do Cariri, em um momento conturbado da história do país, no qual se assistia à passagem da Monarquia para a República.

O padre chegou ao povoado em 1872, como sacerdote recém-ordenado pelo Seminário Diocesano de Fortaleza. Uma de suas primeiras iniciativas foi a criação das *Irmandades de Caridade*, ordens religiosas que se tornaram muito populares e reuniam grupos de mulheres (a entrada de homens só foi permitida depois de 1903) que, sob sua autoridade direta, foram nomeadas *beatas* e auxiliaram nas práticas de devoção no povoado (DELLA CAVA, 1976, p. 38). Seguiu ele o exemplo do missionário José Antônio Pereira Ibiapina (1806-1883), com o qual conviveu por pouco tempo, e que foi o responsável por implementar, na mesma região, as *Irmandades de Freiras e Casas de Caridade*,¹ com o objetivo de promover ações de auxílio entre a população carente, na segunda metade do século XIX.²

¹ Ibiapina fundou Casas de Caridade em Missão Velha, Crato, Barbalha e Milagres.

² Muito embora alguns escritores católicos condenem essa comparação, documentos revelam que a presença dessas mulheres no ensino ocasional do catecismo, nos serviços anuais da Semana Santa e nos

No ano de 1889, num momento em que Pe. Cícero já despontava como líder religioso e político de Juazeiro, uma de suas beatas, Maria de Araújo, uma jovem de 28 anos, ao receber a comunhão em um dos rituais em honra do Sagrado Coração de Jesus, na Capela de Nossa Senhora das Dores, assistiu à imaculada hóstia se transformar em sangue, em sua boca. Diziam, era sangue de Jesus Cristo. O *milagre de Juazeiro*, como também ficou conhecido, se repetiu diversas vezes, espalhou-se por toda a região do Cariri e transformou Juazeiro num grande centro de romaria e devoção popular (DELLA CAVA, 1976, p. 40).

É consenso, hoje, entre historiadores, que Juazeiro não deve ser classificado como um movimento messiânico. Duglas Teixeira Monteiro, entretanto, apontou para o fato de que crenças de tipo milenarista e messiânico existiram desde o início da atuação de Cícero em Juazeiro, mas foram por ele, deliberadamente, limitadas (MONTEIRO, 1978). Exemplo inequívoco para o autor é o que se pode chamar de uma “teofania inaugural” – o sonho-visão de Cícero com o Sagrado Coração de Jesus¹ – como componente escatológico da mitologia de Juazeiro. Se não ocorreu a elaboração de um consistente corpo ideológico de natureza messiológica e milenarizante, os elementos para isso existiram, “acentuando-se em certos momentos, para voltar à latência durante longos períodos” (MONTEIRO, 1978, p. 55).

Se a “quimera” de Cícero foi elemento base para elaboração da referida teofania, as novas proposições teológicas, advindas do Milagre, teriam um papel fundamental no desenvolvimento de movimentos posteriores, como *Caldeirão dos Jesuítas* (1926-1936) e *Pau de Colher* (1934-1938). A partir de documentos até então inéditos, Ralph Della Cava revela o que seria a formulação da ideia de uma segunda redenção – a ser confirmada caso fosse de fato o sangue de Jesus que vertia da boca da beata Maria do Araújo – contrariando frontalmente o esgarçamento católico de uma redenção única (tal qual sugeria o milenarismo “siríaco-egípcio”), fortalecido pela Igreja nos primeiros anos da era cristã, como foi demonstrado anteriormente. Outrossim, a manifestação de Cristo em

autos de Natal, entre outras ações, mostra uma similitude na orientação devocional de ambos os missionários. Ver DELLA CAVA, Ralph. Op. cit., p. 38.

¹ Segundo seu próprio relato, 12 homens entraram no quarto de uma escola em que estava hospedado e na tentativa de espia-los, Cícero teria sido surpreendido pela figura de Cristo, que lhe trazia uma mensagem. Com o coração exposto em chamas – representando simbolicamente o amor pela humanidade – e lacerado por feridas provocadas pelos pecados dos homens, disse ao sacerdote, apontando para um grupo de homens e mulheres farrapos: “tome conta deles”. A devoção ao *Sagrado Coração de Jesus*, difundida na Europa ao longo dos séculos XI e XII (mas só assumida pela Igreja em 1856, por Pio IX, e reforçada em 1889 por Leão XIII) chegou ao Brasil ainda com os jesuítas, tendo grande recepção entre as camadas populares.

Juazeiro para Cícero e sua beata sugeriria, portanto, uma aproximação do fim dos tempos, do dia do Juízo Final, da chegada do tempo do “acerto de contas” (DELLA CAVA, 1976, p. 40).

Juazeiro marcou presença em outro trabalho de Lanternari (1960), pouco utilizado aqui no Brasil. O autor procura elencar uma série de movimentos africanos, asiáticos e americanos, incluindo nesse rol os *movimentos messiânicos neobrasileiros*, em que aparecem Padre Cícero e o Monge João Maria, cabeça-chave do movimento do Contestado (1912-1916). O centro de interesse do livro está nas religiões dos povos que vivem em condições coloniais e semicoloniais e, apesar de evidenciar elementos propriamente religiosos, possui uma entonação marcadamente ideológica, ao enxergar, nas formas de opressão exógenas e endógenas (leia-se: a exploração econômica, a desorganização sociocultural, etc.), os motivos para eclosão de movimentos de “liberdade e salvação”.

Não poderíamos, obviamente, falar de messianismo sem nos referirmos a Maria Isaura Pereira de Queiroz, pois foi apenas com ela que o fenômeno angariou, de fato, “direito de cidadania nos estudos sociológicos” brasileiros (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 46). Sua obra clássica, *O messianismo no Brasil e no Mundo*, se tornou, ao lado dos estudos pioneiros de Novinsky (1970), referência para o entendimento do fenômeno, por isso reservamos o final deste primeiro item do artigo apenas para ela. Partindo de um prisma eminentemente estruturalista, a autora tenta fundamentar uma “sociologia geral do messianismo”, que abarque várias manifestações de diversas épocas e grupos sociais, apresentando uma notável série tipológica de formas de manifestação. Entre elas, Juazeiro do Norte foi inserido no tópico “movimentos messiânicos rústicos”, no qual a autora tenta desvendar a lógica de fenômenos religiosos típicos do meio rural brasileiro. Nosso destaque anterior ao Milagre do Sangue não foi à toa. Segundo a socióloga, representou, para os movimentos religiosos brasileiros, um momento de inflexão:

A partir do movimento em que dois grandes santos autóctones figuraram nos oratórios rústicos – Padre Cícero, no Nordeste, e João Maria, no sul – polarizaram em torno de si a espera messiânica, e as lendas correntes gravitaram-lhes em redor. Daí em diante, passaram a ser os heróis messiânicos, e se reencarnaram em várias figuras, dando lugar ora a embriões de movimentos, prestes abafados, ora a movimentos que plenamente desabrocharam. Enquanto no sul não temos notícia de nenhum importante, pela sua extensão e duração, no nordeste vários tiveram lugar dignos de estudos, que apenas começam a ser efetuados (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 282).

Diversos caminhos, que nos importam aqui, foram por ela palmilhados. Antecedendo o advento do Messias, haveria de ter, como de fato pôde ser averiguado em diversos casos, um “tempo de expectativa messiânica”, em que um líder espiritual, um “pré-messias”, viria anunciar a chegada do redentor (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 8). As boas novas (os tais mil anos) que trazia nunca eram voltadas para um indivíduo, mas sim para toda a coletividade, algo que – acredita a autora, com base em estudos de Max Weber sobre o povo judeu– se liga ao fato da salvação pessoal estar entrelaçada à nacional. Retornamos, mais uma vez, às origens hebraicas das potencialidades do Messias, voltadas sempre para a sociedade, para a comunidade, para o povo israelense.

Pereira de Queiroz faz outra importante distinção entre os termos messianismo e milenarismo, algo que muito nos interessa. De acordo com a autora, deve-se ter cautela ao utilizá-los, pois não são sinônimos, como muitos entendiam à época e o fazem até hoje. O Messias, por definição, é aquele que “anuncia e introduz um reino celeste na terra, o que significa trazer a salvação para uma coletividade” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 24). Outro significado não teria o milênio, que também traria a redenção coletiva. Mas o messianismo seria apenas uma subdivisão do problema do milênio, visto que este último não é “forçosamente” trazido por um Messias.

Segundo Henri Desroche, autor de um imprescindível dicionário de messianismos, outro importante pesquisador diferencia as duas modalidades de espera. Abba Hillel Silver, que parece concordar com Pereira de Queiroz, ao afirmar que não é o Messias que introduz o reino milenar e, sim, o advento inevitável do milênio que traz o Messias e as atividades que lhe dizem respeito (SILVER, 1927). Todavia, Desroche não concorda com essa última constatação. Isso porque,

[...] de um lado, o contexto milenarista pode permanecer aquém do messianismo, quando o personagem não aparece ou quando, tendo aparecido, ele resiste à qualificação messiânica ou faz com que ela seja transferida para uma entidade supra-histórica, bloqueando-se, assim, na função de precursor. De outro lado, o surgimento do personagem pode preceder a nostalgia milenária, e até provocá-la deliberadamente ou não, e, fazendo isso, encontrar ou não audiência, e mesmo encontrando audiência, chocar-se com o fato de uma distorção ter-se interposto entre a emissão e a recepção das mensagens. As determinações entre o personagem e o reino não obedecem a uma lógica unilateral. Elas são complexas, variáveis e, com muita frequência, recíprocas (DESROCHE, 2000, p. 36)

Após a leitura das linhas anteriores, claro está que as distinções entre ambos os termos são profundas, o que não significa dizer que também não se complementam. Na

grande maioria dos casos específicos de movimentos sociorreligiosos contemporâneos, ambas as concepções surgem entrelaçadas, o que dificulta o trabalho do historiador, forçando-o a empregar um olhar mais criterioso.

Devemos lembrar que um dos pontos do estudo de Pereira de Queiroz é a extensão do conceito de messianismo para além da sociedade ocidental e da tradição judaico-cristã. Populações primitivas da Ásia, da África e da América do Sul estabeleceram mitos de características semelhantes, mas com suas peculiaridades, como a existência não de um único salvador idealizado, mas de “enviados múltiplos” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 14). Porém, como já foi dito no início do artigo, por falta de espaço e de uma leitura mais consistente, não pretendemos adentrar esse território, ainda que essas análises possam contribuir para demonstrar o caráter plástico do conceito.

Importante salientar aqui que esse procedimento – a expansão do conceito para o universo do mundo considerado “pagão” – serve à autora para separar e classificar as causas do fenômeno do messianismo. Em sociedades indígenas, como as que habitavam o Brasil antes da chegada dos portugueses, foi constatada a existência de movimentos messiânicos inteiramente nativos, não tributários de uma ideologia judaico-cristã (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 161, 169, 174 e 314). Uma situação de desequilíbrio interno – a *anomia* – somada a elementos favoráveis da cultura local, como a existência de divindades protetoras, seria o suficiente para despertá-los. O convívio com o branco, no entanto, não deve ser subestimado. Uma situação de colonização, ou seja, de mudança da estrutura social pelo contato forçado com o que ela chama de “sociedade global” também poderia levar a surtos religiosos, ou apenas reforçar outros já existentes.

Nos casos que mais nos interessam – os movimentos rústicos contemporâneos – classificação semelhante é utilizada pela autora. Esses se davam ora em decorrência de um fator interno – o combate à anomia, que é identificada pela autora na instabilidade política e econômica de regiões como a zona rural pernambucana, marcada pelas querelas políticas entre coronéis e pela violência do cangaceirismo ou, ainda, na desorganização criada a partir das disputas de limites fronteiriços, como no caso do planalto catarinense (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 296-297) – ora de um fator externo, como quando a estrutura das comunidades reguladas pelo sistema de parentesco é substituída pelo que ela denomina de “sistema econômico” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 308).

É perceptível, na análise da socióloga, que ela não se detém nas explicações de fundo religioso e/ou cultural em sua análise. Isto porque, em suas palavras,

Tudo quanto fica dito, vem mostrar a dependência estreita do estudo da dinâmica social para com as análises estruturais e organizatórias; mais profunda, mais escondida do que as modificações culturais de qualquer espécie, a dinâmica da estrutura e da organização dá o caráter específico às sociedades humanas. (...) A classe dos movimentos messiânicos – fenômenos sócio-político-religiosos, que se dividem em vários gêneros e espécies, - pertence por isso à ordem dos problemas ligados à dinâmica social (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 339).

As leituras de trabalhos mais recentes, sobretudo nas últimas duas décadas, nos fazem crer na necessária prudência com a utilização dos conceitos aqui mencionados. Por exemplo, um estudo monográfico de um caso particular de messianismo, sob a ótica da História Cultural – o que é mais comum nos dias atuais – não pode utilizar indiscriminadamente o conceito de messianismo tal qual elaborado por Pereira de Queiroz, pois implica uma série de interpretações que não fariam sentido ao serem adaptadas ao objeto de estudo.

Além disso, não se pode negar que, nos círculos acadêmicos, a categoria moderna de messianismo se desligou “quase por inteiro de sua origem etimológica, ao longo de sua evolução histórica, passando a designar genericamente a expectativa de um salvador de qualidade divina, enviado por Deus e/ou semelhante a ele” (FABRY, p. 356-361, *apud* BOBSIN, 2008, p. 624). De forma semelhante, o termo milenarismo tomou por convicção, na contemporaneidade, a crença universal de que Cristo estabelecerá um reino de paz e harmonia, que perdurará por mil anos, antes (pré) ou depois (pós) de sua ressurreição – o segundo advento (MOTA, 2008, p. 642).

Essa constatação só reforça o sentido deste artigo, qual seja, a necessidade de se investigarem os caminhos pelos quais vocábulos exemplares são redimensionados e recebem designações diversas ao longo do tempo, sem as quais é impossível um exame qualificado de casos específicos. As inovações agregadas a esses termos são passíveis de estudo e indispensáveis para sua completa inteligibilidade.

CATÓLICO E POPULAR

Nas linhas precedentes, pôde-se observar que as obras consultadas sugerem um novo arranjo de problemas. Se nossa tentativa foi procurar entender as ressignificações

em torno de dois conceitos bem delimitados, outros tantos apareceram. Pereira de Queiroz (1965), por exemplo, emprega a ideia de *rusticidade*, tomada de empréstimo de Candido (1964) e que reflete o universo das culturas tradicionais do homem do campo, geradas a partir da transferência e da modificação dos traços da cultura portuguesa em virtude do contato com índios e negros. O conceito de *religiosidade rústica*, atualmente em desuso, aproxima-se de outra categoria que muito nos interessa, a de *religiosidade popular* ou, num corte mais profundo, a de *catolicismo popular*. Expressão polêmica, essa última supostamente traduziria o resultado do contato entre o *catolicismo oficial* – ligado às raízes ibéricas e trazido ao Brasil inicialmente pelos jesuítas – e as variadas formas de releitura, reinterpretação, vivência e tradução, advindas do encontro entre os missionários portugueses e as populações africanas e ameríndias, especialmente os Tapuia e os Tupinambá, como bem colocou Pompa (2003).¹

Essa definição “popular” do catolicismo possui origens bem definidas em diversos estudos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Entre eles, os trabalhos clássicos de Bastide (1973) e Freyre (1980) se destacam. O primeiro aponta para uma civilização e uma religião africanas, que só subsistiram à investida do meio ambiente católico ao se “sincretizarem” com o cristianismo na sociedade colonial escravista. Freyre, por sua vez, diferenciou uma religião oficial, clerical e ortodoxa, ligada às ordens religiosas, e outra festiva e popular, praticada, sobretudo, no âmbito familiar. Em suas palavras, esse cristianismo lírico, “amaciado” pelo contato com o maometano ainda na primitiva Ibéria, possuía uma liturgia antes social do que religiosa, ligada mais ao culto de família do que à Catedral ou à Igreja (FREYRE, 1980, p. 21 e 22).

Era uma catolicidade de “consciência”, ou melhor, de “sentimento”, atrelada ao sistema patriarcal, dependente de figuras como os “tios-padres”, suavizados em comparsas dos chefes de família. Algo gestado quase sem ritos e sem procissões nas ruas, sem as novenas de santos nas igrejas ou festas com fogos de vista nos pátios das matrizes. Faltava-lhe um controle normatizador por parte da Igreja, o que possibilitava, inclusive, devotos de cultos exclusivos alimentarem uma rivalidade belicosa, em que se viam adeptos de Nossa Senhora de Guadalupe, mulata, desdenhando dos de um São Benedito ou de uma Santa Efigênia, ambos pretos, ou devotos de Nossa Senhora do

¹ Em seu estudo, Pompa faz uma análise inédita das “negociações” entre ameríndios (Tupi e Tapuia) e europeus. Revela que, em meio ao conflituoso contato de dois povos distintos, não apenas o discurso sobre os sujeitos índios foi importante para a convivência na colônia, mas também de que forma esses discursos foram “traduzidos” para os europeus.

Carmo, creditando superiores os poderes de sua santa frente a Nossa Senhora da Penha (FREYRE, 1990, p. 519, 522, 523).

Ricardo Benzaquen, em texto clássico, enxerga dois caminhos de interpretação sobre a natureza do catolicismo empregado em *Casa-Grande & Senzala*. O primeiro seria referente à transposição para o Brasil de um legado cristão caracteristicamente sensível e “amplamente permeável ao império das paixões” (ARAÚJO, 1994, p. 73). Benzaquen afirma que o autor ignorou as vertentes católicas mais racionais advindas da contrarreforma, e insinua que tal abordagem foi proposital, visto que Freyre seria um adepto das “paixões de espírito”, descartando ou diminuindo a “importância das alternativas que traziam consigo uma visão mais disciplinada e sublime do catolicismo” (ARAÚJO, 1994, p. 75). O segundo caminho caracterizaria uma situação distinta, ou seja, não seria um catolicismo “imoderado e lascivo” a influenciar a sociedade colonial, mas sim, a existência de múltiplos efeitos, advindos de um processo multissecular de miscigenação, que afetou o “cristianismo português” (ARAÚJO, 1994, p. 80).

Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, também fala de uma religiosidade intimista e fraterna, que aqui, ao contrário dos países protestantes, tem um “rigorismo do rito que se afrouxa e humaniza” (HOLANDA, 2006, p. 164), que corrompe o nosso sentimento religioso. Analisando as similitudes entre a obra de Sérgio e o estudo clássico de Weber (2004), Robert Wegner sugere que, no esforço de entendimento desse catolicismo popular, Holanda faz um movimento oposto ao que empreende o autor alemão. Para a implementação do sistema capitalista industrial, além das causas históricas materiais, foi necessário, diz Weber, o espírito protestante – luterano e calvinista – que valorizasse o trabalho como um bem em si mesmo. Pois bem, Wegner supõe que, no caso brasileiro, não foi uma fé ancorada na ideia de predestinação e vocação que invadiu o ambiente de trabalho, mas, sim, a configuração de uma situação oposta: os valores ditos “cordiais” e “sensíveis”, característicos da conduta do povo ibérico que se transpuseram para o domínio religioso, algo que se tornou traço específico do espírito luso-brasileiro (WEGNER, 2006, p. 360).

Para Holanda, o catolicismo “se perdia e se confundia num mundo sem forma e que, por isso mesmo, não tinha forças para lhe impor sua ordem” (HOLANDA, 2006, *apud* WEGNER, 2006). A desordem, portanto, resultaria em uma frágil institucionalização da Igreja, já tantas vezes referida. Fala-se muito na ausência de um aparelho eclesiástico atuante no Brasil colônia e menos sobre aqueles portugueses que,

de fato, exerceram seu papel evangelizador e trouxeram para cá “sua religiosidade mística, suas devoções e suas superstições que, muitas vezes, se fundiram às práticas assemelhadas das comunidades indígenas e negras” (WEHLING e WEHLING, 2005, p. 249). Havia um fosso cultural entre essas crenças e as

[...] sutilezas teológicas e filosóficas dos doutores da Igreja, conforme a interpretação do Concílio de Trento, razão pela qual as determinações, embora sucessivamente reiteradas pelas autoridades eclesíásticas, foram muito imperfeitamente aplicadas no Brasil, em especial pelo clero secular. As críticas a este, aliás, eram freqüentes, reclamando-se do seu desregramento (sacerdotes casados, investidas sexuais sobre fiéis) e do excesso de interesse material (participação em intrigas políticas, manipulação de bens e serviços eclesíásticos) (WEHLING e WEHLING, 2005, p. 249).

Um comprometimento do clero luso-brasileiro com práticas consideradas sacrílegas e impiedosas era, até certo ponto, corriqueiro:

Muitos são os colonos processados pelo Tribunal da Fé que honestamente disseram ignorar que os exercícios de piedade por eles praticados constituíam desvio do *Rituale Romanum* e matéria do conhecimento da Santa Inquisição. Não apenas rústicos vaqueiros e tabaréus do sertão, devotos dos disputados patuás e bolsas de mandinga, mas também doutos sacerdotes reinóis resvalavam neste terreno dúbio que separa as devoções aprovadas daquelas consideradas delituosas (MOTT, 1997, p. 196).

Costa e Silva, em raciocínio equivalente, entende que a ação pastoral nas regiões rurais do sertão nordestino, a partir do século XIX – as aclamadas *missões populares* – contribuiu para a acentuação de um catolicismo “colérico”, típico de manifestações messiânicas. Para o autor, as dificuldades extremas do serviço religioso nessas regiões, a necessidade de adaptação do currículo tridentino àquelas distantes paragens, o constante sentimento de superioridade dos missionários para com aquela gente ignorante, as relações pessoais, baseadas no autoritarismo e na perversidade do mandonismo local, obrigavam os padres a submeterem a população à obediência cega aos sacramentos, massificando o crente, sem respeitar-lhe um acolhimento livre e consciente da doutrina, inculcando-lhe uma visão de excepcionalidade da disciplina religiosa. Diz ele:

Basicamente foram as missões itinerantes as responsáveis pela tarefa da doutrinação, numa ótica de acentuado rigor penitencial e escatologia apavorante. Esses aspectos, provavelmente, concorreram na formação singular do viver cristão, a um só tempo autônomo e supletivo, dependente e conservador, seletivo e reinterpretativo (COSTA E SILVA, 1982, p. 15).

Mas, de fato, houve uma atuação limitada dos bispos no Brasil colonial, sobretudo por sua vinculação à instituição do padroado. Riolando Azzi lembra que a única ação pastoral que verdadeiramente merece destaque é a promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, por Dom Sebastião Monteiro de Vide. Esse, sim, foi o “primeiro esforço significativo de moldar o catolicismo do Brasil pelas normas do Concílio de Trento” (AZZI, 1977, p. 136). As medidas advindas daí tentaram eliminar os elementos considerados profanos do culto religioso e trazer de volta à direção do clero o controle e a direção das manifestações de culto e associações religiosas.

Azzi faz parte de outra “escola” de pensamento, formada por um grupo de teólogos e especialistas inspirados pelo movimento progressista da Teologia da Libertação e pelo espírito criado pelo Concílio Vaticano II,¹ que tentou escrever uma nova História da Igreja na América Latina, através da produção de “ensaios de interpretação a partir do povo” (HOORNAERT, 1983, p. 9). Procurando atender à solicitação do Instituto Nacional de Pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Azzi (1978) apresentou o resultado de suas reflexões em torno do tema, com o objetivo de oferecer subsídios teóricos e práticos à ação pastoral da Igreja no país.

O catolicismo popular, como vem sendo até aqui investigado, insinua-se quase como um conceito criado em oposição ao catolicismo oficial romano (OLIVEIRA, 1978, p. 11-40). No século XIX, a promoção do Concílio Vaticano I (1869-1870), sem dúvida, estimulou posteriormente interpretações nesse sentido. Projeto conservador que tinha por objetivo recuperar a influência da Santa Sé em regiões ameaçadas por ideias liberais que explodiram em toda a Europa, os representantes do Concílio, marcados pelo centralismo institucional em Roma, trabalharam no sentido de recuperar o poder de influência da Igreja nas mãos do papado, inclusive nas terras de além mar (AZZI, 1974, p. 656-662). O autor reitera a interpretação clássica que opõe uma fé católica renovada, trazida por bispos formados em seminários europeus no século XIX e engajados no processo de romanização, e uma fé católica que, apesar de manter um arcaísmo ligado às raízes lusas, também passou por um processo de renovação, porém, de caráter autônomo, estimulado por práticas devocionais não clericais e dirigidas por leigos, que

¹ A convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965) pelo Papa João XXIII representou um grande movimento de reforma da Igreja. Criou uma atmosfera de abertura e diálogo e estimulou iniciativas que romperam com o imobilismo tradicional da Igreja, auxiliando na elaboração de novas definições doutrinárias que alinhavam a instituição às urgências pastorais e evangelizadoras da época. Ver LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

promoveram um autêntico sincretismo religioso. No entanto, ele deixa claro, não vê o caráter popular do catolicismo como produto de um discurso conservador.

Esse catolicismo popular ou tradicional teria raízes profundas na cultura brasileira, uma dignidade própria, que permitiria ao povo expressar sua fé dentro de valores e símbolos inteligíveis e criados de acordo com sua formação familiar e comunitária. Movimentos sociorreligiosos contemporâneos devem muito a essa devoção tipicamente colonial. De acordo com Azzi:

Em diversos movimentos populares de caráter messiânico, em fins do século passado e princípio deste, o catolicismo tradicional, de caráter leigo e medieval, aflorou com bastante ímpeto e só foi sufocado pela força policial como no caso de Canudos, sob a liderança de Antônio Conselheiro, ou no caso do Contestado, movimento vinculado a João e José Maria, figuras leigas de monges (AZZI, 1977, p. 142).

A mesma visão é compartilhada por Eduardo Hoornaert, teólogo também ligado às comunidades eclesiais de base. Segundo ele, a cristandade brasileira nasceu marcada por uma originalidade "(...) formada por pretos, mulatos, mestiços, em grande maioria, que exprimiram a religião católica de maneira própria, irredutível ao modelo europeu-ocidental" (HOORNAERT, 1983, p. 247-248). O autor também afirma que um dos fatores que possibilitou esse autêntico sincretismo com outras culturas e religiosidades se deu, em parte, pela fluidez da organização eclesiástica na colônia, traduzida pela falha na provisão dos bispados, da inoperância das visitas pastorais, em suma, da descentralização e da falta de interesse por parte da Igreja Católica Romana no processo de evangelização.

Nas palavras de Hoornaert, o que migrou para o Brasil foi uma *cultura de simbolismo cristão* (HOORNAERT, 1983, p.243), que refletia a própria cultura portuguesa da época. Não era uma ação oficial da Igreja, mas apenas um "cenário", formado por imagens, discursos, gestos e símbolos, que se expandiu com o processo de colonização. O desenvolvimento da cristandade na América Portuguesa, ou, como o autor coloca, de um *conglomerado de cristandades* (HOORNAERT, 1983, p. 24), se deu, portanto, com os capelães dos engenhos de açúcar, nos arraiais mineiros, nas pequenas vilas e povoados bandeirantes, nos aldeamentos, nas fazendas de gado, nos garimpos, nos galpões, expressando assim um caráter local e regional diferente do que se viu, por exemplo, na América Espanhola.

Essa profusão de “catolicismos” é um processo que detém uma dinâmica singular, cuja energia provém de um *sincretismo* rico e diversificado. O conceito de sincretismo, por si só, possui um sentido próprio, alimentado por significados distintos, provenientes de escolas interpretativas que vêm desde Rodrigues (1900) e Ramos (1942) até as reflexões mais recentes e aprimoradas de Reis (1991) e Ferreti (1995). Ao relacioná-lo com os casos de messianismo brasileiros, Ferreti aponta para o fato de que “os estudos dos movimentos messiânicos, que possuem vasta bibliografia entre nós, tende a dar maior importância a outros fatores que não o sincretismo” (FERRETI, 2005, p. 18). Tal é a razão pela qual trazemos a problemática ao texto.

Neste ponto do segundo item do nosso artigo, podemos averiguar que o catolicismo popular já pressupõe “mistura”, “combinação” e “interposição” de religiosidades, etnias, crenças e as mais diversas devoções, tanto geográfica, quanto historicamente. Não há por que duvidar de que a sua dinâmica – que influenciou sobremaneira os movimentos messiânico-milenaristas – deve muito à gênese sincrética, oriunda, sobretudo, do Brasil colônia e que permanece viva até os dias atuais. No Maranhão, por exemplo, é comum a realização da Festa do Divino Espírito Santo (ritual católico difundido por todo o país), nas casas de Tambor de Mina, em São Luís. Essa celebração também é, ocasionalmente, comemorada com diferentes folclorismos, como Tambor de Crioula ou bumba meu boi (FERRETI, 1995, p. 168-169).

Vários elementos da festa do Divino – como o Imperador, a coroa, o estandarte, a realeza – lembram a história de *Carlos Magno e os Doze Pares de França*, presente tanto nos sertões nordestinos, como na zona serrana catarinense. Falando sobre o assunto, Ferreti, com base nos estudos de Pereira de Queiroz (1965) e Silva (1980), mostra como a festa foi modificada e reinventada durante o movimento messiânico do Contestado. Assim como entre os religiosos do sul, liderados pelo Monge João Maria, nos terreiros de mina do Maranhão, a festa é organizada pela população, sem a participação do clero, ou seja, uma iniciativa não oficial. A Igreja Católica “ignora a festa do Divino, não desenvolvendo atividade pastoral específica, embora no passado certamente tenha assumido papel atuante na divulgação desse costume” (FERRETI, 1995, p. 18).

Essa capacidade de recriação e ressignificação constante, que se dava fora do domínio eclesiástico institucional, deu origem a um catolicismo multifacetado e original. Havia não apenas uma combinação de crenças afro-indígenas com dogmas católicos, mas também uma superposição de tradições distintas do continente africano – Iorubá, Malê,

Nagô e Jeje – com um sincretismo afro-católico em formação (MELLO E SOUZA, 1986, p. 94). Se a presença de cristãos-novos na sociedade colonial teve papel importante na gestação dos movimentos messiânicos, como apontado anteriormente, vale também destacar seu papel no processo de formação do catolicismo popular. Perseguidos pela inquisição lá e cá, mantiveram vivos, aqui, seus valores, ainda que diluídos em práticas sincréticas e reclusas às casas de misericórdia, às irmandades religiosas, nas fazendas e nos engenhos (HERMANN, 2008, p. 97; MELLO E SOUZA, 1986, p. 97). O *criptojudaísmo*, como foi classificado esse exercício religioso às escondidas, teve forte influência sobre os católicos e suas comemorações, como a própria festa do Divino, já citada anteriormente, oriunda das festividades hebraicas de Pentecostes.

Laura de Mello e Souza (1986) reconstrói práticas e ações importantes da população brasileira no período da colônia, que revelam aspectos plurais desse catolicismo. O desrespeito ao crucifixo, às imagens sagradas e às estatuas de santos e a blasfêmia dos homens que desejavam fazer dos deuses seres humanos como outros quaisquer são elementos de um “substrato popular de práticas supersticiosas e crenças heréticas enraizadas no Velho Continente” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 114). Não apenas o “impulso afetivo quanto à ira” era característico dessa época, mas também a carnavalização da religião, como no caso de um acusado pela inquisição de comparar o serviço religioso dos padres ao “serviço” do bom cristão com sua mulher na cama (MELLO E SOUZA, 1986, p. 123). De acordo com a autora,

Dogmas que compunham o corpo doutrinal, tais como o Juízo Final, a Vida Eterna, a existência do purgatório, também eram diariamente discutidos pelos colonos, simplificados por eles, destituídos das abstrações comuns às divagações teológicas e tornados mais concretos pela inserção no cotidiano (p. 124).

Mesmo com um oceano a separá-los da sanha inquisitorial, os colonos passaram por um intenso processo de demonização do cotidiano, estimulado não apenas pela vivência religiosa em um mundo não racionalizado, mas também pelas concepções do próprio Tribunal do Santo Ofício, que escarafunchava “diabos, diabinhos e diabretes” no mundo colonial, vendo-os, muitas vezes, onde não existiam” (p. 136). Talvez mais contundentes sejam os relatos que tratam do mundo colonial como um verdadeiro inferno. O calor tropical, os raios, os trovões e os bichos venenosos faziam do Brasil um “lugar propício à purgação dos pecados cometidos aqui ou na metrópole” (p. 136).

Satã era presença constante na vida cotidiana e deixou sua marca no ato sexual, naturalmente suspeito, no travestismo, ao se disfarçar de mulher para tentar monges e penitentes, nas práticas de bruxaria, na sodomia. Ainda segundo Mello e Souza (1993, p. 24), a evangelização europeia expulsara o *Malvado* para terras longínquas, e a intensificação do comércio entre oriente e ocidente provocou a migração das humanidades monstruosas e fantásticas para as Índias e as Américas. A nova missão civilizadora passava, então, pela perseguição às forças ocultas e pela cristianização de continentes selvagens e bravios.

As peripécias satânicas tornaram-se algo constante no decorrer do processo de colonização e revelaram, deste lado do Atlântico, elementos particulares, como escravas alçando voos noturnos para copular com demônios, que se pareciam com bodes, e chupar o sangue de criancinhas pelo nariz (p. 24). O *Imundo* nunca era o mesmo, não era constante, racional, suas atividades ora atraíam os incautos, ora assustavam populações inteiras. Sua presença era desarticulada, fragmentada e heterogênea, assim como todo o complexo religioso-cultural que se formou no Brasil (MOTT, 1985, p. 72). Como não poderia deixar de ser, o *Maligno* também deu as caras entre os messianismos brasileiros, aparecendo em forma de gatos, porcos, cães e outros bichos em Pau de Colher (TAVARES, 1954) e no Catulé (QUEIROZ, 1995).

Pecadores e profanadores, sob influência do *Coisa-Ruim*, rondavam as celebrações religiosas públicas e privadas, as festividades da Semana Santa, as procissões, as novenas, as romarias e as penitências. Luiz Mott (1997) mostra que a falta de compostura por parte não só dos participantes, mas dos próprios curas e celebrantes foi um fator que chamou a atenção dos viajantes e dos cronistas do Brasil colonial. Não menos intrigante era a vida cotidiana de padres sodomitas, beatas masoquistas e prostitutas santas, como Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, considerada por seus fiéis seguidores no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, "A maior santa do Céu, esposa da Santíssima Trindade, Mãe da Misericórdia, Rainha dos vivos e Juíza dos Mortos" (MOTT, 1997, p. 182).

Rastreando a vida de personagens acusados de desvio de moral e de fé, Mott reconstrói em seus trabalhos um autêntico sincretismo religioso, presente no imaginário popular dos habitantes do Brasil colonial (1989; 1994. p. 44-66; 2006, p. 13-27). As ações e as atividades nada ortodoxas de figuras que antes permaneciam incógnitas, seus desejos e seus anseios, que formavam um todo múltiplo e volúvel, transmitem, a partir

de um olhar etno-histórico do pesquisador, fragmentos de um catolicismo luso-afro-brasileiro e, por isso mesmo, popular.

ALGUMAS CONCLUSÕES

Koselleck (1992) já dizia que nem todos os sentidos atribuídos às palavras são relevantes do ponto de vista da escrita de uma história conceitual. Essa não pode ser tomada como um instrumento teórico, “livremente apropriado e adaptado aos mais diversos objetos de estudo; ainda que Koselleck tenha sugerido isso por vezes, essa sugestão sempre veio acompanhada de ressalvas” (FERES JUNIOR, 2009, p. 14). A sua complementaridade com a História Social nos faz crer que a sentença também serve para esse campo de investigações sociais, tão refém de conceitos complexos e plurais. Determinada palavra-chave só se torna paradigmática quando é capaz de se relacionar com aquilo que se quer tomar como algo inteligível, que traduz um conteúdo compreensível e de definitiva importância histórica e social. Como esses conteúdos são os mais diversos e mutáveis, conforme o processo de recepção e interpretação, é indispensável historicizar esse percurso intelectual, para poder aclarar a tensa relação entre um dado linguístico e a realidade que se quer alcançar.

Se, por exemplo, Kohn (1930-1935) utilizou o conceito de messianismo pensando no movimento nacionalista judaico, concepção diversa o atribuiu Pereira de Queiroz (1965) ao aplicá-lo aos casos específicos de movimentos rústicos brasileiros. Ainda que haja uma clara similaridade de sentidos e significações, cada um instrumentalizou o termo de acordo com seus quadros específicos de experiências históricas. Para Koselleck, todo conceito só é pensado e expressado enquanto tal uma única vez, isto é, a cada nova realidade ou fato histórico no qual é empregado, novas conotações são agregadas, tornando-o substancialmente diferente da concepção anterior. “Isto significa assumir sua variação temporal, por isso mesmo histórica, donde seu caráter único (*eirunalig*) é articulado ao momento de sua utilização” (KOSELLECK, 1992, p. 138).

A situação torna-se mais complexa quando conceitos semelhantes se embaralham e, muitas vezes, são utilizados como sinônimos. Tal é o caso da relação entre messianismo e milenarismo. Decompor as associações que lhes foram incorporadas ao longo do tempo e desnaturalizar concepções que os vinculam de forma arbitrária podem

auxiliar-nos, sobremaneira, a entender as características particulares de experiências sociorreligiosas no Brasil e no Mundo.

Ambas as expressões surgiram muito próximas, mas cada qual tem uma particularidade, e sua evolução semântica no discurso intelectual das Ciências Humanas e Sociais, muitas vezes, não deixa isso claro. O mesmo se pode dizer da ideia de catolicismo popular, construída sempre em oposição à ideologia oficial da Igreja Católica, como se fosse uma espécie de dissidência dos postulados tridentinos. Não se devem ignorar as especificidades de uma fé que, se não se pode negar que tenha parte de suas raízes fincadas na doutrina oficial, possui um caráter eminentemente multifacetado, adquirido a partir de encontros cruzados de crenças, valores, devoções e reminiscências africanas, indígenas, judaicas e portuguesas.

Recebido em: 18/10/ 2010
Aceito em: 14/12/2010

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALPHANDÉRY, Paul. "Notes sur Le Messianisme Médiéval Latin". In: *Rapports Annuels de la Section des Scienses Religieuses*. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1898-1914.
- AMADO, Janaina. *Conflito social no Brasil. A revolta dos Mucker*. São Paulo: Editora Símbolo, 1978.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ATANGANA, Dieudonné Espoir. "Cristo nos messianismos negros da África". In: *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, v. 42, fasc. 317, Petrópolis, ago/out 2006, p. 483-489.
- AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade*, n. 1, 1977, p. 125-149.
- _____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978 (Cadernos de Teologia e Pastoral, 11).
- BALANDIER, Georges. "Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique Congolaise". *Archives de Sociologie des Religions*, n. 5, Paris, 1958.
- BASTIDE, Roger. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1973.
- BELLO, Maribel Fierro. "Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus". *IX Semana de Estudios Medievales*. Logroño, 1998, p. 159-175.
- BOBSIN, Oneide. "Messianismo". *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008, p. 624-627.
- CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras, 1992.
- CASTALDI, Carlo. "A aparição de demônio em Catulé". In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Inep – Anhembi, 1957, p. 17-130.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978 (Ensaio de Almanaque)
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1981.

COSTA E SILVA, Candido da. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

DALGALARRONDO, Paulo. "Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais". *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34, supl. 1, 2007, p. 25-33.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DE MARTINO Ernesto. *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 1977.

DESROCHE, H. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: UNESP, 2000.

DUARTE, Raymundo. "Notas preliminares de estudo do movimento messiânico de Pau de Colher". Comunicação apresentada no *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Salvador, 1969.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 2001.

FACÓ, Rui. *Juazeiro e o Padre Cícero*. *Revista Brasiliense*, n. 38, nov./dez. 1961, p. 108-124.

_____. *Cangaceiros e fanáticos. Gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

FERES JUNIOR, João. "For a critical conceptual history of Brazil: Receiving Begriffsgeschichte". *Contributions to the History of Concepts*, Vol. 1, N. 2, 2005, p. 185-200.

_____. *A História do Conceito de Latin América nos EUA*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.

FERES JUNIOR, João (org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Editora USP/São Luis: FAPEMA, 1995.

_____. "Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades". *Revista Tempo*, Departamento de História da UFF, Niterói/RJ 2005, n. 11, p. 13-26.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

_____. *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

GUIMARÃES, Alba Zaluar. "Os movimentos messiânicos brasileiros: uma leitura". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, Rio de Janeiro, nº 6, 2005, p. 9-21.

HAGGAR, SOHA Abboud. "Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica". In: LORENO, Angel Vaca Lorenzo (coord.). *En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia: Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 43-78.

HAMILTON, Victor P. "Māshah". In: HARRIS, Robert Laird (org.). *Dicionário de Teologia do antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 884-887.

HERMANN, Jacqueline. "Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na 'Cidade do Paraíso Terrestre', Pernambuco, 1817-1820". *Tempo* - Revista do Departamento de História da UFF, Niterói/RJ, vol. 6, n. 11, 2001, p. 131-142.

_____. "D. Sebastião e a Cidade do Paraíso Terrestre: um estudo sobre o movimento da Serra do Rodeador. Pernambuco, primeira metade do século XIX". In: MUSUMECI, Leonarda (org.). *Antes do fim do mundo. Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

_____. "As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristãos-novos e sebastianismo no Brasil colonial". In: GRINBERG, Keila (org.). *Os judeus no Brasil. Inquisição, imigração e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. "O império profético de Antônio Vieira". Comunicação apresentada ao Congresso Internacional Padre Antônio Vieira. *Ver, ouvir, falar: o grande teatro do mundo*, Lisboa, 2008.

HOBBSAWM, E. J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press, 1959.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II, vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes, 1983 (História Geral da Igreja na América Latina).

JASMIN, Marcelo Gantus. "História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, nº 57, 2005, p. 27-38.

KIRSCHNER, Tereza Cristina. "A reflexão conceitual na prática historiográfica". *Textos de História*, vol. 15, nº 1/2, 2007, p. 49-61.

KOHN, Hans. "Messianism". In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, The Macmillan Company, vol. 9, 1930-1935, p. 356/363.

KOSELLECK, Reinhart. "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.10, 1992, p. 134-146.

_____. "Some reflections on the temporal structure of conceptual change". In: MELCHING, Willem e VELEMA, Wyger. *Main currents in cultural history: ten essays*. Amsterdam: Rodopi Editions, 1994.

_____. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.

LANTERNARI, Vittorio. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milão: Giangiacomo Feltrinelli Editori, 1960.

_____. "MESSIAS". In: *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 280-302.

_____. "MILENIO". *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p. 303-324.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LUCENA, José. "Uma pequena epidemia mental em Pernambuco: os fanáticos do município de Paneas". *Neurobiologia*, Recife, 3-1, março de 1940, p. 41-91.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 24.

MONTEIRO, Douglas Teixeira de. *Os errantes do novo século – um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

_____. "Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado". In: FAUSTO, B. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III – O Brasil Republicano, II Vol.: Sociedades e Instituições (1889-1930). São Paulo/ Rio de Janeiro: Difel, 1978.

MOREL, Edmar. *Padre Cícero, o santo de Juazeiro*. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica "O Cruzeiro", 1946.

MOTA, Sônia Gomes. "Milenarismo". *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: Aste, 2008, p. 642-645.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. "Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (Séculos XVI ao XVIII)". *Religião e Sociedade*, Vol. 12, n. 2, outubro de 1985, p. 72.

_____. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Editora Papirus, 1989.

_____. "Santos e santas no Brasil Colonial". *Varia História*, Belo Horizonte, v. 13, 1994, p. 44-66.

_____. "Cotidiano e convivência religiosa: entre a capela e o calundu". In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. "Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744". Vitória: *Dimensões*, 2006, v.18, p. 13-27.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: EDUSP & Editora Perspectiva, 1970.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. "O catolicismo do povo". In: Idem. "Evangelização e comportamento religioso popular". *Cadernos de teologia e pastoral*, Petrópolis: Vozes, 1978, p. 11-40.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.

_____. "Os catolicismos brasileiros". *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, n. 4, 1971, p. 157-188.

PETTAZZONI Raffaele. "Gli ultimi appunti". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni (SMSR)*, n. 31, Roma, 1960, p. 23-55.

PIANKO, Noam. "From German Zionism to American Nationalism: The Evolution of Hans Kohn's Scholarship". Comunicação apresentada na Conferência Internacional: *The Legacy of Hans Kohn*, Jerusalém, 2009.

PIERIS, Aloysius. "O Messianismo milenarista na história Budhista". *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v. 34, fasc. 277, O fim do mundo está chegando? 1998, p. 558-569.

PIRES, Anderson Clayton. "Esperança e teologia da história na apocalíptica judaica". *Fragmentos de cultura, Goiânia*, v. 14, n. 8, agosto de 2004, p. 1461-1473.

POMPA, Maria Cristina. "Memória do fim do mundo: para uma leitura do movimento Sócio-religioso de Pau de Colher". Dissertação de Mestrado em Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995, 160 f.

_____. "A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil rústico". *Revista de Antropologia*, vol. 41, n. 1, São Paulo, 1998.

_____. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Mauricio Vinhaz de. *Messianismo e conflito social. A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

QUEIROZ, Renato da Silva. *A caminho do paraíso – o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: Centro de Estudos da Religião, 1995.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1942 (Coleção brasileira, 223).

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *Caldeirão*. Fortaleza: EDUECE, 1991.

REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, René. "O episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sebastianista". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1960, p. 135-144.

ROMEIRO, Adriana. *Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. "Dois milenaristas nas Minas Gerais do século XVIII". In: Idem. *As visões do tempo*. Belo Horizonte: autêntica/PUC Minas, 2002 (Coleção Convite ao Pensar).

RODRIGUES, Nina. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Bahia: Reis & Comp. Éditeurs, 1900.

SILVA, Pedro Agostinho da. *Império e cavalaria na Guerra do Contestado*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, PPGAS, 1980 (mimeo.).

SILVER, Abba Hillel. *History of messianic speculation in Israel*. New York: The Macmillan Company, 1927.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Edusp, 1964.

SHUMSKY, Dimitry. *Was Hans Kohn an Exceptional Figure within the Contemporary Zionist Movement?* Comunicação apresentada na Conferência Internacional: *The Legacy of Hans Kohn*, Jerusalém, 2009.

SOARES, Dionísio Oliveira. "As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico". *Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*. Campinas, 6ª Edição, v. 5, nº 2, dezembro de 2009.

SOUSA, Rodrigo F. de. "O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência". *Revista USP*, São Paulo, USP, 2009, p. 9-15.

TALMON, Yonina. "Milénarism". *Internacional Encyclopaedia of the social Sciences*. Nova York e Londres, vol. 9, 1968, p. 104-115.

_____. "The Concepts of Mashiach and Messianism in Early Judaism". In: CHARLESWORTH, James H. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 79-115.

TAVARES, Maurino Cezimbra. "Fatos históricos de criminalidade: estudo médico social". Trabalho apresentado ao Instituto Baiano de Medicina. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1954.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Edições, 1971.

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

WEGNER, Robert. "Um ensaio entre o passado e o futuro". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 335-364.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José C. M. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

WORSLEY, Peter. *The Trumpet Shall Sound, a study of 'Cargo' cults in Melanesia*. Londres: Mc. Gibbon & Kee, 1957.