

**Catolicismo popular: utopia cristã?**

*Fernando Ribeiro Gonçalves Brame\**

**RESUMO:** O presente trabalho estuda o catolicismo popular sertanejo da Primeira República a partir de uma análise crítica do artigo de Duglas Teixeira Monteiro sobre *Juazeiro, Canudos e Contestado* e do livro de Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros sobre o *movimento religioso de Juazeiro do Norte*.

**Palavras-chave:** *Catolicismo Popular; Duglas T. Monteiro; Luitgarde O. C. Barros.*

**ABSTRACT:** This paper is about the popular Catholicism practiced in North-East Brazil during the First Republic (1889-1930). It draws upon and offers a critical appraisal to the studies of Duglas Teixeira Monteiro and Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros on the religious movement of Canudos and Juazeiro do Norte.

**Keywords:** *Popular Catholicism; Duglas T. Monteiro; Luitgarde O. C. Barros.*

Um estudo do catolicismo popular sertanejo deve representar antes de mais nada um esforço para se entender a especificidade deste movimento religioso tanto em relação à sua matriz romana como em relação à sua apropriação dos símbolos da cultura cristã. No que diz respeito à discussão sobre o catolicismo popular, esse trabalho pretende analisar, basicamente, duas obras: *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*, de Duglas Teixeira Monteiro, e *A terra da mãe de Deus*, de Luitgarde Oliveira Cavalcante Barros. Em ambas podemos notar nitidamente a preocupação acima descrita: o cuidado em lidar com as particularidades da apropriação do catolicismo popular em detrimento da vulgarização e do empobrecimento que normalmente sofrem as manifestações populares diante de preconceitos elitistas.

Embora exista uma aproximação muito grande no que se refere ao objeto de estudo, é possível apontarmos alguns elementos que diferenciam as respectivas análises. Talvez o principal ponto diga respeito à inserção dos personagens estudados em seus universos culturais e à perspectiva escolhida pelos autores. Nesse sentido, enquanto Monteiro está preocupado em explicar a adesão dos sertanejos aos movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado, apontando razões para a identificação dos fiéis com os líderes religiosos, Barros procura analisar a relação entre o padre e o beato – entendidos como inte-

---

\*Cientista Social (UFF), mestre em Ciências Sociais (UERJ), doutor em Políticas Públicas e Formação Humana (UERJ) e professor de sociologia do IFRJ e do CEJK.

lectuais – e os fiéis – especialmente das baixas camadas – em termos de uma identificação recíproca.

Em sua abordagem sobre Juazeiro e o Padre Cícero, Monteiro baseia-se, dentre outros autores, nos estudos do historiador Ralph Della Cava. Dois elementos sobressaem em sua análise: as preocupações em ressaltar as influências místicas do padre<sup>1</sup> e em enfatizar o processo de “romanização” do catolicismo brasileiro. O conflito interno vivido pelo padre Cícero, pelo seu bispo e por outros brasileiros, tanto religiosos como leigos, é explicado por Della Cava como um movimento nacionalista que pretendia criar uma “Igreja dentro da Igreja”. Monteiro apresenta o conflito entre o padre e o bispo partindo da perspectiva de que o bispo estaria demonstrando receio em relação a um “movimento cismático”<sup>2</sup>. Segundo ele, a questão religiosa

colocou em polos opostos um bispo combativo e um padre cuja popularidade crescia rapidamente. Desenvolveu-se nas salas e antessalas das cúrias (inclusive, da Cúria Romana), ligou-se a uma viagem de Cícero a Roma, acarretou sua suspensão de ordens e excomunhão, mesclou-se, no plano local com divergências políticas. Ao alcançar este ponto, transcendia já a esfera exclusivamente religiosa, acarretando movimentação de tropas e, até mesmo, um aberto conflito armado. (MONTEIRO, 1990:48)

A relação interna entre os diversos níveis hierárquicos da Igreja é vista por Monteiro a partir de uma conjuntura política nacional e internacional, tanto em termos de orientação<sup>3</sup> como em termos de imposição<sup>4</sup>. Baseando-se em Della Cava, ele procura explicar as crenças em torno no fenômeno do Juazeiro diferenciando-as segundo os fiéis oriundo das baixas camadas da população e segundo a elite intelectualizada. O reconhecimento do milagre enquanto tal –

<sup>1</sup>“Findo o período de estudos, seu reitor – uma padre lazarista francês – preocupado com as tendências místicas do jovem, pretende sustar-lhe a ordenação. Por interferência do bispo, o obstáculo é, entretanto, vencido.” (MONTEIRO, 1990:47)

<sup>2</sup>“O bispo começou a temer um movimento cismático. E isto, com razão, porque já se faziam sentir entre os padres do Nordeste os indícios de um sentimento nacionalista que os levava a indagar por que somente a Europa podia beneficiar-se com manifestações como, por exemplo, as de Lourdes.” (MONTEIRO, 1990:48)

<sup>3</sup>“Desde o início do reinado de Pio IX [1846-1878] (...) as igrejas nacionais têm sua importância reduzida; a liturgia romana é implantada de modo geral; acentuando-se o retorno à observância do direito canônico. Bispos e padres são encorajados a recorrer à Cúria Romana para toda espécie de questões.” (MONTEIRO, 1990:44-45)

a transubstanciação material da hóstia, entregue pelo Padre Cícero a beata Maria de Araújo, no sangue de Jesus Cristo – teria sido associado pelas “massas iletradas” a “expectativas escatológicas”, enquanto o clero e os “leigos instruídos” teriam compreendido o fenômeno em termos de especulação a respeito de uma “Segunda Redenção”.

A autonomia religiosa e financeira<sup>5</sup> associada à manipulação da crença no milagre do Juazeiro<sup>6</sup> por parte de sacerdotes supostamente nacionalistas explicariam, segundo esta perspectiva, a intenção de se formar uma “Igreja dentro da Igreja”. Della Cava centra a sua pesquisa na figura do Padre Cícero, na relação deste com a Igreja, e, principalmente, no obstinado empenho do padre em recuperar as suas funções como sacerdote.

O conflito estabelecido dentro da hierarquia da Igreja e protagonizado pelo Padre Cícero e pelo Bispo Dom Joaquim pode ser explicado a partir do conceito weberiano de dominação legal<sup>7</sup>, enquanto a relação entre esse padre

---

<sup>4</sup>“O padre prende-se a uma esfera externa ao sertão, sujeitando-se às linhas de força da política eclesiástica e, por essa via, à política nacional e internacional.” (MONTEIRO, 1990:88)

<sup>5</sup>Segundo Monteiro: “dizia um observador em 1925, comparando o santuário cearense de São Francisco, em Canindé, com o centro religioso de Juazeiro, que, neste último, as esmolas recolhidas tinham um destino livremente determinado por Cícero, enquanto que o outro estava sujeito à disciplina eclesiástica”. (MONTEIRO, 1990:55)

<sup>6</sup>Ralph Della Cava, dentre outros autores, justifica as suspeitas do bispo de Fortaleza, D. Joaquim, superior do Padre Cícero, atribuindo “os fatos do Juazeiro a uma farsa química montada por José Marrocos”. (BARROS, 1988:225). Essa convicção baseia-se em dois argumentos: José Marrocos – ex-seminarista, jornalista e amigo do Padre Cícero desde a época do seminário – (a) possuía um *livro de fazer sangue*, que havia sido encontrado após a sua morte, e (b) teria roubado os panos manchados de sangue, temendo ser desmascarado por um possível exame científico solicitado pelo bispo. Analisando a biblioteca do Padre Cícero, onde se encontravam volumes que continham anotações feitas por Marrocos, e a correspondência entre o Padre Antero, amigo de Cícero, e o bispo D. Joaquim, Barros questiona ambos os argumentos. Primeiro, o livro que teria sido usado para forjar os milagres não havia sido identificado pelo juiz de direito que afirmou ter folheado a obra. Partindo da descrição feita por esse juiz, a autora sugere a hipótese de que este seria um dos livros encontrados na biblioteca do Padre Cícero e publicado em 1903, portanto, muito tempo depois dos fenômenos em questão. Segundo, José Marrocos e o Padre Cícero, e não D. Joaquim, demonstraram interesse em submeter os panos a um estudo científico. Ao pesquisar a correspondência entre o bispo de Fortaleza e os padres a ele subordinados, Barros indica que o possível exame, que segundo Della Cava representaria a intenção do bispo, “aparece como uma sugestão do Padre Antero, que a lançou como um desafio, e não mereceu comentário de D. Joaquim. A essa posição se junta a decisão das autoridades do Vaticano de que tudo fosse queimado.” (BARROS, 1988:226)

<sup>7</sup>“O tipo mais puro de dominação legal é aquele que se exerce por meio de um *quadro administrativo burocrático*.” (WEBER, 1991:144). Segundo Barros: “como no tipo de dominação burocrática descrita por aquele autor, o bispo se firma na sua autoridade constituída, enquanto administrador dirigindo-se a um funcionário hierarquicamente inferior, para exigir-lhe obediência irrestrita”. (BARROS, 1988:194)

e os seus fiéis como uma dominação carismática<sup>8</sup>. Barros, no entanto, não está interessada nas qualidades carismáticas de líderes messiânicos<sup>9</sup>, nos limites da individualidade destes homens, mas sim em como eles se identificaram, influenciaram e foram influenciados pelas concepções de mundo do catolicismo popular. A autora parte de uma perspectiva diferente: a análise da práxis social do Padre Cícero<sup>10</sup>, seu posicionamento em relação à hierarquia eclesiástica e a sua identificação com o catolicismo popular.

Ao questionar a interpretação de que o Padre Cícero e os outros sacerdotes católicos que se mantiveram ao seu lado teriam conduzido intencionalmente os fiéis à criação de uma “Igreja dentro da Igreja”, Barros se opõe à interpretação de estudiosos do fenômeno do Juazeiro, como Ralph Della Cava. Sem descartar a importância do fortalecimento da hierarquia católica nesse processo, a autora não se limita a explicar o fenômeno apenas através da submissão dos fiéis aos representantes locais dessa hierarquia, ela procura compreender o outro lado da relação entre os representantes do clero e as baixas camadas da população sertaneja: em que medida esses padres se identificaram com os costumes, a práxis social e o universo cultural e religioso do povo, e como se deu o surgimento e o desenvolvimento do catolicismo popular. Enfim, a relação entre a religião do povo e a religião da Igreja<sup>11</sup>.

<sup>8</sup>“Em sua forma genuína, a dominação carismática é de caráter especificamente extracotidiano e representa uma relação social estritamente pessoal, ligada à validade carismática de determinadas qualidades pessoais e à *prova* destas.” WEBER, M. (1991) p. 161

<sup>9</sup>A força da argumentação em favor do messianismo reside na personificação do líder carismático, em suas qualificações pessoais que são enfatizadas em detrimento da sua relação com o universo cultural a que pertence. Maria Isaura Pereira de Queiroz, por exemplo, traça um perfil intelectual do beato José Lourenço para capacitá-lo como *líder messiânico*. Segundo ela, “não consta que fosse homem de instrução diferente da do comum de seus compatriotas. No entanto, sua maneira de agir, seu dom de organização, consagraram-no talvez com o líder messiânico mais bem dotado, intelectualmente, dentre os de que possuímos documentação.” (QUEIROZ, 1977:345)

<sup>10</sup>“Não nos importa detectar o maior ou menor grau de coerência do discurso ideológico consciente dos agentes, mas os efeitos concretos de sua práxis transformadora. (...) A ideologia dominada só existe pela oposição à ideologia dominante da qual se origina, e pela qual estará impregnada. Essa contaminação pela ideologia dominante impregna todos os níveis da vida social, determinando, no caso em estudo, a incoerência do catolicismo popular, capaz, no entanto de fornecer elementos de coesão.” (BARROS, 1988:94)

<sup>11</sup>“Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer *superficialmente* unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo.” (GRAMSCI, 1987:144)

O fenômeno religioso pode ser estudado a partir da concepção de religião como representação social<sup>12</sup>. Assim, as relações sociais, e nesse sentido a própria religião, podem ser entendidas como uma forma de controle social<sup>13</sup>, principalmente se levarmos em consideração a maneira como a sociedade se vê, nesse caso em termos de corpo solidário, ou como os indivíduos se identificam com o conjunto dos valores sociais em questão.

Também podemos partir do conceito de ação social. Compreender a religião como ação social pode favorecer a explicação tanto de uma realização individual mística, como da reprodução de um determinado comportamento moral tradicional. Ou seja, estudar o fenômeno religioso como uma ação social, quer seja através de uma ação orientada para a salvação<sup>14</sup>, quer seja através de uma ação puramente ritual, nos ajuda a entender a religião em si mesma, a partir de um conjunto de valores que orienta a conduta da vida do crente. No entanto, essa perspectiva limita a análise do universo cultural dos agentes no que se refere à compreensão da práxis social destes e da sua relação com as formas de dominação e subordinação da sociedade como um todo.

Alguns conceitos que norteiam a conduta moral e religiosa dos fiéis podem ser representados e, principalmente, vividos de uma forma completamente diferente. A maneira como é concebida a mensagem do evangelho cristão, em termos de individualidade<sup>15</sup> e/ou coletividade, pode contribuir decisivamente

---

<sup>12</sup>“Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas que umas e outras puderam assumir, apresentem, por toda parte, o mesmo significado objetivo e também, por toda parte, exerçam as mesmas funções. São estes elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e de humano na religião.” (DURKHEIM, 1989:33)

<sup>13</sup>“As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” (DURKHEIM, 1989:38)

<sup>14</sup>“Para nós, a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz consequências para o *comportamento prático* na vida. Esse rumo positivo e mundano é dado de modo mais intenso pela criação de uma *condução da vida* especificamente determinada pela religião e consolidada por um sentido central ou um fim positivo, isto é, pela circunstância de que surge, a partir de motivos religiosos, uma sistematização das ações práticas em forma da orientação destas pelos mesmos valores. O fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo. (...) A esperança da salvação tem as mais profundas consequências para a condução da vida quando é um processo que já neste mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre *intimamente* dentro deste mundo.” (WEBER, 1991:357)

<sup>15</sup>No que se refere às formas tradicionais de *caritas*, “o calvinismo pôs um fim a tudo isso. Sobre tudo à atitude benévola para com os mendigos. Para ele, o deus inescrutável tem seus bons

para as transformações, por exemplo, econômicas, de uma sociedade. No entanto, mais que simplesmente representação – seja como regra de controle social ou como ação orientada por valores, com vistas a fins, apelando para emoções ou simplesmente baseada em costumes –, a religião existe na medida em que materializa determinadas concepções de mundo, mudando ou mesmo conservando as relações sociais.

Interessado na práxis social do fenômeno religioso, Gramsci desenvolve uma análise crítica da religião, onde o eixo central é a contradição entre o idealismo teórico do catolicismo teológico e o materialismo prático do catolicismo popular. Gramsci define a religião como uma forma específica de ideologia, como concepção de mundo dos diversos estratos da sociedade, e, em especial, da classe dominante, na medida em que esta procura impor a sua visão social de mundo às demais classes sociais. Tal hegemonia é obtida através da direção da sociedade civil – do controle intelectual e moral da sociedade – e garantida pela conquista da sociedade política, pela conquista do aparelho repressivo do Estado<sup>16</sup>.

Nesse sentido é importante a ênfase dada à luta travada dentro da sociedade civil. Segundo Hugus Portelli, Gramsci

situa o terreno da luta contra a classe dirigente na sociedade civil: o grupo que a controla é hegemônico e a conquista da sociedade política coroa essa hegemonia, estendendo-a ao conjunto do Estado (sociedade civil mais sociedade política). A hegemonia gramscista é a primazia da sociedade civil sobre a sociedade política. (PORTELLI, 1990:65)

Como a realidade não é compreendida por todos da mesma maneira, cada classe social – ou seja, cada segmento da sociedade dividida segundo a vinculação desses elementos a uma determinada atividade produtiva – possui a sua própria forma de entender a realidade. Gramsci chama de ideologia essa

---

motivos para distribuir desigualmente os bens de felicidade, e o homem afirma-se exclusivamente no trabalho profissional. (...) Todos os pregadores puritanos partem sobretudo da ideia de que o desemprego de pessoas capazes de trabalhar sempre é culpa delas.” (WEBER, 1991:392)

<sup>16</sup>“Pode-se fixar dois grandes *planos* superestruturais: o que pode ser chamado de *sociedade civil* (isto é, o conjunto de organismos chamados comumente de *privados*) e o da *sociedade política ou Estado*, que correspondem à função de *hegemonia* que o grupo dominante exerce em toda a

forma de compreensão da realidade. Nesse sentido, a dominação de uma classe social e, consecutivamente, a subordinação de outras classes a esta é marcada pela tentativa da classe dominante em hegemonizar, homogeneizando, o pensamento social, impondo a maneira pela qual ela compreende a realidade. Essa dominação também é compreendida de maneira diferente pelas diversas classes. Enquanto a classe dominante está preocupada em disfarçar a subordinação das outras classes à sua ideologia, estas vivem tal subordinação, percebendo-a ou não, questionando-a ou não, aceitando-a ou não. Assim como Gramsci, Barros entende que:

a ideologia não elimina a contradição mas apenas *tenta* eliminá-la. E é justamente em sua impossibilidade de eliminar a contradição que reside a possibilidade de surgimento de ideologia de classe dominada, a partir da tomada de consciência da inadequação da visão de mundo apreendida às condições de existência vivida. (BARROS, 1988:34)

O desbravamento do sertão do nordeste brasileiro foi caracterizado pela construção de fazendas para a criação de gado e pelo aldeamento com o principal objetivo de catequizar os índios. O papel da Igreja como aparelho ideológico é evidenciado através do seu esforço missionário em cristianizar os índios e conservar os europeus e seus descendentes dentro da moral católica. A direção e a difusão dessa ideologia se fará sob a influência de missionários e padres seculares<sup>17</sup>.

Durante o período colonial a principal atividade econômica do sertão nordestino é a pecuária, sendo a produção agrícola voltada para a subsistência. Diferente da economia agrícola do litoral e da zona da mata, baseada na monocultura e destinada quase integralmente ao mercado externo, a economia sertaneja utilizará um número muito pequeno de escravos<sup>18</sup>, ainda assim basi-

---

sociedade e à aquela de *domínio direto* ou de comando, que se expressa no Estado e no governo *jurídico*." (GRAMSCI, 1988b:10-11)

<sup>17</sup>"As práticas dos sertanejos, concernentes aos rituais católicos, enquanto tradições culturais, são produtos, como vimos, primeiro dos ensinamentos dos jesuítas, franciscanos e capuchinhos e, no decorrer dos séculos, dos funcionários preparados nos seminários e conventos católicos." (BARROS, 1988:235)

<sup>18</sup>"Numa região onde o trabalho escravo não se viabilizou como forma predominante, os homens livres constituíram o principal elemento da economia. Viviam geralmente em propriedades alheias e se designavam rendeiros, vaqueiros (nas fazendas de criação) e agregados ou moradores (nos engenhos e plantações agrícolas)." (BARROS, 1988:88)

camente em atividades domésticas. Como o fruto do trabalho não visava a comercialização em grande escala, mas sim a subsistência, a produção de um modo geral não era tratada como mercadoria, apenas o excedente. A troca desse excedente, o próprio pagamento pelo trabalho e a fidelidade dos trabalhadores aos senhores proprietários dificilmente se davam através de dinheiro. A partilha de animais e a concessão de casa, roupas e mesmo alimentos serviam como pagamento. Com uma atividade econômica praticamente independente de outras regiões, um enorme distanciamento dos grandes centros urbanos, o desconhecimento de inúmeras mercadorias tidas como imprescindíveis nestes centros e uma relativa escassez de moeda, tanto os hábitos como as relações sociais dos sertanejos eram marcados pela simplicidade e a ausência de luxo.

Nas relações de trabalho, a prática de vida comum (semilivre) uniu os homens mais pobres no uso do mutirão para o cultivo das roças e a construção de casas. Desses ajuntamentos de homens, num trabalho livre e coletivo, originaram-se não só formas de desenvolvimento de uma economia de subsistência, portanto precária e dependente dos fatores da natureza, mas também várias formas de lazer (...), em todas essas formas ideológicas da cultura, deixando evidente a presença de um conflito latente entre dominadores e dominados. (BARROS, 1988:58)

A partir do início do século XIX a economia sertaneja se liga diretamente à economia externa, através da produção cada vez maior de algodão para a exportação, passando então a depender de produtos básicos que antes ela própria produzia. Com a diminuição das exportações para a Europa, evidenciavam-se as contradições entre a camada mais abastada da economia sertaneja, preocupada em adquirir dinheiro e produtos estrangeiros, e as camadas média e pobre, limitadas à oferta de sua própria força de trabalho aos grandes fazendeiros. A partir de meados do século XIX a Igreja começa a perder o monopólio ideológico da condução moral dos diversos estratos da sociedade brasileira. Nos grandes centros urbanos temos uma crescente difusão de ideias liberais e iluministas, que muito influenciaram a nova intelectualidade, oriunda principalmente das classes médias. Nos sertões nordestinos, temos uma grande influência do catolicismo vivido pelas camadas mais pobres da Europa. Essas



concepções religiosas – nas quais encontramos muito fortemente as ideias de céu, inferno e purgatório, destinos diferenciados segundo vidas moralmente diferentes – foram difundidas entre os sertanejos, principalmente, por frades italianos. O controle exercido por esses representantes da Igreja sobre a grande maioria da população dos sertões do nordeste brasileiro é extremamente significativo no que se refere à submissão à ordem social. A conduta moral e a concepção religiosa do sertanejo foram muito influenciadas pela orientação destes homens. A valorização das virtudes espirituais alcançadas na vida prática – muito além dos limites do idealismo escatológico pregado pela esferas mais altas da hierarquia católica –, através de uma conduta moral ascética, e a ameaça de punição a todos os pecadores – tanto os ladrões, os assassinos, os alcoólatras e os mentirosos, como os desobedientes e os revoltosos – faziam parte das pregações religiosas<sup>19</sup>.

A identificação da vida cotidiana do camponês, suas expectativas de mudança em relação às privações diante das desigualdades econômicas e a influência da mensagem católica no que se refere a construção de um mundo diferente, encontraram receptividade tanto no sul da Europa com no Brasil e nos demais países da América Latina. Duglas Teixeira Monteiro, associando a cultura sertaneja a uma *esperança messiânica*, indica a necessidade de se reconhecer que

o catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes plantadas no solo da Grande Tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica do Reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual. (MONTEIRO, 1990:41)

O que o autor não explicita é a maneira com a qual os camponeses decodificam a ideia de renovação. O grande salto do catolicismo popular foi justamente a identificação da práxis social do cristão como a mensagem católica. Enquanto nos seminários, dirigidos pela alta hierarquia católica, os futuros sa-

---

<sup>19</sup>O sofrimento na terra era apontado como o principal caminho da salvação, ética presente até nas brincadeiras de crianças quando perguntam: 'Você quer um caminho cheio de espinhos para chegar no céu ou um caminho cheio de flores que chega no inferno?' 'Quer muito sem Deus ou pouco com Deus?' As virtudes – fé, esperança e caridade – são repetidas como fórmula que abre as portas do céu." (BARROS, 1988:98)

cerdotes eram preparados para se preocupar com a realização do evangelho apenas em um plano metafísico – adiando a construção da igualdade cristã para o reino dos céus<sup>20</sup> –, uma grande parte dos sertanejos procurava viver na prática cotidiana o evangelho cristão, nesse caso identificado com a simplicidade e a austeridade ascética.

Esse abismo, criado pela própria Igreja, enfatiza a preocupação das altas esferas eclesiásticas em monopolizar a interpretação do evangelho: contraditoriamente, desde a institucionalização do cristianismo como Igreja de Estado, a preocupação com a unidade da Igreja<sup>21</sup> através da obediência e da total submissão à hierarquia católica, têm sido mais importante que as virtudes sacerdotais que identificavam os fiéis com o líder religioso. A pluralidade de interpretações do evangelho é o principal empecilho para o controle dos fiéis. No entanto, a própria Igreja negligenciou a sua participação nesta relação. A ausência de uma vida ascética – como a simplicidade, a humildade, o celibato e a identificação pessoal com o próximo –, a falta de tato e o distanciamento de grande parte do clero em relação às necessidades materiais básicas dos mais pobres, só aumentou o conflito ideológico e o estranhamento entre esses dois universos culturais<sup>22</sup>.

O contato direto com o catolicismo popular, através da práxis social da utopia cristã, foi realizado por alguns sacerdotes da Igreja, que viviam junto

---

<sup>20</sup>Segundo Gramsci, “a religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca *metafísica* que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma natureza, que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, *autoconsciência* da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (– utópico –).” (GRAMSCI, 1987:115)

<sup>21</sup>“A religião popular é crassamente materialista; todavia, a religião oficial dos intelectuais procura impedir que se formem duas religiões distintas, dois estratos estanques, a fim de não se separarem das massas, a fim de não tornar o catolicismo também oficialmente, como já o é realmente, uma ideologia de grupos restritos.” *Ibid.*, p. 108. “A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem *oficialmente* duas religiões, a dos *intelectuais* e a das *almas simples*.” (GRAMSCI, 1987:16)

<sup>22</sup>“Por sua forma de inserção no processo produtivo, os despossuídos sertanejos já tinham uma visão da realidade, que não era a mesma das camadas de homens ricos. Eles carregavam, como carregam, as profundas marcas da injustiça. Logo, em maior ou menor proporção, eles tinham um concepção formada do que seria um mundo justo, uma sociedade correta. A Igreja no seu papel de direcionamento cultural e moral, mantenedor da forma vigente de organização social (...) insiste, junto aos fiéis, em remeter para outra vida após a morte a realização daquela sociedade justa prometida pela mensagem cristã.” (BARROS, 1988:94-95)

com seus fiéis as privações e as realizações dos mais pobres. O Padre Mestre Ibiapina, que havia sido ordenado padre sem ter tido formação em um seminário, levava a diversos estados do nordeste uma mensagem mais austera, muitas vezes diferente e, de certa forma, independente da orientação das autoridades eclesiásticas, evidenciando a contradição entre o idealismo teórico da Igreja e o potencial transformador da utopia cristã<sup>23</sup>.

O antigo costume sertanejo do mutirão é revitalizado, agora para as obras públicas. O pregador inflama populações adormecidas por séculos de abandono. A mensagem que ele traz não é mais de uma felicidade após a morte. É a condenação do crime e da prostituição. (...) A preguiça dos ricos é exprobadada como a cobiça e o adultério são obras do demônio. Prega e realiza a construção de açudes na região seca, cemitérios, igrejas e casas de caridade que são ao mesmo tempo hospitais, orfanatos e escolas para órfãos pobres. (...) Esta efervescência de fé e vida religiosa prática anima os fiéis para a construção de uma vida menos sofrida na terra. Ele dá nova dimensão à atividade preponderante das camadas populares – o trabalho. (...) Ibiapina, pela palavra e principalmente pelo exemplo, mostrava a força da utopia cristã na transformação social do seu mundo. (...) O sentimento de injustiça social, difundido entre aqueles pobres, se clarifica, toma forma e se verbaliza através da comparação da mensagem evangélica com o mundo católico por eles vivido. (BARROS, 1988:102-103,106)

O que chamou a atenção das autoridades eclesiásticas, despertando a sua reprovação, foi a forma independente, em relação às determinações da Igreja, com que esses padres lidavam com os seus seguidores. O Padre Mestre Ibiapina instituindo ordens de beatos e beatas sem autorização dos seus superiores, o beato Antônio Conselheiro pregando uma vida moral que contrastava com a de muitos sacerdotes, o Padre Cícero demorando a comunicar ao seu bispo os fenômenos ocorridos com a beata Maria de Araújo, e o beato José Lourenço compartilhando com outros beatos e beatas uma vida rigorosamente ascética e ligada à Igreja apenas através da autoridade do Padre Cícero são exemplos da identificação recíproca destes homens com os fiéis e com a

---

<sup>23</sup>Para melhor compreender o abismo cultural que separa o catolicismo burocrático da Igreja e o catolicismo popular do sertanejo, Barros destacou a *santidade* como um símbolo que é reinterpretado pelo crente a partir de sua própria práxis social. Para o sertanejo a santidade está intimamente relacionada à práxis do evangelho. A vida cotidiana dos fiéis deve ser regrada e baseada em uma conduta moral ilibada, onde o respeito ao próximo, a igualdade, a humildade, o trabalho,

cultura religiosa popular. Essa identificação, entretanto, foi interpretada pela hierarquia católica como sinal de autonomia, desobediência e rebeldia em relação à mesma. Muito mais que qualquer um deles isoladamente, o que realmente representou a grande preocupação para as autoridades eclesiais foi a concepção de mundo que se criou em torno de cada um deles. A Igreja se opunha à independência com que o catolicismo popular interpretava e vivia o evangelho. A autonomia em relação ao direcionamento do poder diocesano, representado pela identificação dos fiéis a alguns padres, beatos e beatas, e não necessariamente às prescrições da Igreja, assustava, principalmente, os bispos, aos quais deveriam estar inteiramente submetidos.

Na segunda metade do século XIX temos mais acentuadamente a separação progressiva entre o poder espiritual e o poder temporal: a dessacralização do Estado. Com a proclamação da República, a Igreja perde um espaço considerável na sociedade política: o cidadão deixa de ser obrigado a se declarar católico, podendo se vincular a outra religião, e obtém o direito de se casar e registrar seus filhos em um cartório. Entretanto, a Igreja mantém grande parte do seu poder no que se refere ao direcionamento da sociedade civil através do controle dos aparelhos de divulgação ideológica, como escolas, colégios, bibliotecas e imprensa<sup>24</sup>.

---

a caridade, a solidariedade, e a dedicação às orações, por exemplo, devem ser vividos, em detrimento da ganância, da ambição, da vaidade e da preguiça.

<sup>24</sup>“Por *imprensa católica* entende-se *imprensa dos católicos militantes* entre o laicato, além da *imprensa católica* num sentido estrito, ou seja, expressão da organização eclesial.” (GRAMSCI, 1988a:283)

A separação entre autoridade religiosa e autoridade civil não foi compreendida da mesma maneira por todas as instâncias do catolicismo. A Igreja, mantendo o controle de seus fiéis através dos seus sacerdotes e destes à hierarquia eclesiástica, consegue se contrapor às pretensões de setores do governo – principalmente dos maçons – de laicização completa do poder civil, e com isto manter a sua influência, ainda que não hegemônica, na condução da sociedade civil. Nas localidades em que se tentou materializar o evangelho cristão e a própria autoridade eclesiástica foi questionada, a Igreja aliou-se ao Estado<sup>25</sup> para dissolver esses movimentos. No início da República, por exemplo, Canudos questionava a separação entre Igreja e Estado, e as autoridades eclesiásticas já aceitavam e, em certa medida, corroboravam a autoridade civil do governo<sup>26</sup>. Enquanto a Igreja se dedicou a restringir a atuação de sacerdotes como o Padre Mestre Ibiapina e o Padre Cícero – pensando com isso conseguir diminuir a influência destes –, o Estado se incumbiu em reprimir as comunidades de beatos, como Canudos e, posteriormente, Caldeirão<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup>A ligação entre Igreja e Estado tem se caracterizado como uma relação extremamente contraditória. “A posição do cristianismo antigo e medieval em relação ao Estado com um todo oscilou ou, melhor dito, mudou quanto à importância que atribuiu a um dos pontos de vista seguintes: 1) repúdio absoluto ao Império romano existente (...) como império do Anticristo; 2) indiferença total em relação ao Estado, isto é, tolerância passiva da violência (sempre ilegítima); 3) distância relativamente à comunidade política concreta, porque a participação nela leva necessariamente ao pecado (culto ao imperador), mas reconhecimento positivo da autoridade, inclusive da infiel, como instituição desejada por Deus (...); 4) juízo positivo da autoridade, inclusive da infiel (...). Destes pontos de vista, os dois primeiros pertencem principalmente ao período da esperança escatológica, mas também aparecem mais tarde, de tempos em tempos. O último ponto de vista não foi realmente superado, em princípio, pelo cristianismo da Antiguidade, nem após seu reconhecimento como religião de Estado.” (WEBER, 1991:396-397)

<sup>26</sup>Segundo Gramsci, a Igreja “reconhece qualquer *podestà* de fato, e desde que ele não toque nos seus privilégios, legitima-o; se depois os seus privilégios crescem, exalta-o e proclama-o providencial.” (GRAMSCI, 1988a:289). O frade italiano João Evangelista de Monte Marciano, em seu relatório sobre sua missão a Canudos em 1895 – acordada pelo governador e pelo arcebispo da Bahia – diz que fez “ver que, sendo a República governo constituído no Brasil, todos os cidadãos, inclusive os que tivessem convicções contrárias, deveriam reconhecê-lo e respeitá-lo; já se pronunciara o Sumo Pontífice recomendando a concórdia dos católicos brasileiros com o poder civil.” MONTE MARCIANO, Frei J.E. de. “Relatório das Missões apresentado ao Exmo. Sr. Arcebispo da Bahia”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. vol. 88, tomo LXXIV, ano LXXIV, p. 87-88; conforme (BARROS, 1988:237)

<sup>27</sup>“Descritos a partir desse período como ladrões, assassinos e loucos, os beatos são perseguidos com seus seguidores, por todas as autoridades. Varre o país um clima de patriotismo republicano carregado de heroísmo em defesa da República ameaçada. Todos estão vigilantes; os intelectuais, mais que todo mundo, açulando as forças armadas ao menor gesto de descontentamento popular. As teorias de Lombroso e Gustave Le Bon levavam a desconfiar sempre dessa massa de mestiços fetichistas que constituem as baixas camadas da população brasileira. E é essa massa quem julga a atitude da Igreja.” (BARROS, 1988:228)

Elementos de oposição e ruptura com as instituições externas às comunidades de Canudos e Caldeirão – à sociedade global representada pela Igreja Católica Romana e pelo Estado Brasileiro, através, respectivamente, de seus bispos e militares –, os beatos são estudados como intelectuais (mesmo os analfabetos). Barros justifica esta abordagem apontando, como Antonio Gramsci, que existe sempre uma realização intelectual criadora em qualquer trabalho físico<sup>28</sup> e compreendendo, como Darcy Ribeiro, que o intelectual é aquele que é reconhecido pelo seu povo como o que melhor domina a sua tradição. Enquanto o papel do Padre Cícero será relativizado como intelectual ambíguo – ora tradicional, ora orgânico –, os beatos serão estudados como intelectuais orgânicos, como aqueles que representam na prática a visão de mundo das camadas mais baixas da sociedade, contradizendo a visão hegemônica representada pela hierarquia eclesiástica. Os beatos são aqueles que mais enfaticamente vivem os valores morais e religiosos do catolicismo popular, aqueles que mais determinadamente rompem com a concepção hierarquizada, centralizadora e pejorativamente utópica do catolicismo teológico e burocrático da Igreja Católica<sup>29</sup>.

Nessas comunidades os beatos exerciam a hegemonia na condução dos costumes. Eles eram os principais responsáveis pela orientação moral, religiosa e até mesmo econômica dos fiéis<sup>30</sup>. A relação entre os valores sertanejos, a

<sup>28</sup>“Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*. Em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um *filósofo*, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção de mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar.” (GRAMSCI, 1988b:7-8)

<sup>29</sup>Entre os primeiros cristãos, a igualdade não representava uma abstração metafísica ou uma utopia, no sentido pejorativo, como um sonho irrealizável. Os primeiros cristãos tratavam-se realmente como iguais, inexistindo qualquer espécie de hierarquia eclesiástica. “A princípio, quando o número de cristãos era pequeno, não existia clero no sentido próprio da palavra. Os fiéis, que formavam uma comunidade religiosa independente, uniam-se em comum, em cada cidade. Elegiam um membro responsável para dirigir o serviço de Deus e realizar as cerimônias religiosas. Todo cristão podia tornar-se bispo ou prelado. Estas funções eram coletivas, sujeitas a revogação, honorárias, e não comunicavam poder além do que a comunidade lhes conferia de livre vontade. (...) Os eclesiásticos, a princípio eleitos entre iguais com vistas a exercerem uma função temporal, em breve se elevaram a um espécie de casta que governava o povo.” (LUXEMBURGO, 1986:39-40)

<sup>30</sup>O que não significa, como indicaram muitas interpretações elitistas, que os beatos representassem o que há de mais retrógrado na sociedade brasileira. Como nos chama atenção Maria Isaura Pereira de Queiroz, mesmo pautada por uma ideia etnocêntrica de progresso, “o messias não constitui sempre um fator de atraso para a comunidade rústica; pelo contrário, pode ser o motor de um progresso notório. E justamente em dois dos casos (...) – Canudos e Juazeiro –

ordem social e a desigualdade econômica é, no entanto, tratada pelos autores de maneira distinta. Duglas Teixeira Monteiro utiliza os manuscritos de Antônio Conselheiro, que pertenceram a Euclides da Cunha, para traçar um perfil da doutrina do beato. A partir desses documentos, conhecidos com prédicas do Conselheiro, Duglas apresenta o universo cultural do beato vinculando-o a uma ordem social extremamente conservadora. Segundo ele:

na esfera econômico-social, fica bem claro o reconhecimento de uma ordem divina que admite desigualdades e que reserva a cada um, conforme sua posição, determinados direitos e deveres. Quanto aos deserdados – aos pobres – há para eles o consolo de que, pelo caminho das privações e sofrimentos, o céu pode ser alcançado e, ao mesmo tempo, a recomendação de conformismo com a sorte, porção que Deus lhes reservou. (...) Em contrapartida à miséria inevitável, nos sermões, são valorizados o desprendimento e a generosidade dos que têm para com os que não têm. Piedade filial e devotamento dos pais para com os filhos, ao lado de um rígido puritanismo, são traços distintivos, no que se refere às recomendações sobre o trato entre as gerações e entre os sexos. A castidade e o recato, virtudes esperadas nas mulheres, quando alcançam o grau heróico do martírio, são um caminho para o céu. (MONTEIRO, 1990:65)

A forma com que o autor interpreta as *prédica* e as relaciona com a decodificação da mensagem católica não parece diferir muito da apresentada pela própria Igreja. A utopia cristã continuaria a ser remetida para o plano espiritual. O que substancialmente incomodaria as autoridades eclesiais seria apenas a orientação moral do Conselheiro, que cobraria através do próprio exemplo uma conduta ascética dos seus seguidores<sup>31</sup>.

---

os líderes são agentes e disseminadores de progresso e não seu freio. A transformação por que passou Juazeiro; a prosperidade do sítio do Caldeirão; a melhoria de vida dos romeiros de Santa Brígida; os indícios que temos a respeito de Canudos, são suficientes para pôr de quarentena a explicação pela resistência às inovações e pelo conservantismo excessivo destes movimentos, mostrando que nem sempre tradicionalismo quer dizer oposição ao progresso. (...) Tudo quanto afirmamos, porém, no que respeita a progresso, se refere à economia e não a mudanças estruturais e organizatórias, que se revelam em geral nas posições sociais e nos mores. Deste ponto de vista, o movimento messiânico rústico é conservador, pois tem por função restaurar valores e padrões de comportamento tradicionais.” (QUEIROZ, 1977:347-348)

<sup>31</sup>O autor explica o isolamento de Canudos em função de Antônio Conselheiro se impor aos seus seguidores em detrimento da Igreja e de outros líderes locais tradicionais. “As atribuições de diretor espiritual e as condições de *beato* e de místico dificilmente poderiam ter-se mantido dentro dos limites traçados pelas estruturas religiosas e políticas dominantes. Isto, principalmente na medida em que a ascendência adquirida sobre numeroso grupo de sertanejos, significou o aparecimento de uma alternativa para as formas costumeiras de subordinação e um

Ao analisar a práxis social dos beatos, Barros argumenta que, ao invés de justificar uma ordem divina economicamente desigual, a miséria como algo inevitável e uma atitude resignada, onde os pobres devessem se agarrar ao sofrimento físico para alcançar o céu, os beatos procuravam viver no mundo material o evangelho cristão. Nesse contexto, a realização da igualdade econômica<sup>32</sup> reafirmaria a ideia de que todos os cristãos são irmãos e por isso iguais. Nesse sentido, as comunidades de Canudos e do Caldeirão incomodaram muito a Igreja, na medida em que não se submeteram à autoridade eclesiástica e se afastaram radicalmente do imobilismo transcendental pregado por ela. Segundo Barros, longe de terem aceitado que a igualdade cristã devesse ser transferida para a vida após a morte, Canudos e Caldeirão, através do catolicismo popular, construíram uma nova sociedade, onde a igualdade estava identificada com a prática cotidiana dos fiéis.

No Caldeirão como em Canudos os beatos (José Lourenço e Antônio Conselheiro) enquanto produtores de ideologia, reeducam o povo para abandonar a ideologia do enriquecimento pessoal em troca do enriquecimento coletivo, o que eles vão conseguir através da colocação da mensagem cristã como mobilizadora e norteadora das formas de relação dos homens entre si e com a natureza. (BARROS, 1988:149)

Essas comunidades subverteram, ao menos internamente, as suas relações de produção: na medida em que o trabalho tornou-se coletivo, a propriedade dos meios de produção e o produto do trabalho deixaram de ser individuais<sup>33</sup>. Barros chama atenção para o fato dos fiéis, tanto de Canudos como do

---

eventual desafio à autoridade de sacerdotes e de *coronéis*. As tensões assim geradas desencadearam um processo de isolamento.” (MONTEIRO, 1990:69)

<sup>32</sup>“Nestas cidades inexitem as relações sociais do sistema vigente tais como: patrão-empregado; exploradores-explorados; proprietários-não-proprietários, dissolvidas todas nas ideias de igualdade enquanto irmãos em Cristo, formadoras da nova ideologia. A nível econômico as relações são igualitárias, na medida em que todos participam fraternalmente na produção, cada qual segundo suas especializações e condições de sexo, saúde e idade, e depois, a nível de distribuição e consumo, cada um recebe segundo suas necessidades. Apresenta-se aqui uma versão voltada para a práxis de ideologia cristã, num afastamento profundo da direção intelectual da Instituição Católica dominante. Isto explica a veemência e a violência com que a Igreja de um lado e a classe dirigente (sociedade política) de outro investem contra esses núcleos populacionais constituídos pelo que há de mais baixo na hierarquia social abrangente. Os aparelhos de repressão se deslocam para a supressão deste Estado dentro do Estado” (BARROS, 1988:157-158)

<sup>33</sup>“Nenhum deles se interessou propriamente por lucros pessoais, e sim em fazer reverter o que ganhavam em benefício de *seu povo*; o dinheiro que recebiam servia para financiar empreen-



Caldeirão, terem tido consciência de que eles estavam inseridos em dois universos contraditórios: na comunidade igualitária – onde existe a prática coletiva do trabalho, e o fruto desse trabalho é distribuído segundo as necessidades de cada um – e na sociedade global externa – onde o produto do trabalho, possuindo um valor em si mesmo, existiria para ser comercializado. O comércio com a sociedade externa se dá tendo em vista o reinvestimento do dinheiro obtido no bem-estar da própria coletividade.

Esse processo funciona também como entrave à reprodução, no interior da comunidade, das relações sociais dominantes na sociedade brasileira. Aí se encontra uma das variáveis explicativas da oposição do bloco no poder a esses tipos de comunidades engendradas sempre por componentes das baixas camadas sociais. (...) O confronto entre as duas sociedades: global – desigual e exploradora; a dos beatos – igualitária ordenadora e harmonizadora, desencadeia a forte reação da sociedade dominante, receosa do processo de conscientização negador de seu modo de produção que significa a existência dessas sociedades. A consciência do papel desmascarador dessas comunidades, por parte da camada dominante, aparece explícita na ferocidade com que o grupo dirigente aciona contra os grupos rebeldes religiosos, todo o aparelho repressor do Estado, seus intelectuais, e todo o material ideológico de que dispõe. (BARROS, 1988:150)

Em sua reação a esses dois núcleos, o Estado não poupou esforços em desarticular a unidade cultural, destruir a concepção de mundo antagônica e extinguir praticamente toda a comunidade, como em Canudos, ou reprimir violentamente e dispersá-la, como no caso do Caldeirão.

---

dimentos de quem vinha solicitar auxílio, as terras eram dadas a plantar a troco de nada. Assim se firmou o renome de homens desprendidos e caridosos, que aos poucos se transformou em renome de santidade. Sua fortuna era considerada legítima porque não lhes pertencia verdadeiramente, e sim à comunidade.” (QUEIROZ, 1977:347)

O grau de consciência a que chegaram os sertanejos que viveram ou tiveram contato com os que viveram nessas comunidades – mesmo, como nos chama atenção Barros, não tendo sido possível uma reflexão mais aprofundada em relação à sua condição de classe dominada – está marcado pela maneira como eles e os seus descendentes se identificam com os valores do catolicismo popular: como a crítica ao imobilismo transcendental, à futilidade material, ao egoísmo e à incapacidade dos ricos de viverem a comunhão e a caridade cristãs.

Quase sempre centrado em sua tão estimada racionalidade, o homem ocidental moderno, basicamente oriundo dos grandes centros urbanos e das classes sociais mais altas, em muitas circunstâncias se quer desconfia que por trás da aparente ignorância do sertanejo existem outras concepções de mundo que, diferentemente da dele, trabalham – apreendendo e reconstruindo – conceitos como solidariedade, enriquecimento, prosperidade... Diante das interpretações sobre a conduta moral de um povo, nesse caso, muitas vezes reduzida à ideia de *fanatismo*, seria interessante avaliar – a exemplo dos dois estudos discutidos nesse trabalho – em que medida a racionalidade da cultura ocidental moderna impõe uma interpretação etnocêntrica e empobrecida da cultura popular.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *A terra da mãe de Deus: um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves; Brasília: INL, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- . *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988a.
- . *Os intelectuais e a organização da cultura*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988b.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Difel, 1978, tomo III, volume 2, p. 39-92.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. 5ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 1990.

---

PERSPECTIVA  
SOCIOLÓGICA

---

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

LUXEMBURGO, Rosa. *O socialismo e as igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991, volume 1.