

Pré-milenarismos e messianismos na constituição do protestantismo no Brasil

Pre-millenarianism and messianism in the establishment of
Protestantism in Brazil

*William Kaizer de Oliveira**

Resumo

O presente texto defende a hipótese de que a difusa crença messiânica no Brasil, representada nos mais variados movimentos messiânicos, contribuiu para a pregação protestante, sua conseqüente missão de evangelização no país. Apesar da pregação dos missionários evangélicos, sobretudo os de tradição norte-americana, e considerar a religiosidade brasileira pagã, sua aceitação foi possível graças à aproximação com o fértil campo semântico da religiosidade brasileira, profundamente messiânico. A mensagem pré-milenarista dos missionários encontrou aproximação com o espírito messiânico do imaginário religioso brasileiro. A partir disso, houve a possibilidade de se fazer colagens da pregação missionária e pentecostal com os hábitos, crenças e religiosidade brasileira.

Palavras-chave: Messianismo. Milenarismo. Protestantismo de Missão. Pentecostalismo.

Abstract

This Paper advocates the hypothesis that the diffuse messianic belief in Brazil, represented in various messianic movements, contributed to the Protestant preaching, its consequent mission in Brazil. Despite the preaching of evangelical missionaries, especially the American tradition, and regarding the pagan Brazilian religiosity, its acceptance was made possible thanks to the approach to the fertile semantic field of Brazilian religiosity, profoundly messianic. The missionaries' pre-millenarianist message got closer to the messianic spirit of the Brazilian religious imagery. From this it was possible to make collages of Pentecostal and missionary preaching with the habits, the beliefs and the Brazilian religiosity.

Keywords: Messianism. Millenarianism. Mission Protestantism. Pentecostalism.

Introdução

O clima propício da cultura messiânica no Brasil favoreceu a entrada das pregações de cunho pré-milenarista por parte de missionários no país. Antonio G. Mendonça (1995, p. 213s.) demonstra, no estudo da hinologia dos

* Doutorando em teologia com pesquisa sobre ecologia na perspectiva da agroecologia – por uma ecoteologia da libertação. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Humanidades (PPG-EST) – Rio Grande do Sul – Brasil. Pesquisador no Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos, na Faculdade de Humanidades (FAC-EST). Bolsista da CAPES. Endereço: Rua Pedro Peres 190, bairro Rio Branco – São Leopoldo, RS. CEP: 93032-030. Email: williankaizer72@hotmail.com

missionários protestantes, a presença marcante de teologia apocalíptica de vertente pré-milenarista. A hipótese que procuramos desenvolver nesta reflexão é a de que uma difusa crença messiânica no Brasil contribuiu para a pregação protestante, conseqüentemente missão de evangelização no Brasil. Isso ajudaria a entender e, em boa medida, explicar a presença do fundamentalismo nas denominações protestantes. Apesar de não ser nosso interesse estudar o fundamentalismo, esta característica evangélica brasileira parece ajudar na argumentação de nossa tese. O desenvolvimento institucional e teológico das denominações evangélicas no Brasil é permeado pela presença do pré-milenarismo e a formulação de ideias e crenças a partir dele. O fundamentalismo vem nesta esteira. Com isso, nos parece evidente que a acomodação protestante, seguindo a tese de historiadores do protestantismo, foi possível graças à aceitação e aproximação com o fértil campo semântico da religiosidade brasileira, profundamente messiânico. Este entendimento se afastaria um pouco da compreensão bastante aceita de que o protestantismo brasileiro se desenvolve combatendo a religiosidade popular, de matriz católica com influências das religiões africanas e indígenas.

É preciso antes ainda elucidar o recorte da reflexão que se dirige especialmente à análise do protestantismo de missão e sua vertente pré-milenarista. Neste sentido, Antônio G. Mendonça assegura que o protestantismo brasileiro, especialmente o de missão, não assimilou muitos traços da cultura brasileira. Para tanto, é preferível falar em “protestantismos no Brasil”(2005, p. 49). Apesar disso, é importante também considerar que o protestantismo seguiu roteiro e etapas de desenvolvimento no país bastante heterogêneos. Recorremos a periodização de Antônio G. Mendonça:

De 1824 a 1916, período de implantação do protestantismo no Brasil; de 1916 a 1952, desenvolvimento do projeto de cooperação ou pan-protestantismo e a chegada de “um bando de teologias novas”; de 1952 a 1962, crise política e religiosa, ensaio de politização do protestantismo e impacto do pentecostalismo; de 1962 a 1983, período de repressão no interior do protestantismo, da revolução neopentecostal, fortalecimento do denominacionismo e o isolacionismo das igrejas (2005, p. 52).

Esta periodização serve para delimitar a presente reflexão em diálogo com as várias formas de implantação do protestantismo, mas atentando especificamente para este processo de aproximação entre a pregação pré-

milenerista e o messianismo brasileiro operado na elaboração de uma nova cosmovisão protestante, rivalizando com a cosmovisão católico-brasileira. Considera ainda que este processo se deu de forma plural e carregado de conflitos internos em razão das muitas vertentes que desembarcaram no país. A do evangelho social, por exemplo, tinha uma compreensão escatológica bem distinta das demais. Compreendia sua missão e atuação no Brasil relacionada à implantação dos sinais do Reino de Deus no presente. Crença esta que advém da compreensão de que igreja deve participar ativamente no mundo a fim de denunciar o pecado, não tanto individual, mas nas estruturas sociais injustas e promotoras da desigualdade e da pobreza. A organização e efetivação deste evangelho social se dava em grande medida nas ações educacionais e diaconais das igrejas de missão, como a presbiteriana e a metodista. Pode-se dizer também que contribuíram para a formação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) e para teologia da libertação nas igrejas evangélicas brasileiras, culminando na Conferência do Nordeste de 1962.

No evangelho social não se evidencia nenhuma crença milenerista, seja pré ou pós-milenerista. A teologia e a prática social que emana deste movimento nas igrejas evangélicas é a ideia de que é preciso plantar sementes do Reino de Deus, como um movimento evangelizador e transformador ao mesmo tempo da injusta realidade social brasileira (Mendonça, 2005, p. 55s).

Deste modo, nos concentramos no percurso trilhado para defender a hipótese de que nestas fases iniciais de inserção da pregação dos missionários no Brasil, e também com a chegada da teologia pentecostal, o imaginário messiânico-milenerista da cultura brasileira forneceu um ponto de contato importante que, longe de representar o meio principal de missão, significou a elaboração de um imaginário próprio. Para tanto, iniciamos conceituando pré-milenerismo, especificamente o movimento messiânico brasileiro segundo a literatura sociológica sobre o assunto. Em seguida, traçamos alguns paralelos que se podem identificar, como bricolagens entre a pregação dos missionários do protestantismo de missão e do pentecostalismo com o imaginário messiânico nacional. Um segundo momento de nossa reflexão far-se-á na apresentação de dois casos concretos, representativos de como se deu este processo de aproximação entre pré-milenerismo e crença messiânica brasileira: o movimento messiânico (evangélico) do Catulé e a biografia do primeiro pastor brasileiro, José Manuel da Conceição.

1. Pré-milenarismo e movimentos messiânicos

Geralmente os movimentos messiânicos brasileiros são pré-milenaristas, já que acreditam que a instauração de um Reino de paz se dará por meio da presença (parousia) do messias. Em termos de definição teológica, Moltmann entende que “pré-milenarismo é a fé que o Reino milenar seria um período no futuro posterior à segunda vinda de Cristo, a sua vinda em glória. Pós-milenarismo é a fé que o Reino milenar seria um período da história anterior ao retorno de Cristo” (Moltmann, 2003, p. 165). De todo modo, de acordo com Leonildo S. Campos os milenarismos são utopias e esperanças escatológicas de construção de novos modelos de organizações sociais, comunitárias. Uma espécie de “novo céu” e “nova terra” face a uma realidade de desintegração e anomia social, de um contexto sobremodo excludente social, política e cultural. Toda essa esperança messiânica e milenarista reunidas têm “por finalidade a construção de uma sociedade alternativa ainda não-existente, que seja capaz de realizar a sonhada era messiânica, localizada de acordo com a situação, na origem ou no final dos tempos” (Campos, 2010, p. 280).

Outro traço dos movimentos messiânicos brasileiros é o fato de compartilharem da utopia sebastianista por causa, principalmente, das Trovas de Gonçalo Annes Bandarra acerca do rei de Portugal do início do século 16, Dom Sebastião. Contudo, o principal precursor desta crença no Brasil foi o padre Antônio Vieira, em meados do século 17, que entendia que o rei Dom João IV era o messias restaurador do império português. Nesse caso, Dom Sebastião era um pré-messias, semelhante a João Batista para Jesus Cristo. De toda maneira, essa crença se popularizou no Brasil do século 19, com as devidas adaptações desta expectativa mítica em torno de Dom Sebastião. Neste período não fazia muito sentido crer na recondução do império português à liderança entre as nações; o que importava era o sucesso pessoal para quem vinha “fazer a América”. “A figura de D. Sebastião é, pois, a de um monarca da magnificência oriental, a distribuir bens a mancheias” (Queiroz, 1965, p. 198).

Os movimentos messiânicos que reportamos como assunto de reflexão são relacionados por Maria P. de Queiroz como movimentos rústicos. Rústico, nesta perspectiva, é compreendido como a nascente cultura brasileira, fruto da integração entre os povos originais do país: populações indígenas, africana e portuguesa (Queiroz, 1965, p. 139). Antônio Cândido Mello e Sousa (1971), na

obra *Os parceiros do Rio Bonito*, define movimentos rústicos no horizonte da cultura caipira: é o “universo das culturas tradicionais do homem do campo”, as quais “resultaram do ajustamento do colonizador português ao novo mundo, seja por transferência e modificação de traços da cultura original, seja em virtude do contacto com o aborígene” (Candido, 1971, p. 8).

Apresentado o marco conceitual de nossa hipótese, procuramos adiante desenvolver melhor a reflexão. Leonildo S. Campos (2012, p. 148) fala da contribuição do conceito de “imaginário” para o estudo das relações entre evangélicos e cultura brasileira. Por imaginário, recorre à socióloga Maria Isaura de Queiroz:

O imaginário é de ordem ‘ eminentemente criativa, a partir de uma função psíquica por meio da qual o espírito compõe sínteses originais, combinando imagens que poderiam ou não provir da experiência sensível, isto é, que poderiam ou não corresponder a algo existente no real (Campos, 2012, p. 149).

À luz deste conceito Campos delinea uma leitura da inserção do protestantismo no Brasil:

Podemos então considerar a força do imaginário e de suas explosões tanto na recusa como na aceitação de mensagens religiosas recém-chegadas ao Brasil na segunda metade do século XIX no formato de protestantismo histórico e no início do século XX de pentecostalismo. Nesse contexto, uma espécie de colagem seria tentada pelos missionários protestantes, o que tornaria possível que suas respectivas pregações fossem ouvidas e transformadas em hábitos, ideias e sistemas éticos e religiosos por parte dos novos convertidos (2012, p. 150).

Entende-se, deste modo, que a entrada do protestantismo no Brasil, junto com a perspectiva educacional, procurou aproximações entre a mensagem protestante e o imaginário religioso brasileiro. Ao lado de outras frentes de acomodação, entende-se que o protestantismo encontrou “brechas existentes no interior da cultura brasileira que facilitaram a adoção pelos ‘homens pobres e livres’ de uma nova forma de religiosidade que contrariava a tradição católica até então internalizada por eles com sucesso” (Campos, 2012, p. 144).

2. Messianismo brasileiro e mensagem pré-milenarista no protestantismo de missão

Uma das formas pelas quais se sustenta que o protestantismo se desenvolveu no Brasil é a ideia de acomodação. A tese de Boanerges Ribeiro (1973, p. 20) da acomodação protestante diante das possibilidades políticas e também religiosas no Brasil Monárquico elucida a recepção da pregação dos missionários e evangelistas no século 19. Ribeiro entende que a inserção do protestantismo de missão no Brasil não foi acompanhada de uma reforma social e religiosa nos moldes europeus do século 16. Para asseverar a tese de acomodação social o autor defende que a aceitação do protestantismo no Brasil “resultou da proposta de novos cânones de comportamento no sistema religioso, feita oralmente e por escrito, e recebida individualmente” (1973, p. 21). Mesmo que Ribeiro não mencione a importância ou a aproximação da pregação apocalíptica da iminente vinda de Cristo, a adesão livre e espontânea de indivíduos e a afinidade da mensagem com as crenças populares brasileiras como a espera de um salvador para as mazelas sociais, sua perspectiva se presta a apresentar as possibilidades de lastro da mensagem protestante. Isso porque, se considerada a possibilidade de adesão das camadas mais simples da população, sem imposição de nenhuma ordem, o processo de acomodação pressupõe um quadro simbólico receptivo e que ofereça condições de colagens no novo imaginário religioso advindo da conversão pessoal.

Seguindo essa arguição, Antonio G. Mendonça (1995, p. 234ss.) chama a atenção para a hipótese da junção, operada no imaginário religioso, da mentalidade messiânica da cultura rústica brasileira com a mensagem protestante, sobretudo no que se refere à hinologia. No entender de Mendonça a vertente pré-milenarista do protestantismo brasileiros e moldou a partir do embate com o liberalismo. Por liberalismo entende-se a ênfase do ser humano, cristão, em seus valores e consciência individual transformarem-se em consciência coletiva. Portanto, é possível colocar no horizonte histórico a possibilidade de uma sociedade justa, ancorada no ideal do Reino de Deus. Essa compreensão do liberalismo teológico acentua a vida humana voltada para o aqui e agora, o que se confronta com a compreensão escatológica do protestantismo norte-americano. A reação contra o liberalismo consistia, portanto, em afirmar:

O Reino de Deus não é produto final de uma cristianização progressiva da ordem social. Este conceito de Reino era mais o

reflexo da posição evolutiva do que da esperança do Novo Testamento. O Reino virá por iniciativa divina e não por qualquer esforço humano. O que compete ao homem não é “edificar” o Reino, mas estar pronto para a sua vinda sobrenatural mediante o arrependimento e a fé. Para uma sociedade impotente e sem esperança era necessário pregar o arrependimento, a fé e a esperança num mundo compensador para o atual, corrompido e feio. Em suma, o Reino não é um desenvolvimento histórico contínuo; simboliza o fim da era presente, é o “para lá da história” (Mendonça, 1995, p. 236).

De certa maneira, o pré-milenarismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante. Nesta direção, a disseminação no Brasil do fundamentalismo reforçou as crenças pré-milenaristas, pois ressaltavam enfaticamente a preocupação com o fim do mundo e certa relativização dos bens terrenos com a iminente volta de Cristo. Além disso, desempenha importante papel a mensagem apocalíptica construída por meio de uma leitura literal da Bíblia e racional-alegóricas da realidade, num ordenamento de eventos históricos “correspondentes” aos apresentados no texto bíblico. Todos estes fatores favorecem o protestantismo de conversão e, sobretudo, acentuam vigorosamente crenças relativas à expectativa messiânica. É dessa forma que Mendonça apresenta o cerne de nossa hipótese:

O clima propício do messianismo no Brasil, por causa de sua população dispersa no meio rural, relativamente anômica e desfavorecida, absorveu facilmente a mensagem Pré-milenarista da maioria dos missionários e expressou-a enfaticamente através dos cânticos que, em número abundante, foram sendo colocados nas mãos dos convertidos (1995, p. 23).

Como se vê, Mendonça (1995, p. 240ss.) analisa a teologia dos missionários para identificar a pregação pré-milenarista. A mensagem canalizada pelos missionários à população rural e pobre constituiu-se num cabedal de saber (conhecimento bíblico e introjeção de símbolos de fé) e de crenças (preceitos morais e éticos e expectativa milenarista) e num conjunto de comportamentos de vida piedosa, um cultivo da espiritualidade pessoal. A recepção da mensagem por parte dos indivíduos se estabeleceu por meio de seleções e filtros à nova mensagem religiosa a partir do contexto social-religioso e da subjacente mentalidade messiânica, formando pequenas comunidades com uma piedade de fé voltada para um rigorismo ético e uma espera por redenção. Apesar deste elemento poroso e facilitador para a recepção da mensagem protestante, a exigência ética e a austeridade “cognoscente” foi um entrave significativo para a

adesão da população com uma cultura religiosa festiva, sincrética, antropomórfica, imanente. Por isso, também estava distante da piedade ascética e do rigor comportamental protestante. Muito em razão destes e de outros elementos, as comunidades que se formam neste protestantismo de missão ficam restritas a um número pequeno de adeptos.

As duas principais frentes missionárias, pregação para conversão e educação, se desenvolveram de maneira distinta no período de inserção do protestantismo. Daí que nas igrejas voltadas mais para a questão da educação, como a Metodista, as expectativas messiânicas não tiveram tanto espaço. De maneira diferente, no presbiterianismo e entre os batistas a inserção por meio da pregação e evangelização deitaram raízes com mais eficácia no solo da cultura rústica do meio rural. A via polemista e anticatólica encontrou lugar num período histórico em que o catolicismo perdia espaço no jogo político nacional, muito em razão do fortalecimento do liberalismo e da maçonaria (Vieira, 1987, p. 197s.). Depois disso, no entender de Mendonça a institucionalização protestante foi acompanhada de um recrudescimento conservador, “condicionada e alimentada pelo tripé escolasticismo-pietismo-apocaliptismo” (Mendonça, 1995, p. 243).

Nesta perspectiva, é preciso considerar que a crença messiânica-milenarista, da qual o pentecostalismo norte-americano e os movimentos “avivamentistas” das igrejas de missão são devedores, recusou assumir a utopia messiânica de transformação social. As expectativas utópicas que cercaram estes movimentos missionários rapidamente se esvaziaram, pois “os adeptos desses movimentos assumiram uma mentalidade ‘ideológica’ de manutenção da sociedade, até por negação da cultura, e não por uma postura ‘utópica’, capaz de transformá-la” (Campos, 2010, p. 288). Aliás, corroboram essa noção as considerações de Émile Léonard a respeito da leitura da inserção do protestantismo no Brasil, caracterizada por este autor como um processo de iluminação. Uma iluminação distinta da ideia de ilustração, da crença na razão como forma de superação da superstição e da ignorância religiosa. Para Léonard, iluminação neste contexto está relacionada com um processo de abertura e assimilação interior direta para as revelações do divino. Iluminação como misticismo. Neste sentido, a pregação missionária, mesmo a de caráter milenarista como são as pentecostais, agiram de forma a inibir os processos de transformação social e de questionamento da estrutura político-cultural

brasileira. Enfatizaram muito mais as mudanças interiores, individuais, por meio da intimidade com Deus (Léonard, 1988, p. 11s).

3. Messianismo brasileiro e mensagem pré-milenarista no protestantismo pentecostal

Entendemos com isso que as colagens e algumas afinidades com a cultura brasileira contribuíram para a acomodação do protestantismo, ou ao menos parte dele. Nesta direção, Leonildo Campos (2012, p. 51) lança mão de dados do senso do IBGE de 2000 (em 2000, 77,8% dos evangélicos brasileiros eram pentecostais, enquanto que os protestantes de missão e imigração eram 22,2%) para ressaltar a tese de que o pentecostalismo conseguiu maior adesão popular porque estabeleceu colagem melhor de sua pregação com a matriz religiosa brasileira, católica, indígena e afro-brasileira, do que a do protestantismo de missão.

Dois elementos das culturas protestante norte-americana e do catolicismo brasileiro, pré-milenarismo e messianismo milenarista, respectivamente, aparentam ser como uma cola no sistema simbólico do protestantismo pentecostal. Para Zwinglio Dias (2000, p. 50), o processo de mudanças da sociedade brasileira da segunda metade do século 20, como o êxodo rural e a urbanização, expôs uma multidão de pessoas a uma luta cruel e desumana por sobrevivência nas grandes metrópoles. Essa multidão estava enfileirada num processo de desenvolvimento socioeconômico desigual e perverso que privilegiou uma modernização seletiva, mantendo antigas estruturas de poder político-econômico, ao lado do franco processo de industrialização e também de uma urbanização caótica e desigual. É no meio desta população pobre e marginalizada, desarraigada de seus valores simbólicos mais caros, de uma cultura rústica de solidariedade e de relações interpessoais baseada no sistema de compadrio, que o pentecostalismo vai se desenvolver. Em boa medida, isso acontece por meio da adaptação simbólica ou naturalização cultural de parte da mensagem do protestantismo de missão, que sobrou do choque cultural com a cultura brasileira, relacionada com os elementos também remanescentes da cultura camponesa. Nesta perspectiva estão incluídas as expectativas milenaristas e messiânicas, próprias do mundo rural.

Em resumo, Zwinglio Dias define assim a formação do pentecostalismo a partir dos elementos acima mencionados:

Desenvolvendo-se nos grandes aglomerados urbanos, em meio às massas de trabalhadores (i)migrantes, as igrejas do movimento pentecostal conheceram acelerado crescimento numérico a partir da década de 50, complexificando-se, desde então, numa teia de formas organizacionais as mais distintas. Ai se combinaram a herança do messianismo milenarista oriundo da espiritualidade do protestantismo histórico e o substrato religioso da cultura brasileira, também eivado do milenarismo subjacente ao catolicismo popular, num encontro feliz, ainda mais que regado com o, a princípio, admirado, mas nem sempre desejado, rigorismo moralista do protestantismo de missão, hoje a caminho de sair de cena, especialmente nas formações eclesiológicas recentes do movimento pentecostal. (2000, p. 58)

Compreende-se, portanto, que o pentecostalismo conseguiu aproximar melhor e mais rapidamente a pregação evangélica, de vertente pré-milenarista, de afastamento e de negação do mundo, como forma de chegar a uma população desenraizada de seus valores culturais mais caros, com a cosmovisão camponesa, caipira ou rústica. Aliás, Augustus Nicodemus corrobora este processo de adaptação da mensagem protestante à religiosidade brasileira em artigo intitulado *A alma católica dos evangélicos brasileiros*. Neste, Nicodemus lista algumas características católicas do pentecostalismo, especialmente: “gosto por bispos e apóstolos”; “ideia de que pastores são mediadores entre Deus e os homens”; “misticismo supersticioso no apego a objetos sagrados”; “separação entre sagrado e profano”; “somente os pecados sexuais são realmente graves” (2015). Isso acentua que o pentecostalismo imiscuiu-se com mais intensidade na religiosidade brasileira.

Nesta direção, segundo Leonildo S. Campos, no período mais recente, com o surgimento do neopentecostalismo num contexto de urbanização e de intensificação da urbanização do Brasil, vive-se uma enorme fermentação religiosa. Não obstante, não se pode negar que este processo está relacionado com a densidade populacional das metrópoles, com o aumento da violência e com a pobreza. Nesta quadra, segundo ele, “novos messias são gerados e alguns chegam a organizar cidades santas ao redor deles. [...] Nessas cidades sagradas os devotos procuram se reunir ao redor do altar, a se aquecerem em cavernas simbólicas” (2010, p. 291). O neopentecostalismo assume a lógica urbana sob o prisma de acentuação exacerbada do que Léonard chama de “iluminação interior” num caldo religioso místico, processado nos mais diversos espaços

urbanos, especialmente em templos nos centros das cidades. Já o pentecostalismo tradicional, por causa de sua origem social em meio aos pobres, negros, imigrantes e excluídos de maneira geral, funda certa contracultura urbana expressa por uma ética doutrinária baseada na recusa da cidade. Daí constrói-se uma concepção de universos simbólicos paralelos de caráter escatológico, milenarista, onde o templo é o espaço que constitui os vínculos de empoderamento social das camadas excluídas das cidades.

4. Movimento e líder messiânico “protestante”

Entendemos que um dos aspectos católicos de parte destes movimentos evangélicos é a expectativa messiânica, isto é, Deus proverá no futuro uma chance de sair da miséria. E aqui é preciso fazer uma ressalva importante a respeito do neopentecostalismo, muito mais vinculado a uma teologia do aqui e agora, da recompensa imediata pela conversão e pela dedicação moral e, sobretudo, financeira. Com esta reflexão sobre o desenvolvimento protestante e suas contradições fica evidente as dificuldades, e também as afinidades, no imaginário religioso brasileiro que (des)favoreceram a sua adesão e implantação. Parece-nos razoável que a aproximação e a bricolagem de aspectos da mensagem protestante com a religiosidade nativa foram mais profundas na formatação do protestantismo do que a vertente polemista anticatólica e contra-cultural. Seguindo este percurso até aqui trilhado, propomos breve excursão por dois movimentos messiânicos em contextos protestantes brasileiros. Com isso, pretendemos elucidar melhor a tese até aqui argumentada. O surgimento de movimentos messiânicos no seio protestante ajuda a entender como esta inserção religiosa se deu de maneira plural.

Por meio de uma pesquisa razoavelmente inicial do protestantismo se poderá ter a constatação de que movimentos messiânicos, tendo como local de efervescência o ambiente protestante, nos parecem bastante *sui generis* na história brasileira, mesmo latino-americana. Por movimentos nos referimos a dois especificamente. O primeiro, mais caracteristicamente messiânico, que é o movimento mucker em São Leopoldo, Rio Grande do Sul (a partir de 1868). O segundo, um surto religioso no município de Malacacheta, Minas Gerais, entre neófitos do Adventismo da Promessa, divisão do Adventismo do Sétimo Dia (1955). Concentramo-nos no último por causa de seu contexto estar relacionado

com o que foi debatido anteriormente: mensagem pré-milenarista do protestantismo pentecostal e de missão e expectativa messiânica (Queiroz, 1965, p. 226).

Mesmo assim, vale uma breve digressão sobre os muckers. Este movimento é mais sociologicamente correlato de outros messianismos brasileiros, como o de Canudos e do Contestado. Contudo, a incorporação de elementos religiosos e teológicos protestantes à expectativa messiânica da cultura local foi processada por outros canais. No caso mucker, os elementos protestantes de destaque são a leitura e interpretação bíblica da líder Jacobina – mesmo que de forma mística – e o anseio disto por parte dos seguidores; crítica às desigualdades crescentes entre os parentes colonos, herdado da leitura dos evangelhos e dos profetas; além da defesa de um modelo de socialização baseada na solidariedade, no fortalecimento de um padrão moral e ético de coesão, no entendimento de lugar e “bem comum” e na distribuição igualitária dos recursos ante a estratificação social e religiosa da sociedade local. A linguagem do movimento incorpora à pregação um zelo pela igualdade na fé. Do mesmo modo, também incorpora certo apreço ao sacerdócio geral de todos os crentes como forma de contraponto à estratificação social entre parentes e amigos imigrantes alemães, devido à incipiente constituição do capitalismo por meio do comércio na região do Vale do Rio dos Sinos (Amado, 1978. p. 162ss).

Nesta perspectiva, o messianismo, de acordo com Leonildo S. Campos, surge num contexto social que vive um profundo quadro de desintegração social e de anomia. O líder messiânico surge como o “salvador” que vai encarnar a esperança em um futuro melhor e também restaurar um estado anterior onde havia felicidade e coesão social. Desta forma, o quadro mais ou menos geral do movimento messiânico e do milenarismo está inserido em um contexto de mudanças sociais, culturais e políticas. “Inaugura uma dinâmica histórica voltada para o futuro e com isso direciona o comportamento das pessoas para novos objetivos, proporcionado, dessa forma, um espaço social para novas alianças”. (Campos, 1994, p. 21s). Constrói-se, portanto, sentidos e direcionamentos para uma nova coesão social. Estas condições são marcantes na realidade social no caso dos Muckers e do Catulé.

Distintamente, o surto religioso do Catulé exemplifica o encontro da pregação pré-milenarista de uma denominação fundada sob a égide da teologia

apocalíptica, que é o adventismo, com a cultura local de forte presença da expectativa messiânica. Não temos a pretensão de dar respostas explicativas aos movimentos messiânicos, mas, especificamente, o surto messiânico de Catulé tipifica bem o protestantismo como ímã. Ímã em sua dupla força de atração e repulsão. Esta ambiguidade caracteriza bem o protestantismo no Brasil: o distanciamento (“expelimento”) e a aproximação com a cultura brasileira e com o elemento religioso do messiânico.

5. O surto religioso do Adventismo da Promessa em Malacacheta

O surto religioso do Adventismo da Promessa em Malacacheta, a chamada revolta Catulé, ocorreu em contexto religioso evangélico, ou melhor, do encontro de duas importantes vertentes religiosas brasileiras: catolicismo popular e protestantismo de missão (de uma dissidência da Igreja Adventista do Sétimo Dia). Adventismo que surge justamente a partir do segundo grande movimento avivamentista norte-americano da primeira metade do século 19, com forte conotação milenarista. Milenarista por causa principalmente do acento teológico no julgamento final, já em processo no céu. O adventismo tem a ver com o termo advento, que seria a chegada, o retorno de Cristo e a instauração do Reino dos céus, previstos, de acordo com leituras do livro apocalíptico de Daniel, justamente para aquele período da década de 1840 (Darius, 2010, p. 65s.). Sem entrar no histórico teológico e denominacional do adventismo cabe aqui ressaltar estes aspectos centrais: a crença no juízo final, a observância do sábado como dia de descanso e, a partir da leitura de acontecimentos presentes, a percepção cada vez mais visível dos sinais do Reino (Darius, 2010, p. 30s.).

Retomando a revolta Catulé, ela ocorreu no ano de 1955 no bairro rural Catulé, município de Malacacheta – Minas Gerais, região localizada no Vale Mucuri. Diferentemente do movimento Mucker, a respeito da revolta Catulé há pouca bibliografia. Por isso procuraremos caracterizar a revolta brevemente. Falamos em revolta ou surto messiânico, e não movimento, muito em função do curto espaço de tempo em que ocorreu, aproximadamente 3 meses. Embora seja difícil fazer estas distinções, entendemos este ser um caso distinto do primeiro dada a brevidade em que ocorreu. Nem por isso pouco importante, haja vista a intensidade dos acontecimentos e sua singularidade religiosa, de viés pentecostal (Queiroz, 2009, p. 104s.).

O bairro rural Catulé pertencia à fazenda São João da Mata. Havia no local, na verdade, uma clareira aberta três anos antes no meio da mata, próxima ao rio Urupuca, por dez famílias de meeiros, posseiros e pequenos proprietários. A maioria das pessoas dependia, além do trabalho em suas lavouras de subsistência, de empregos como diaristas nas fazendas para se sustentarem. Vínculos de parentesco, compadrio e amizade anteriores à formação da localidade interligava a maior parte das famílias de lavradores, não somente como “liames de caráter puramente pessoal, porém antes como a base sobre a qual se apoiava a organização da estrutura social e sem a qual não poderiam adaptar-se à natureza do ambiente” (Castaldi, 2008, p. 332).

A permanência destas famílias em localidades distantes se deve ao fato de que em zonas isoladas a ocupação era fácil, sendo certo que foram atraídas para estas regiões por serem privadas da posse da terra. Ali construíam em conjunto suas casas de pau-a-pique. Trabalho predominantemente masculino. E aqui se apresenta a cultura caipira à qual nos referimos na introdução: além da casa e de sua organização interna com fogão à lenha e demais repartições, é essencial o paiol, onde se armazena os mantimentos, além de um forno de barro para o preparo de alimentos assados. A este conjunto Antônio Cândido (1971, p. 31) denomina “habitação rústica”. Dadas as condições do agrupamento Catulé, dos 44 indivíduos integrantes, 15 situavam-se na faixa etária entre 0 a 14 anos e 5 tinham 50 anos ou mais; quase a metade, portanto, não estava em condições de trabalhar. E dos 25 adultos apenas 10 eram homens, o que sobrecarregava ainda mais as condições de subsistência do grupo, já que a tarefa de derrubada da mata e limpeza do solo para o plantio era labor de exigência física (Martuscelli, 1957, p. 91). Sem entrar nos detalhes da revolta, por sinal muito interessantes, a organização social por meio do compadrio da comunidade Catulé entra em conflito com uma nova forma de sociabilidade, a da solidariedade interindividual. Esta nova forma de integração social é baseada na adesão ao Adventismo da Promessa, trazida para Catulé pelo jovem Onofre, alfabetizado e convertido ao adventismo em Presidente Prudente-SP, onde fora trabalhar nas lavouras de algodão. Pouco tempo depois da chegada de Onofre, Joaquim, de 26 anos, foi enviado à comunidade com finalidade missionária, embora não fosse obreiro ordenado pela Igreja Adventista da Promessa. Esta denominação adventista difere da Adventista do Sétimo Dia, oriunda dos Estados Unidos da América, em razão das suas peculiaridades pentecostais como a ênfase na experiência extática

e na expulsão de demônios, a glossolalia, o batismo no Espírito e a crença na revelação direta de Deus. A Igreja Adventista da Promessa é uma versão adaptada do adventismo estadunidense aos moldes pentecostais (Queiroz, 2009, p. 108).

Com a conversão dos moradores de Catulé ao Adventismo da Promessa há uma reorganização social e religiosa frente à fragmentação social e enfraquecimento das condições de vida provocada pelo capitalismo em sua fase expansionista. A construção da rodovia Rio-Bahia provocou a especulação fundiária nas pequenas propriedades da região. Aliado a isso, a introdução de modelos de produção mais avançados nas fazendas da região trouxe consigo o interesse cada vez maior dos grandes proprietários pela anexação de propriedades menores. O favorecimento aos grandes por parte do Estado em detrimento aos pequenos agricultores forçou o avanço dos últimos “mata a dentro”. Por isso surgiu o assentamento Catulé. Algo semelhante ao que ocorrera 100 anos antes no sul do Brasil com os colonos muckers: a dificuldade de registro das terras “desbravadas”, e agora cultiváveis, sujeitas à ganância dos grandes latifúndios. Tal situação força essas pessoas a irem mais adiante, para onde a terra ainda não tinha dono (Cândido, 1971, p. 40s.).

A conversão ao adventismo representou uma nova coesão interna do grupo, baseada nos preceitos morais adventistas, dentre os quais se destacam certa ética do trabalho como proibição da bebida alcoólica, do fumo, das brigas e da valentia como forma de defesa da honra pessoal, e da valorização do trabalho como forma de dignidade. Esta moral está relacionada com a emergente situação social, qual seja, a da relação trabalhador-patrão no esquema de venda da mão-de-obra como meio de vida. Assim, a organização interna do grupo não é mais balizada pela solidariedade do compadrio, que dependia dos ritos católicos do batismo e do casamento, mas pela solidariedade entre irmãos.

Desse modo, o indivíduo não se define mais prioritariamente em relação à família, mas em relação à comunidade religiosa total. A esfera religiosa surge, pois, como a predominante, permeando e controlando as demais atividades grupais. O agrupamento do Catulé configura-se, a partir de então, como uma ‘irmandade’. (Queiroz, 2009, p. 109).

Além disso, logo após a conversão da comunidade havia o propósito de iniciar um trabalho missionário na região. Ou seja, a pretensão era expandir a

comunidade. Aí fica evidente uma característica tanto do movimento messiânico como pentecostalismo pré-milenarista: o proselitismo.

A revolta ou surto religioso se instaura com o conflito entre estas duas formas de organização comunitária. Embora não queiramos limitar a caracterização da revolta a apenas este aspecto, apontamos para este como elemento amalgamador das outras possibilidades de explicação. O surto religioso ocorre com a aparição do demônio na casa de um dos moradores. Anterior a isto convém ressaltar a disputa entre a antiga liderança baseada na experiência, na figura do seu Manoel – homem mais velho e casado – e a nova liderança do jovem Joaquim, fundada em seu carisma. O conflito foi conflagrado entre os dois pela disputa de um pedaço de chão de seu Manoel que Joaquim teria se apossado, contrariando a generosidade do mais velho ao ter lhe doado o pedaço de chão para morar. Ao redor desta disputa que o enredo da revolta parece se suceder (Castaldi, 2008, p. 340s.).

Os acontecimentos subsequentes são as seguidas “expulsões do demônio” em pessoas, animais e utensílios da comunidade. A pregação de Joaquim, aparentemente em transe, insiste no arrebatamento dos puros da comunidade à “Cidade Celeste de Canaã”. Estes dois aspectos parecem ser as energias emocionais da revolta. As expulsões demoníacas carregadas de violência atingem especialmente as crianças. Quatro delas foram mortas nos “exorcismos” violentos, entendidos como a única forma para expulsar os demônios, aliados aos esbofateamentos e às agressões físicas mais variadas. Para Carlo Castaldi, com o seu ataque às crianças “Joaquim parece abandonar uma conduta cujos motivos não lhe podiam ser de todo ignorados para assumir um comportamento ‘impulsivo’, isto é, completamente inconsciente, dominado pela pura agressividade e independente de qualquer motivação pessoal consciente” (Castaldi, 2008, p. 314). É importante ressaltar que esta prática de expulsão de demônios não necessariamente está relacionada com a Igreja Adventista da Promessa, pois, embora aceite a possessão demoníaca, não tem rituais semelhantes aos praticados em Catulé.

O desfecho da história não é menos trágico. Uma família visitante da vizinhança, a fim de participar das reuniões, se juntou ao cortejo da comunidade naqueles dias de maio de 1955, à espera da chegada do Messias. Tendo os filhos acusados – por Joaquim – de estarem possuídos pelo demônio, e com a tentativa

de exorcismo do filho mais novo, ainda criança de colo, o casal foge e se abriga na casa de seu Manoel. No dia seguinte, um sábado, vão à cidade e avisam a polícia. No domingo, dois policiais chegaram enquanto boa parte dos moradores de Catulé tomavam banho nus, para purificação dos seus corpos, a fim de estarem puros para entrarem na “Cidade Celeste de Canaã”. Ao se darem conta da chegada dos policiais muitos fugiram, exceto Joaquim e Onofre, baleados apesar de dizerem que “eram de paz”. Morreram ali mesmo (Castaldi, 2008, p. 325). Evidentemente a história é bem mais detalhada e rica, mas para apresentar alguns aspectos nos contentamos com o aqui explanado.

6. José Manoel da Conceição

Em boa medida, a trajetória e as ideias do primeiro pastor brasileiro, José Manoel da Conceição, corroboram a hipótese de que a inserção do protestantismo de missão não ficou imune à cultura brasileira como pretendiam os missionários. A trajetória do primeiro pastor protestante brasileiro representa, de certa maneira, o encontro destas formas de religiosidade e a maneira como se acomodou neste encontro as crenças do neófito protestante brasileiro.

José Manoel da Conceição nasceu na cidade de São Paulo em 11 de março de 1822, tendo sido batizado treze dias depois. Era filho de pai português e mãe brasileira. Ao se mudar para Sorocaba, aos dois anos de idade, José foi morar com seu tio avó, o padre José Francisco de Mendonça. Sentindo-se vocacionado ao sacerdócio, foi estudar teologia na Academia Jurídica de São Paulo (1840-1842). Ao conhecer o padre, frei Joaquim do Monte Carmelo, seu grande amigo daquela época, tornou-se defensor da Revolução Liberal, o que retardou sua ordenação. Ordenado sacerdote em 1845, José Manoel da Conceição começou a pregar mensagens de cunho evangélico aos seus párocos nas comunidades de Limeira, interior de São Paulo. Por isso recebeu o apelido de padre protestante (Ribeiro, 1979, p. 10s).

Por causa de sua amizade com um médico dinamarquês, Henrique Teodoro Langaard, com quem aprendeu alemão, história e geografia, José Manoel teve contato com as ideias e a teologia protestante, principalmente no que se refere à leitura bíblica como elemento fundamental do cristão. Sabendo que havia no interior de São Paulo um padre com ideias protestantes, o missionário presbiteriano Alexander Blackford tratou de procurá-lo. Em 1963, como vigário

de vara, com poucas funções sacerdotais por causa de suas pregações protestantes, José Manoel se encontrou com o missionário Alexander. A partir deste encontro aquele se aproximou ainda mais da fé evangélica. Em dezembro de 1865 foi ordenado pastor por Blackford (Mendonça, 1995, p. 186s).

Desde então passou a fazer constantes viagens, aproveitando seu conhecimento do interior paulista, onde havia servido como sacerdote romano. Em cada cidade ou vila procurava explicar as razões da mudança em sua vida, os erros da Igreja Católica e a doutrina bíblica correta do protestantismo. O ímpeto missionário de José Maria da Conceição foi itinerante. No início, com estudantes de teologia, e mais para o fim da vida de maneira solitária (1969 em diante). Nas suas andanças dispensava dinheiro, comida e mesmo roupas a pessoas que mais precisavam. Não tinha preocupação em acumular; pelo contrário, dedicava-se à solidariedade e à abnegação como um adepto de São Francisco de Assis. Por estas características destoava dos outros missionários. Não raras as vezes divergia de seus irmãos de fé. Era mais intuitivo, pouco organizado, e pautava seu trabalho numa itinerância sem planejamento prévio (Souza, 2008, p. 7s.).

Para o historiador Émile Léonard (1981, p. 65), as divergências de José Manoel da Conceição com os outros missionários tinham raízes teológicas mais profundas. Distintamente dos demais protestantes da época, percebia pontos positivos na religiosidade popular. Émile Léonard cita um trecho de pregações de José Manoel para exemplificar:

Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos são aptos para guiá-los e conte-los [sic] no bem. Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante – a fé daqueles que não tem tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de um modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas (1981, p. 65).

Apesar disso, para o autor da principal biografia de José Manoel da Conceição, Boanerges Ribeiro (1979, p. 12s), o “padre pastor” estava preocupado com a “protestantinização” e a reforma da religião brasileira na direção de nova compreensão de fé cristã a partir do conhecimento bíblico e da doutrina protestante. Em Mendonça (1995, p. 184) encontramos uma descrição com acento maior às diferenças de compreensão teológica de José Manoel da dos missionários estrangeiros. É preciso considerar os traços genuinamente

protestantes no pastor itinerante, como a religiosidade individualista e interior, o rigorismo moral como forma de ser recompensado no além e, concomitantemente, a ênfase na vida futura muito melhor compensada do que a presente. Por outro lado, em alguns sermões distancia-se da ortodoxia protestante e aproxima-se de uma identificação “material”/concreta do Céu, no que se refere a escatologia pré-milenarista de redenção. José Manoel, num trecho de um dos seus sermões, fala do homem como estrangeiro no mundo à espera da pátria verdadeira, onde encontrará parentes e amigos que já se foram:

Consola-te, ó minha alma, Deus tem preparado o teu sossego, e conservado a tua Pátria onde acharás por fim o que tinhas perdido aqui. Não estarás sozinho, os caros já te esperam. Eles se acercam de ti com as palmas da vitória, que deves ganhar aqui. Levanta-te minha alma! Termina este combate. Eleva-te pela santa palavra de Jesus e por sua santa vontade. Por meio dele somente te poderás tornar cidadão de uma vida mais bela, e participante de um futuro bem-aventurado! (José Manoel da Conceição *apud* Mendonça, 1995, p. 186)

Mendonça conclui afirmando: “o céu de Conceição é quase material, é a revelação de um filme fotográfico em que a vida cotidiana é meramente o negativo” (1995, p. 186). Junto com esta impressão, o estudioso das religiões Silas Luiz de Souza (2008, p. 9s) elenca algumas características de José Manoel que o aproximam de um líder messiânico: a) a pregação de uma nova era, novo tempo, no qual elementos da religião oficial permanecerão, sendo que este traço característico está unido ao entendimento de que falava de uma mensagem vinda diretamente de Deus e de Jesus, mas fazendo uso de textos bíblicos, litúrgicos e religiosos em geral; b) a pregação itinerante, já que seu método de evangelização era diferente dos missionários da época, pois entendia que “alcançar a população brasileira e evangelizá-la consiste principalmente em sair de casa em casa, sítio em sítio, fazenda à fazenda. Era um evangelista itinerante. [...] Abordava os transeuntes e envolvia as pessoas na sua própria moradia” (Wilson S. Silva *apud* Souza, 2008, p. 10); c) sua postura abnegada parece revelar certo voto de pobreza, uma pobreza com marcas místicas semelhantes à de São Francisco de Assis, por exemplo; e d) seus traços taumaturgos, encontrados tanto por Émile Léonard como por Boanerges Ribeiro, ambos tratando do seu retirar-se de lugares e situações que o colocavam como personagem mística e milagreira, sendo que houveram inclusive abaixo-assinados apelando para sua volta a

alguns locais em função do início de sua fama de milagreiro (Souza, 2008, p. 10s).

Curioso também certa mística na morte prematura em razão de uma frágil saúde do padre pastor. Morreu na madrugada do dia 25 de dezembro enquanto dormia (Ribeiro, 1979, p. 11s).

Considerações finais

A proposta de nosso texto não é a de ser conclusivo. Em razão disso está posto em forma de tese. A ideia é apontar para as possibilidades de discussão na perspectiva apresentada. Por isso, a problematização dos elementos escatológicos e apocalípticos que se constituíram por meio do pré-milenarismo protestante e da expectativa messiânica da cultura brasileira. De certa maneira, apresenta-se no debate político o milenarismo-apocalíptico e a cultura política atual como influência do protestantismo hodierno. Nesta direção há um elemento importante que não foi levantado durante o texto: a marca anticomunista do pentecostalismo. Isso é muito visível na tradição da principal igreja pentecostal brasileira, a Assembleia de Deus. Em sua dissertação de mestrado sobre a Igreja Assembleia de Deus, Lindolfo Martelli (2010, p. 10s.) defende que há uma relação evidente entre a escatologia pré-milenarista e a insistência anticomunista assembleiana, ainda mais marcante do que sua aversão à política com o chavão de que crente não se mistura com política. E mesmo em tempos em que há uma inserção marcante de pastores e lideranças da Assembleia de Deus – pois os crentes agora estão na política elegendo deputados, vereadores e prefeitos –, ainda é perceptível uma rejeição à qualquer aproximação com ideias comunistas (Martelli, 2010, p. 171).

O anticomunismo é o contraponto, uma espécie de interlocutor com o qual se estabelece uma relação de oposição para a formulação da visão de mundo. Neste sentido, a teologia pentecostal brasileira se constrói em aproximação e afastamento da religiosidade e cultura brasileiras. Resulta numa série de fatores e características confessionais e teológicas pré-milenaristas, dispensacionalistas, fundamentalistas, como forma de estruturação de seu discurso institucional. Tem como ponto de consolidação o inimigo comunista. Isso parece dar um salvo-conduto, bastante precário e provisório, ao anti-catolicismo dos missionários,

criando condições para a “inculturação” de elementos da pregação missionária na cultura “católica” brasileira.

Ademais, o que procuramos considerar com esta reflexão é que uma leitura da constituição do protestantismo no Brasil não pode ser representada de maneira fiel e uníssona na história. A absorção de elementos da religiosidade brasileira se deu de maneira bem mais intensa do que os protestantes pensavam e queriam. A afinidade entre pré-milenarismo e messianismo na tradição protestante não influenciou somente o discurso oficial das igrejas, mas também nas experiências e movimentos, que não puderam ser controlados pelo rigor doutrinário das lideranças eclesiais. A própria trajetória do pentecostalismo aponta para um ordenamento espontâneo da mensagem evangélica com a cultura popular. Daí o conceito de pentecostalidade de Bernardo Campos (2002, p. 50) contribuir para o entendimento das contingências e fragmentações do pentecostalismo.

Nesta linha de raciocínio, o exemplo do surto messiânico do Catulé, por ser exceção, fornece elementos importantes de como a mensagem protestante e as mudanças socioeconômicas da sociedade brasileira, bem como a formatação de um capitalismo inicial, realoca desordenadamente e espontaneamente as crenças e religiosidades que entram em contato. Conclui-se, de maneira provisória, que para ter algum lastro de convencimento, a pregação e as práticas religiosas dos missionários necessitavam de aproximações no imaginário diverso da cultura brasileira. Se o protestantismo não obteve sucesso tão evidente nas primeiras décadas no Brasil, especialmente no meio rural, o pentecostalismo parece ter oferecido respostas mais convincentes no momento de transição social que o país passou no período da industrialização. A constituição de uma mensagem e prática de fé, profundamente arraigada no imaginário rural, precisou ser contextualizada na vida urbana. Com crenças ainda muito vinculadas à vida rural, o pentecostalismo parece ter oferecido um senso de pertencimento muito forte entre as pessoas recém chegadas aos centros urbanos.

Isto é muito evidente no caso do bairro rural do Catulé. Numa situação de desordenamento das crenças, práticas religiosas e culturais, do ethos caipira do compadrio, diante do capitalismo de exploração da mão-de-obra, que realoca espaços e pessoas, a religiosidade pentecostal, considerando o Adventismo da Promessa um avivamento, oferece a oportunidade de um ajuste no imaginário,

dada a perda dos valores rústicos dos posseiros. Como a possibilidade do compadrio se desfaz com o advento da venda da força de trabalho em regime de migração – mudança espacial –, inicia-se um reordenamento das crenças religiosas das pessoas do campo com o elemento da pregação pré-milenarista. Os dois exemplos aqui expostos, do Catulé e de José Manoel da Conceição, parecem corroborar a tese da aproximação e acomodação, da afinidade eletiva, entre o pré-milenarismo do protestantismo de missão e do pentecostalismo e o messianismo brasileiro. De semelhante maneira, ajuda a entender o porque para muitas pessoas participar da missa e orar num culto evangélico pentecostal no mesmo fim de semana é perfeitamente aceitável.

Referências bibliográficas

AMADO, Janaína. *Conflito Social no Brasil: a revolta dos 'mucker'*, Rio Grande do Sul 1868-1898. São Paulo: Edições Símbolo, 1978.

CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. Quito/São Leopoldo: CLAI/Sinodal, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Inserção do Protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 52, n. 1, p. 142-157, jan. - jun., 2012. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/284/333>. Acesso em: 08 ago. 2013.

_____. O apelo messiânico-milenarista na pregação dos novos pentecostais brasileiros. In: AUGUSTO, Adailton Maciel. *Ainda o sagrado selvagem: estudos em homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial, Paulinas, 2010. p. 271-302.

_____. Messianismo: estudo e interpretação sociológica de um caso: uma comunidade protestante no Catulé. *Revista Estudos de Religião*, ano X, n.11, p. 19-24, out./dez. 1994.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 2. ed., São Paulo: Duas Cidades, 1971.

CASTALDI, Carlo. A aparição do demônio no Catulé. *Tempo Social*, São Paulo: USP, v. 20, n. 1, p. 305-357, jun. 2008. Publicado originalmente em: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhambi, 1957.

DARIUS, Fábio Augusto. *Passos para Cristo: a construção do conceito de 'santificação' na obra de Ellen White legada à Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Dissertação (mestrado em teologia), Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

DIAS, Zwinglio M. Notas sobre a expansão e as metamorfoses do protestantismo brasileiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 47-62, 2000. Disponível em:

<<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/download/854/739>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

LÉONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudos de eclesiologia e de história social*. Rio de Janeiro e São Paulo, JUERP e ASTE, 1981.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

MARTELLI, Lindolfo Anderson. *Escatologia e Anticomunismo nas Assembleias de Deus do Brasil na primeira metade do século XX*. Dissertação de mestrado (História do Programa de Pós-Graduação em História), Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2010.

MARTUSCELLI, Carolina. “Estudo psicológico do grupo”. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de et al. *Estudos de sociologia e história*. São Paulo: Anhembi, 1957.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, set./nov., 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

NICODEMUS, Augustus Lopes. *A alma católica dos evangélicos brasileiros*. Disponível em: <<http://www.cacp.org.br/a-alma-catolica-dos-evangelicos-no-brasil/>>. Acesso em: 31 jan. 2015.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editôra, 1965.

QUEIROZ, Renato da Silva. O demônio e o messias: notas sobre o surto sociorreligioso do Catulé. *Revista USP*, São Paulo: USP, n. 82, p. 104-127, jun./ago. 2009.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

_____. *Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

SOUZA, Silas Luiz de. Aspectos Messiânicos em José Manoel da Conceição. In: ALBUQUERQUE, Eduardo Basto, (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR, 2008.

VIEIRA, David Gueiros. O liberalismo, a maçonaria e o protestantismo no Brasil no século dezenove. *Estudos Teológicos*, v. 27, p. 195-217, 1987.

Recebido em 29/06/2015, revisado em 08/10/2015, aceito para publicação em 22/10/2015.