

Fantasma e sonhos milenaristas

Eduardo Diatahy B. de Menezes
Universidade Federal do Ceará

«Um povo aterrorizado pela iminência do fim do mundo: no espírito de muitos homens de cultura, essa imagem do Ano Mil permanece viva ainda hoje, a despeito de tudo quanto escreveram para destruí-la Marc Bloch, Henri Focillon ou Edmond Pognon. Isso prova que, na consciência coletiva, os esquemas milenaristas absolutamente não perderam de todo em nossa época o seu poder de sedução. Essa miragem histórica, portanto, ocupou um lugar mui comodamente num universo mental inteiramente disposto a acolhê-la. A história romântica a herdara de alguns historiadores e arqueólogos que empreenderam, no século XVII e no XVIII, a exploração científica da Idade Média, dessa época obscura - como diziam -, subjugada, mãe de todas as superstições góticas que as Luzes começavam então a dissipar. E, na verdade, é por certo no fim do século XV, no momento dos triunfos do novo humanismo, que aparece a primeira descrição conhecida dos terrores do Ano Mil».

Georges DUBY [1975]

«Há algo grande, mas também profundamente irreal, em viver na esperança».

Gershom SHOLEM

«A religião é mais gigantesca utopia já aparecida na história».

Antonio GRAMSCI

Este texto posto na primeira das epígrafes acima, que traduzi e cujas passagens mais significativas grifei, para citá-lo aqui como uma espécie de abertura; eu o extraí do livro sobre *O ano mil* da era cristã, do grande medievalista francês e um dos principais colaboradores do movimento da

História Nova, Georges Duby (1919-1996), por certo um dos melhores conhecedores dessa temática escatológica constante de nossas raízes culturais, ao lado de outros estudiosos como Norman Cohn, Henri Desroche, Jacques Le Goff, V. Lanternari, Jean Delumeau etc.

O texto mostra, à maravilha, quão antigas são as raízes dos medos, fantasmas, sonhos e esperanças que povoam nossa mentalidade coletiva, estendo-se aos nossos dias, conforme ficou claramente demonstrado por várias manifestações sociais, pelo menos no Ocidente, em torno do ano 2000, inclusive no asséptico mundo da tecnologia informática, segundo as fantasias e temores construídos e amplamente divulgados sobre o *bug do milênio*, para não falar de medos anteriores em face dos armamentos nucleares, das ondas terroristas ou da nova “peste negra” que nos chegou com a AIDS (SIDA, em vernáculo), assim como de outras ameaças de epidemias ou da terrificante perspectiva de destruição pelo aquecimento global de que nos demos conta com a agudização da consciência ecológica.

E costumam ressurgir mais intensamente a cada fim de centúria e de modo particular na passagem de um milênio. Mais especialmente ainda, neste nosso tempo em que a invenção do nosso cotidiano está intensamente mediado e produzido pelo fluxo dos meios de comunicação de massa, que tudo tende a transformar em espetáculo.

De fato, sob o efeito da aproximação do final do último milênio e o advento do seguinte, abriram-se perspectivas carregadas de fortes e ambíguos sentimentos de angústia e de esperança. Como parece ser mais ou menos permanente, na História, a presença de especulações sobre o *futuro* e de manifestações periódicas de comportamentos coletivos, de natureza místico-política, com forte tendência a se dar a exacerbação dessas ocorrências na proximidade da transição de ciclos temporais de largo espectro como este dos milênios. Que estranho efeito é este que acompanha as comunidades humanas em sua caminhada histórica, com arrimo, sobretudo, em seu universo religioso?

Evidentemente, não tenho uma resposta pronta para esta questão. Milhares de trabalhos foram escritos e inúmeros simpósios internacionais de especialistas já se realizaram, tanto em busca de uma explicação consistente para a generalidade do fenômeno, quanto para esclarecer casos específicos das diversas áreas culturais do planeta e de diferentes momentos históricos. Uma coisa, porém, é certa: em qualquer área de nossos conhecimentos im-

perfeitos, são excessivamente suburbanas as teorias deste indigente habitante desta minúscula partícula situada na periferia de uma pequeníssima galáxia dentro do imenso universo, bilhões de vezes maior e povoado de mistérios e enigmas. Eis por que Pascal exprimia isso num pensamento cheio de espanto e poesia:

«O silêncio desses espaços infinitos me apavora».

Pelo menos no que tange ao horizonte cultural do Ocidente, geralmente caracterizado por sua modernidade, seu individualismo e sua racionalidade analítica, instrumental e pretensamente universal, os grandes estudiosos de nossa condição sociocultural, desde o começo do século XX, passaram a assinalar como aspecto saliente das formações sociais urbanas e industriais o seu caráter de sociedade *secularizada*, isto é, onde se amplia a presença de uma cosmovisão científica e o conseqüente desencantamento do mundo pela aparente evacuação do *sagrado* ou sua nítida separação do *profano*.

Ora, acontece que, de súbito, essa convicção “científica” começou a ser abalada por uma como desforra do *homo religiosus*, manifestada numa espécie de *sagrado flutuante*, que se exprime por toda parte e em especial nos grandes centros urbanos (mesmo nos tecnologicamente mais avançados), como parte integrante de um gênero de *nebulosa místico-esotérica*: profusão de religiosidade, de seitas e de grupos: em curso um processo ou movimento que fusiona antigas tradições e tende a produzir novas e expressivas formas.

Isso obriga a refletir sobre o essencial desamparo da condição humana que, oscilando historicamente entre *arché* e *escháton*, entre a nostalgia do Paraíso e o sonho da Parusia, inclina-se permanentemente a buscar significações transcendentais para sua existência. Mesmo um positivista convicto e honesto, como Émile Durkheim (1858-1917), enfatizava, na sua grande obra da maturidade, sobre *As formas elementares da vida religiosa* (1912), que «a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo» [grifo meu].

Por sua vez, Mircea Eliade (1907-1986), esse bom e culto historiador das religiões, sublinhava o fato de que tais manifestações do campo religioso permanecem o lugar por excelência das *kratophanias*, ou seja, as irrupções no cotidiano de um «inteiramente outro», um *inexplicado*, que incita o ser humano a olhar para além das fronteiras de seus conhecimentos provisórios e de suas frágeis certezas, em busca de compreensão desse universo problemático em que existimos.

Afirmei acima que não há resposta inteiramente pronta para o questionamento que tais fenômenos suscitam e muito menos para as formas que estes assumirão nesse futuro próximo em que nos introduz o terceiro milênio, apenas em seu início. O fato não é novo. E o exame das experiências anteriores pode, todavia, trazer algum esclarecimento, na medida em que uma lúcida análise do passado tende a desembocar na profecia, e esta, juntamente com os sonhos e as utopias, compõem o principal instrumento com que o homem tenta domesticar o futuro e exorcizar seus medos e fantasmas. Tendo morrido em dezembro de 1996, é bastante expressivo o que diz Georges Duby a esse respeito, numa de suas últimas manifestações públicas, justamente num livro intitulado *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*, em cujo prefácio nos oferece este depoimento tocante e lúcido:

«Para que escrever a história, se não for para ajudar seus contemporâneos a ter confiança em seu futuro e a abordar com mais recursos as dificuldades que eles encontram quotidianamente? O historiador, por conseguinte, tem o dever de não se fechar no passado e de refletir assiduamente sobre os problemas de seu tempo. (...) considerei útil confrontar minha experiência de historiador à sua experiência de jornalistas¹, sobre o que sei acerca do ano 1000 quanto aos medos do ano 2000. Útil e legítimo. As pessoas que viviam há oito ou dez séculos não eram nem mais nem menos inquietas do que nós. Em que esses homens e mulheres acreditavam? Quais seus sentimentos? Como eles viam o mundo? A história, da maneira como é escrita hoje, esforça-se por descobri-lo, por penetrar no espírito de uma sociedade para a qual o invisível estava tão presente, era tão digno de interesse que detinha tanto poder quanto o visível. É nisso principalmente que ela se distancia de nossa sociedade. Não apenas discernir as diferenças, mas também as semelhanças entre o que a amedrontava e o que tememos pode permitir-nos, tenho certeza, afrontar com mais lucidez os perigos de hoje». [1998: 9].

Foi a essa tarefa de esclarecimento das mutações de consciência que levaram a humanidade a tais manifestações escatológicas e esperanças milenaristas que se dedicou por mais de meio século outro grande especialista, o historiador inglês Norman Cohn. De fato, desde que, logo após a Segunda Guerra Mundial, escreveu seu primeiro trabalho alentado sobre tais crenças coletivas, *The Pursuit of the Millennium* (1957) – *A busca do milênio* –, que os franceses, capturando o conteúdo de sua temática, mas alterando-lhe abusivamente o título, traduziram por *Les Fanatiques de l'Apocalypse* (1964),

e que em Portugal ganhou o título mais consentâneo de *Na senda do milênio* (1981), este questionamento o levou a investigar as raízes mais remotas e a emergência de uma expectativa que até hoje floresce. A expectativa de que em breve haverá uma consumação extraordinária, quando o Bem derrotará enfim o Mal de uma forma definitiva; a de que os agentes humanos das trevas serão aniquilados ou afastados de outra forma; a de que a partir daí os eleitos irão viver numa coletividade de paz e harmonia, em uma terra transformada e purificada. Tal expectativa possui longa história em nossa civilização e, em sua versão explicitamente cristã, tem exercido e continua a exercer poderoso fascínio; e, em sua versão laicizada, é fácil de reconhecer a sua presença em certas ideologias sociopolíticas. Em contrapartida, existiram grandes civilizações milenares que jamais a conheceram. Portanto, onde e como tais expectativas surgiram? E que tipo de visão de mundo as antecedeu?

A despeito de sua permanente inquietação com esse objeto de estudo, há pouco mais de duas décadas Norman Cohn, insatisfeito com as respostas correntes que os estudos sobre o assunto ofereciam, e na dúvida sobre se os povos “primitivos” ou “arcaicos” de todas as partes e de todas as épocas de fato possuíam um imaginário do tempo repetindo-se em longos ciclos e com recriações periódicas do mundo e da humanidade, bem como se de fato era tão certo que os primeiros a esperar uma consumação final e única tivessem sido judeus e cristãos, decidiu reavaliar a questão e resumir as conclusões de suas pesquisas em obra mais recente: *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no apocalipse* [1996]. E ele próprio nos dá o sumário das conclusões a que chegou:

«Este livro trata de uma grande mudança na história da consciência humana, buscando descrever como o destino do mundo e dos seres humanos veio a ser imaginado de nova maneira e de que modo se difundiram essas novas expectativas.

Até por volta de 1500 a.C., povos como egípcios, sumérios, babilônios, indo-iranianos e seus descendentes hindus e iranianos, cananeus, israelitas do período anterior ao exílio, todos concordavam que, no início, o mundo havia sido organizado, posto em ordem, por um ou por vários deuses, e que em seus aspectos essenciais esse mundo era imutável. Para cada um desses povos, a segurança – isto é, a fertilidade da terra, a vitória na guerra, a estabilidade das relações sociais sancionadas pelo costume e pela lei – era o signo exterior e visível de que havia de fato uma ordem estabelecida nos céus.

No entanto, essa ordem nunca foi tranqüila, estava sempre ameaçada por forças malignas e destrutivas – por vezes identificadas com enchentes e secas, pragas e fome, inércia ou a própria morte, mas, outras vezes, com povos hostis ou conquistadores tirânicos. No mito do combate, em suas várias formulações, o conflito entre a ordem universal e as forças que a ameaçavam invadir e destruir – ou seja, o conflito entre o cosmos e o caos – ganhou expressão simbólica. Um jovem herói ou guerreiro divino recebia dos deuses a tarefa de manter sob controle as forças do caos; em troca, era compensado com a soberania sobre o mundo.

Entre 1500 e 1200 a.C., Zoroastro rompeu com essa estática, mas aflitiva visão de mundo. E o fez reinterpretando de maneira radical a versão iraniana do mito do combate. Na concepção de Zoroastro, o mundo não era estático nem seria sempre turbulento. Agora mesmo o mundo estava se aproximando, por meio de incessantes conflitos, de um estado sem nenhum conflito. Chegaria um momento em que, numa prodigiosa batalha final, o deus supremo e seus aliados sobrenaturais derrotariam as forças do caos e seus aliados humanos, aniquilando-os de uma vez por todas. A partir de então, a ordem divinamente estabelecida estaria presente de maneira absoluta: as necessidades e as misérias físicas seriam desconhecidas, não haveria nenhum inimigo ameaçador e na comunidade dos redimidos reinaria a unanimidade absoluta; numa palavra, a ordem do mundo jamais voltaria a ser perturbada ou ameaçada.

Desconhecida antes de Zoroastro, essa expectativa influenciou profundamente determinados grupos judaicos, como o comprovam alguns apocalipses e alguns dos manuscritos encontrados em Qumran [*Manuscritos do Mar Morto*]. E, sobretudo, influenciou a seita de Jesus, com conseqüências incalculáveis.

Neste livro, a narrativa dessa mudança segue apenas até o final do século I d.C. – mas a história continuou ao longo dos séculos. E que história! Muita especulação teológica; incontáveis movimentos milenaristas, inclusive os que hoje prosperam com tanto vigor nos Estados Unidos; e até mesmo a atração exercida pela ideologia marxista-leninista – tudo isso pertence a essa história². A tradição cujas origens estudamos aqui continua viva e poderosa. Quem sabe dizer que fantasias, religiosas ou seculares, ela ainda pode engendrar no imprevisível futuro?» [1996: 295-296].

Retomemos sumariamente a reflexão sobre esses movimentos milenaristas a partir do ponto em que o historiador inglês deixou, porque já os examinara exaustivamente em sua obra anterior, mencionada acima.

II

Na perspectiva histórico-antropológica em que me situo, gostaria de trazer à consideração o fato de que tais fenômenos que vêm sendo referidos estejam inseridos no contexto mais amplo da escatologia, em suas relações com a História e a Filosofia da História. E na riqueza de seu campo semântico e operatório, esta subsume de certo modo a multiplicidade de fenômenos aqui visados e suas variantes: *milenarismo*, *apocalíptica*, *profetismo*, *utopia* e *mito*.

Seguirei de modo aproximativo e resumido a exposição de Jacques Le Goff em seu ensaio de síntese sobre o tema [1984: 425-457]. Ressalte-se o fato significativo de que um historiador de sua envergadura tenha situado esse estudo sobre escatologia, fechando o primeiro volume da *Enciclopédia Einaudi* que trata de «Memória e História», quase todo elaborado por ele: isso sublinha a relação do tema com o modo como os seres humanos lidam com o *tempo* e suas conseqüências, seus efeitos na construção de seu imaginário social.

Doutrina ou concepção acerca dos fins últimos, i.é, o corpo de crenças relativas ao destino final do indivíduo, da humanidade e do universo, a escatologia, presente em todas as religiões, das mais diversas formas, pensa o tempo como possuindo um fim ou o divide em períodos, que são outros tantos ciclos cada um com seu próprio fim. Este limite do tempo pode ser concebido como um retorno às *origens*, à idade primeira, que foi a da felicidade (*tempos míticos*) ou, ao contrário, como um fim, senão do mundo, ao menos do mundo tal como é. Nesta última alternativa, o fim do tempo aparece na escatologia judaico-cristã – no quadro da qual se desenvolvem as tendências *milenaristas* – ulterior aos três primeiros séculos d.C., combatida pela Igreja como formas de heresias, sobretudo a partir de Santo Agostinho.

O termo tem origem no Grego, geralmente usado no plural, *tá escháta* ‘as últimas coisas’; porém, alguns especialistas, sobretudo teólogos e historiadores da religião, empregam-no no singular, *escháton* ‘o acontecimento final’, para designar o Dia do Senhor, o Dia do Juízo Final, segundo o *Apocalipse* cristão. Permanecendo técnico e erudito, o termo se difundiu na linguagem especializada provavelmente em fins do século XIX, tornando-se de uso corrente no século XX. Utilizado inicialmente, sobretudo, a pro-

pósito da religião hebraica e da cristã, foi estendido pelos historiadores às crenças acerca do fim do mundo de outras religiões e, pelos etnólogos, às crenças nesse domínio das sociedades ditas primitivas. Mas existe tendência de filósofos e teólogos contemporâneos a alargar o sentido do termo, em especial do adjetivo *escatológico*; assim como há teólogos, como Cullman, que consideram abusiva essa prática.

A escatologia se refere tanto ao destino último do indivíduo quanto ao da coletividade – humanidade, universo. Mas a escatologia individual só tem real significado na perspectiva da *salvação* e, no quadro da religião cristã, das questões relativas ao julgamento após a morte, à ressurreição e à vida eterna. Noutras religiões, como no Egito antigo, no hinduísmo, no catarismo, na antiguidade greco-romana, no mundo Celta, no mundo germânico, no budismo, etc., predominam outras concepções relativas à escatologia individual e da sobrevivência após a morte.

A escatologia foi aperfeiçoando sua elaboração por meio de escritos de natureza profética que descreviam um *apokalypsis* ‘revelação’ dos acontecimentos do fim dos tempos. Tais escritos judaico-cristãos foram produzidos nos últimos séculos antes da era cristã e nos primeiros desta; um deles, o *Apocalipse de S. João*, assumiu primazia sobre os demais, sendo introduzido posteriormente pelo cristianismo no *corpus* do Novo Testamento. Em virtude da ampla importância assumida por esses escritos, quer do ponto de vista dogmático, quer histórico, a *apocalíptica* – conjunto da literatura desse gênero – está assim estritamente ligada à escatologia.

As concepções escatológicas colocam muitas vezes, entre o aquém atual e o além do fim dos tempos, um longo período terrestre, espécie de prefiguração desse além celeste. Essa nova era, instalação do céu na terra, segundo o *Apocalipse*, deve durar “mil anos” e este *Millenium* designou toda uma série de crenças, teorias, movimentos orientados para o desejo, a *espera* e ativação dessa era: são os *milenarismos* – muitas vezes ligados à vinda de um salvador, dum guia sagrado na preparação do fim dos tempos, chamado Messias na tradição judaico-cristã, derivando daí o termo *mesianismos*, dado aos milenarismo centrados em torno de uma personagem. Mas destaque-se que o milenarismo se centra sobre a parte do *fim dos tempos* que precede o fim propriamente dito: seu programa é quase invariavelmente político e religioso, confundindo muitas vezes esses dois níveis; além disso, conforme sublinha legitimamente Desroche «se a tradição escatológica

tem por objetivo o fim do mundo, a tradição messiânico-milenarista visa apenas ao fim de um mundo no momento do grande dia, o *Millenial Day*, que será ao mesmo tempo o início duma nova Era, duma nova Idade, dum novo Mundo» [1969: 23].

Gênero literário típico da escatologia, os apocalipses procedem em geral sob a forma de *visões* e o tempo do fim é evocado muitas vezes sob forma *profética*: daí o cruzamento entre escatologia e *profetismo*. Textos medievais atribuídos a Joaquim da Fiore (1130? -1202) e inúmeros outros posteriores ao período são intitulados *prophetiae*. Especialistas aproximam e distinguem profetismo e escatologia. A apocalíptica sucedeu à profecia, e opera segundo o esquema profético da História, mas com algumas diferenças. No apocalipse e na profecia, o evento divino – o *escháton* – corresponde sempre a uma reviravolta decisiva. Em termos mais simples, o futuro visado na profecia nem sempre é o fim dos tempos, e está mais radicado na história; porém, historicamente, escatologia e profetismo uniram-se com frequência, produzindo uma relação entre a primeira fase dos fins dos tempos e a história presente e imediatamente futura.

Outra afinidade, ao mesmo tempo histórica e conceptual, é a que se dá entre escatologia e *utopia*. Mannheim, na quarta parte de seu clássico *Ideologia e utopia*³, em que analisa «A mentalidade utópica», datou essa afinidade no início da Idade Moderna, na Europa. Ter-se-ia dado, primeiramente entre os Hussitas, do século XV e, após, com Thomas Münzer (1489-1525) e os Anabatistas do século XVI. Segundo o sociólogo, «a primeira forma de mentalidade utópica» foi «o quiliasmo orgiástico dos Anabatistas» [1970]. Ora, a utopia milenarista é um conjunto doutrinário que tende para um modelo de *millenium* que se deve realizar num tempo e num espaço; e ainda segundo Mannheim «não tem importância nenhuma que, em lugar de uma utopia temporal, obtenhamos uma utopia espacial» [*Ibid.*]. Destaque-se, todavia, que a utopia não é necessariamente milenarista e que o seu horizonte pode se limitar a um modelo ideal a ser realizado, sem previsão ou espera, de uma segunda fase ou de um dia final.

Enfim, ressalta Le Goff, como a escatologia se constrói freqüentes vezes por referência às origens, implícita ou explicitamente (do mesmo modo que o fim dos tempos aparece muitas vezes como um retorno à origem dos tempos, assim como o fim do mundo é posto em relação com a criação do mundo), a escatologia mantém também relações estreitas com o *mito*. Essa relação tem,

além disso, «o interesse de integrar, no domínio da escatologia, os mitos paradisiacos dos primitivos e dos grupos arcaicos», conforme assinalou Mircea Eliade [1963], que ainda observa: «Os mitos do fim do mundo desempenham um papel importante na história da humanidade. Puseram em evidência a “mobilidade” das “origens” – de fato, a partir de certo momento, a “origem” não está só num passado mítico, mas também num futuro “imaginário”» [*Ibid.*]. Nada obstante, mito e escatologia possuem duas estruturas, dois discursos diferentes. Aquele está voltado para o passado e se exprime pela narrativa; esta mira o futuro e revela-se na visão da profecia que «realiza a transgressão da narrativa: está iminente nova intervenção de Yaweh, que eclipsará a precedente» [Ricoeur, 1985: 888]. Todavia, mito e escatologia [*Heilgeschichte*] «aliaram-se para dar, por um lado, a idéia de uma criação como primeiro ato de libertação e, por outro, a idéia de libertação como ato criador. A escatologia, sobretudo na literatura tardia do cânon hebraico, projeta uma forma profética que é susceptível de fazer um novo pacto com o mito» [*Ibid.*]. Em suma, essa afinidade entre mito e escatologia tem a vantagem de iluminar toda uma exegese de escatologia bíblica que tende para a desmitologização da escatologia judaico-cristã: trata-se de desembaraçar a escatologia cristã dos mitos da criação, em geral de influência grega, e que a desviam de seu verdadeiro propósito – o fim dos tempos, para conduzi-la às origens, tornando inútil a idéia de instauração de uma nova era, transformando-a no regresso à originária.

Evidentemente exorbitaria os limites e o escopo principal deste artigo pretender ainda examinar as tipologias das experiências escatológicas e muito menos analisar mesmo sumariamente suas modalidades de expressão ao longo dos tempos: escatologias primitivas ou arcaicas, escatologias do Eterno Retorno, escatologias judaico-cristãs (e seus fundamentos vétero- e neo-testamentários), escatologia apocalíptica, escatologias e milenarismos do Ocidente medieval, escatologia cristã na Idade Moderna e sua renovação e laicização da época contemporânea⁴. Mas vale, porém, sublinhar um fato singular desse longo processo histórico: a escatologia do antigo Judaísmo possui profunda originalidade na sua ruptura com o tempo cíclico e expressada na sua crença num tempo final, infalivelmente atingido, tal como Deus prometeu ao seu povo, fim esse que será um cumprimento da criação divina. «De um modo diferente das religiões que a rodeiam, apoiadas apenas em mitos e ritos, o judaísmo dá um sentido ao tempo e à história, que Deus conduz para um fim»⁵.

Para concluir essas considerações gerais em que busquei resumir os aspectos principais do quadro doutrinário em que se situam as manifestações coletivas desses movimentos sociorreligiosos, dou aqui a reflexão final de Jacques Le Goff sobre a relação entre Escatologia e História, em que destaca três séries de fatos essenciais: (a) as atitudes em face do tempo e da história, (b) os mecanismos profundos da evolução das sociedades, e (c) o papel das mentalidades e dos sentimentos coletivos na história.

Com relação aos primeiros desses fatos, lembra ele que Mannheim esclareceu o problema ao ligar teoria e mentalidade, escatologia (utopia), estrutura social e contexto histórico: «A estrutura interior da mentalidade de um grupo, nunca pode ser apreendida tão claramente, como quando nos esforçamos por compreender a sua concepção de tempo, à luz de suas esperanças, aspirações e desígnios» [1970]. Nessa perspectiva é que se insistiu com razão na originalidade da escatologia judaico-cristã, a qual, dando à história uma origem e um fim (teleológico), e, no caso do Cristianismo, um centro, a Encarnação, conferiu assim verdadeiro sentido à história. Mas, sobrevalorizar esse fato como princípio de organização do mundo e instrumento de domínio do tempo, seria – de um ponto de vista histórico e científico – subestimar, no interior mesmo do judeo-cristianismo, as pulsões (inclusive as inconscientes) que levam a maior parte das sociedades a representar, de modo mais ou menos velado, o *futuro* tendo por modelo o passado e o *fim* como uma reprodução das origens. Não haveria aí certa impotência da humanidade para pensar de fato o futuro? No íntimo desses «desejos dominantes» de que fala Mannheim, não estaria (pense-se nas pulsões reveladas pela psicanálise) um desejo de retorno à matriz original?

Outro problema suscitado pela escatologia é o do lugar da *revolução* numa história finalizada. Duplo problema, aliás: primeiramente, a presença de uma intervenção transcendente nessa história, qualquer que seja o nome ou a forma que assume essa ruptura, talvez traia a impotência dos homens para pensarem uma história, cujo fim se atingiria sem revolução, e nesse sentido os cristãos podem ver na Encarnação um fenômeno revolucionário; em seguida, essa convergência da escatologia com a idéia revolucionária obrigará a prescrutar melhor, não a teoria, mas a realidade histórica, o modo como – expressão de Mannheim – «estas quimeras que adotam uma função revolucionária» puderam agir também na evolução histórica. Se rejeitarmos os credos religiosos, nem as explicações idealistas, nem o sim-

plismo das relações entre infra- e superestrutura, conseguem esclarecer tal desconcertante realidade...

Para o historiador, o estudo das escatologias torna mais exigente o trabalho de distinguir História e história, devir histórico e ciência histórica. Na sua perspectiva analítica com respeito à evolução das sociedades, a escatologia e suas manifestações coletivas convidam o historiador a ampliar o horizonte de suas pesquisas de modo a acolher novas problemáticas e a estudar tais dimensões ainda inexploradas das mentalidades e sentimentos. Nesse sentido, deve recorrer mais aos métodos e resultados da história das religiões e da antropologia. Um historiador do Budismo – evoca Le Goff – que analisou a escatologia dessa religião, distingue três modos de pensamento e de estados de consciência do homem em face do tempo: a ausência do tempo como fonte da religião, o conceito de Grande Tempo como fonte do mito, o tempo profano como fonte da razão. E Le Goff conclui: «A escatologia pode tornar-se um dos temas mais interessantes de história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na história, a *espera* e a sua variante religiosa, a *esperança*» [1984: 453].

III

Postas assim as considerações de caráter mais geral na parte anterior, passemos mais detidamente à temática enfatizada no título deste trabalho.

Tais fenômenos aí anunciados se inserem na categoria que os estudiosos chamam de milenarismo, forma latina do grego quíliasmos [de (*chilioi*): milhar, mil], que consiste na crença no millenium, a saber, o período de mil anos – mas é bom atentar para o fato de que o *milênio* aqui é uma forma simbólica para exprimir um período de longa duração – durante o qual o Cristo reinará em pessoa sobre a terra e o Diabo será impotente, segundo prediz o *Apocalipse* de João (20, 1-15):

«¹Vi então um anjo que descia do céu. Ele tinha na mão a chave do abismo e pesada corrente. ²Ele se apoderou do dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satã, e o acorrentou por mil anos. ³Ele o precipitou no abismo, que fechou e selou sobre ele, para que não mais seduzisse as nações até

o cumprimento dos mil anos. É preciso, após isso, que ele seja solto por um pouco de tempo. ⁴E eu vi tronos. Àqueles que vieram ocupá-los lhes foi dado de exercer o julgamento. Eu vi também as almas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e aqueles que não haviam adorado a besta nem sua imagem e não tinham recebido a marca em suas fronteiras nem em suas mãos. Eles retornaram à vida e reinaram com o Cristo durante mil anos. ⁵Os outros mortos não retornaram à vida antes do cumprimento dos mil anos. É a primeira ressurreição. ⁶Bem-aventurados e santos aqueles que tomaram parte da primeira ressurreição. A segunda morte não tem poder sobre estes: eles serão sacerdotes de Deus e do Cristo, e reinarão com ele durante os mil anos. ⁷Quando os mil anos forem completados, Satã será solto de sua prisão, ⁸e ele irá seduzir as nações que estão nos quatro cantos da terra, a Gog e a Magog, a fim de reuni-las para o combate: seu número é como a areia do mar. ⁹Eles invadiram toda a extensão da terra e investiram sobre o acampamento dos santos e a cidade bem-amada. Mas um fogo desceu do céu e os devorou. ¹⁰E o diabo, seu sedutor, foi precipitado no lago de fogo e enxofre, onde estavam a besta e o falso profeta. E eles serão atormentados dia e noite pelos séculos dos séculos. ¹¹Eu vi então um grande trono branco e aquele que o ocupava: diante de sua face fugiram a terra e o céu sem deixar traços. ¹²E eu vi os mortos, os grandes e os pequenos, em pé diante do trono, e livros foram abertos. Outro livro foi aberto: o livro da vida, e os mortos foram julgados segundo suas obras, conforme o que estava escrito nos livros. ¹³O mar devolveu os mortos, a morte e o Hades devolveram seus mortos, e cada um foi julgado segundo suas obras.

¹⁴Então a morte e o Hades foram lançados no lago de fogo. Eis a segunda morte!¹⁵ E quem quer que não estivesse inscrito no livro da vida foi precipitado no lago de fogo»¹⁶

Em suas origens anteriores ao Cristianismo, a visão religiosa segundo a qual o tempo possui um fluxo linear e atinge um ponto final é antiga, posto que muitos povos acreditassem e ainda possuem hoje em dia uma concepção cíclica do tempo. Os antigos egípcios, os povos mesopotâmicos, os indo-iranianos, os judeus anteriores ao cativo na Babilônia compartilhavam tal perspectiva fatalista do tempo. Entre 1500 e 1200 a.C., Zoroastro, na Pérsia, propunha nova interpretação e novo paradigma: no final dos tempos, advirá um novo mundo de paz e felicidade. Os hebreus adotaram esta visão, que chega a inspirar seus diversos apocalipses e a ocupar especial relevância entre grupos Essênios de Qumram, e em especial entre cristãos. É, assim, a figura de Cristo e a perspectiva de um retorno para separar os justos dos

ímpios aquilo que se apodera do imaginário político-religioso do mundo ocidental durante dois mil anos. O novo advento do Cristo e o Juízo Universal constituem dogma para a Igreja, mas não a perspectiva milenarista que os considere iminentes.

Portanto, esse conjunto de crenças se relaciona com velhíssima tradição que vem pelo menos do zoroastrismo persa e, sobretudo, do judaísmo antigo, com base nas profecias particularmente de Isaías e Ezequiel sobre o reino futuro – e temporal – do Messias (do hebreu *mâshiâh*, o *ungido*, traduzido em grego por (*khristós*) o salvador, o enviado de Deus, que foi o título atribuído pelos cristãos a Jesus).

Além disso, essa tradição se reforça particularmente no século I d.C, quando os primeiros cristãos acreditavam que a Parusia ou Segundo Advento do Cristo seria iminente. Com o passar do tempo e como a efetivação dessa expectativa demorasse, a concepção milenarista foi passando para segundo plano, mas nunca foi de todo abandonada. Diversas seitas, consideradas heréticas na Idade Média, apoiavam-se em tais esperanças, e, até o ano 1000, esse impulso coletivo produziu várias manifestações do gênero, na Europa, em especial durante os surtos de fome e da célebre Peste Negra que dizimou mais da metade de sua população, quando se acreditava, por esses sinais, que estava próximo o fim do mundo.

Eis por que esses fenômenos também são incluídos pelos pesquisadores na categoria do messianismo, a despeito das diferenças aí implicadas. A saber, na perspectiva da antropologia social, em linhas gerais, o milenarismo ou quiliasmo se refere a qualquer movimento político-religioso em que a idéia do milênio exerce um papel relevante e se dá a ocorrência de catástrofes que antecedem o fim da ordem vigente e anunciam a instauração de uma era de justiça e felicidade; ao passo que o messianismo se reporta mais especificamente a um movimento do mesmo gênero, porém baseado na crença num enviado divino, presente ou cuja vinda está próxima, e que anuncia e prepara a abolição das condições vigentes, para enfim instaurar, ou reinstaurar, uma era de abundância, felicidade e justiça. Ambos costumam ocorrer com grupos ou populações em situação de crise e dominação, como no caso de domínio colonial.

O mencionado historiador francês, Georges Duby, no seu ensaio sobre o Ano 1000, referido no início, examina demoradamente esse fenômeno. E observa que, ao contrário do que habitualmente se crê, não foi então que se

produziu a primeira descrição dos terrores do Ano Mil, mas sim, em fins do século XV, no momento em que triunfava o novo humanismo renascentista e se abria o horizonte para a emergência da ciência moderna.

Durante a Reforma protestante, os Anabatistas e outros grupos exaltados se voltavam para o firmamento na ardente espera da vinda do Cristo. Alguns místicos e quietistas franceses, e os homens da Quinta Monarquia na Inglaterra preservaram essa tradição.

Paralelamente a estes, na Alemanha, surge a grande figura de teólogo e revolucionário, Thomas Münzer (1489-1525), padre católico que adere à Reforma, mas se separa de Lutero para apoiar a ascensão das revoltas camponesas, representando ele, segundo Karl Mannheim (1893-1947), o elo decisivo entre o quiliasmo místico da Idade Média e o espírito revolucionário do século XIX. Eis por que Engels (1820-1895), que o chama «profeta da Revolução», declarou que para este «o reino de Deus não era outra coisa senão uma sociedade em que não haveria mais nenhuma diferença de classe, nenhuma propriedade privada, nenhum poder coercitivo independente dos membros da sociedade»; e ele, enfim, mereceu nos anos 20 o belo ensaio de Ernst Bloch (1885-1977): *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. Mesmo nos séculos seguintes, com todo seu racionalismo e seu iluminismo, espíritos eminentes como Sir Isaac Newton, Charles Wesley, Edward Irving e William Miller foram cultores fervorosos do milenarismo.

Já na esfera católica, provavelmente o nome mais expressivo na elaboração dessa concepção foi o do teólogo Joaquim da Fiori (1135-1202). Era ele monge cisterciense, cuja obra *O evangelho eterno* formula uma interpretação trinitária da história, em que a época do Antigo Testamento era o tempo do reino de Deus, a do Novo Testamento era o reino do Filho, iniciando-se com o Evangelho Eterno o reinado do Espírito Santo. Seu legado espiritual exerceu forte influência sobre vários movimentos de seu tempo e dos séculos seguintes (como os Flagelantes, etc.), vindo desembocar até mesmo entre os pregadores franciscanos *joaquimistas*, que espalharam as “Santas Missões” nos sertões do semi-árido e alhures.

Essas crenças perduram na atualidade, sustentadas pelos Adventistas, os Irmãos de Plymouth, os Testemunhas de Jeová, os Mormons ou Santos do Último Dia, e muitas outras seitas cristãs ou afins.

Ao concluir um curto e denso ensaio sobre o tema, Jacques Le Goff suscita outras modalidades de reflexão ao declarar que os movimentos mile-

naristas constituem por certo terreno privilegiado para a psicanálise do social (N. Cohn diagnosticou os sintomas da paranóia nos mitos e personagens milenaristas), ou para a etnopsiquiatria (p.ex., G. Devereux viu na atitude de adeptos dos *cargo cults* de destruir os recursos existentes, para antecipar o período de alegria e abundância, uma expressão típica de «chantagem masoquista»). Enfim, o problema da laicização se põe a propósito do milenarismo e é legítimo encarar as ideologias do progresso como milenarismos dessacralizados e extenuados [1985: 272].

Em suma, é no interior dessas velhas tradições, que compõem o universo simbólico de uma cultura do fim mundo, que se dão as condições de surgimento dos fantasmas e sonhos milenaristas; hoje, acrescidos de inúmeros outros conteúdos culturais desta nossa aldeia global. Parece óbvio que espíritos herdeiros da mentalidade secularizada e racionalista reagirão com desprezo em face de tais manifestações. Mas é bom ter em mente a aguda observação do historiador alemão, Hans Kohn (1891-1971), segundo a qual tais concepções messiânicas estão na base de todas as filosofias da história. E, sobretudo, não esquecer esta reflexão um tanto enigmática e profética que Max Weber (1864-1920) põe quase ao final de seu famoso ensaio sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1905):

«Ninguém sabe ainda quem, no futuro, habitará a jaula, nem se, no fim desse processo gigantesco, aparecerão profetas inteiramente novos, ou então um poderoso renascimento dos pensamentos e dos ideais antigos, ou ainda – no caso de nada disso acontecer – uma petrificação mecânica ornamentada de uma espécie de vaidade convulsiva. Em todo caso, para os «derradeiros homens» desse desenvolvimento da civilização, as palavras seguintes poderiam se transformar em verdade: “Especialistas sem visão e voluptuosos sem coração – esse nada se imagina haver transposto um grau da humanidade jamais atingido até aí” ».

NOTAS

- 1 Ele se reporta aqui a Michel Faure, da revista *L'Express*, e François Clauss, do canal Europe 1, que realizaram as entrevistas de que resultou o livro mencionado.
- 2 Neste ponto o autor insere a seguinte nota: «Em seu exaustivo estudo *When time shall be no more. Prophecy belief in modern American culture*. Cambridge, Mass., e Londres, 1992, Paul Boyer conclui (p. 15) que as esperanças apocalípticas e milenaristas “tomaram conta do pensamento e da cultura dos Estados Unidos à

- medida que o século XX chega ao seu final”. O argumento sobre os elementos quase milenaristas na ideologia marxista-leninista é desenvolvido em Cohn, *The Pursuit of the millenium*, Londres e Nova York, 1957, especialmente no prefácio e na conclusão, e, de maneira mais completa, na conclusão da 2ª ed. (1962). Em 1970, quando saiu a 3ª ed., a noção havia se tornado tão familiar que me pareceu apropriado reduzir o argumento a uma breve referência. Na 4ª ed. (1993), a passagem relevante da conclusão de 1962 foi reintroduzida, pois adquirira algum interesse histórico».
- 3 Vale assinalar que, esquematicamente, esses dois conceitos explorados por Mannheim, neste livro pioneiro na instituição da sociologia do conhecimento, significam a forma de mentalidade própria das classes dominantes e a das classes oprimidas, respectivamente.
 - 4 Breve idéia da amplitude de tais manifestações pode ser constatada em rápido exame ao Anexo I que apresenta Tabela Recapitulativa das Notícias por Século e Área Geográfica, do extenso levantamento realizado por Henri Desroche em seu importante *Dieux d'Hommes: Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ère Chrétienne* [1969]. Remeto o leitor para obras sistemáticas de autores como Cohn, Lanternari, Isaura P. de Queiroz, Delumeau, etc.
 - 5 Cf. Galot, J. «Eschatologie», in Rayez, A. (org.). *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauschesne, 1960, *apud* J. Le Goff, *op. cit.*, p. 436.
 - 6 Traduzi os versículos citados conforme *La Bible Cécuménique*. Édition intégrale. Paris: Cerf, 1989, pp. 3059-3060.

ALGUMAS FONTES PARA CONHECER MELHOR O ASSUNTO

NOTA: como o artigo acima não pretende ser mais do que uma síntese bastante sumária de algumas das principais questões envolvidas no estudo do fenômeno dos milenarismos e seus temas correlatos, dou a seguir uma bibliografia mínima que pode servir ao aprofundamento da discussão.

- AZEVEDO, João Lúcio:
1947 *A evolução do sebastianismo*. 2ª ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- BALTHASAR, H. Urs von:
1960 *Théologie de l'Histoire*. Paris: Plon.
- BARON, Salo W.:
1974 *História e historiografia do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva.
- BASTIDE, Roger:
1970 *Le Prochain et le Lointain*. Paris: Cujas. 1972 *Le Rêve, la Transe et la Folie*. Paris: Flammarion.
1975 «Le Millénarisme», in *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot.

- BESSELAAR, José Van Den:
1958 *As interpretações da História através dos séculos*, v. II Temores e Esperanças. São Paulo: edição da *Revista de História*. [Em especial os caps. «Os Profetas» e «Os Fanáticos»].
- BLOCH, Ernst:
1975 *Thomas Münzer, théologien de la révolution*. Paris: UGE.
- BOILEAU, Abbé:
1986 *Histoire des Flagellants*. [1701]. Montbonnot-St. Martin: Jerome Millon.
- BROWN, Norman O.:
1972 *Vida contra morte*. O Sentido Psicanalítico da História. Petrópolis: Vozes [Conforme afirma seu subtítulo, esta obra, assumindo a descoberta de Freud segundo a qual nossos verdadeiros desejos são inconscientes e que há no homem um impulso de morte, busca fazer da psicanálise teoria mais ampla da natureza humana, da cultura e da história].
- BULTMANN, R.:
1957 *History and Eschatology*. Edinburg: Univ. of Edinburg Press. [Há versão em francês desta obra: *Histoire et Eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959].
- CIORAN, E. M.:
1994 *História e utopia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- COHN, Norman:
1981 *Nas senda do milênio*. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Presença.
1992 *Cosmos, caos e o mundo que virá*. As origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras.
- COX, Harvey:
1974 *A festa dos foliões*. Um ensaio teológico sobre festividade e fantasia. Petrópolis: Vozes.
- DANIÉLOU, Jean:
1953 *Essai sur le Mystère de l'Histoire*. Paris: Seuil.
- DELUMEAU, Jean:
1992 *Une Histoire du Paradis*. t. I: Le Jardin des délices. Paris: Fayard. *Une Histoire du Paradis*. t. II: Mille Ans de Bonheur. Paris: Fayard. [Excelente história dos movimentos milenaristas até o séc. XX].
- DE MARTINO, Ernesto:
1962 *Furore - Simbolo - Valore*. Milano: Feltrinelli.
1977 *La fine del mundo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi.
- DESROCHE, Henri:
1969 *Dieux d'Hommes*. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ère Chrétienne. Paris – La Haye: Mouton.
1978 *Sociologia da esperança*. São Paulo: Edições Paulinas.

- 1985 «Messianisme», *Encyclopaedia Universalis*, v. 11. Paris: Encyclopaedia Universalis Éditeur, pp. 1166-1170.
- DEVEREUX, G.:
1970 *Essais d'Ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- DI BERARDINO, Angelo (org.):
2002 *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes/Paulus.
- DOBRORUKA, Vicente:
2004 *História e milenarismo – ensaios sobre tempo, história e milenarismo*. Brasília: Editora UnB.
- DUBY, Georges:
1975 *L'An Mil*. Coll. "Archives". Paris: Gallimard - Julliard. 1998 *Ano 1000, Ano 2000 – Na pista de nossos medos*. São Paulo: Ed. Unesp.
- DUPRONT, A.:
1960 «Croisades et eschatologie», in CASTELLI, E. (org.): *Umanesimo e esoterismo*. Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici. Padova: Milani.
- DURKHEIM, Émile:
1968 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. (Le Système totémique en Australie), 5^a éd. Paris: PUF.
- ELIADE, Mircea:
1949 *Le Mythe de l'Éternel Retour – archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
1957 *Mythes, Rêves et Mystères*. Paris: Gallimard.
1962 *Méphistophélès et l'Androgynie*. Paris: Gallimard.
1963 *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard. 1969 *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- ENGELS:
1979 *La Guerra Campesina en Alemania*. Moscú: Editorial Progreso.
- FOCILLON, Henri:
1977 *O ano mil*. Lisboa: Editorial Estampa.
- GUARDINI, Romano:
1954 *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*. Madrid: Rialp.
- HERMANN, Jacqueline:
1998 *No reino do desejado*. (A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras.
- HERVÉ-MASSON:
1980 *Dictionnaire des Hérésies dans l'Église Catholique*. Bourges: Sand.
- HOBBSAWM, Eric:
1978 *Rebeldes primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- HOLANDA, Sérgio Buarque:
1977 *Visão do paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento do Brasil. 3^a edição. São Paulo: CEN. (Coleção Brasileira).

HORKHEIMER, Max:

1980 *Les Débuts de la Philosophie bourgeoise de l'Histoire*. Paris: Payot. [Em especial os capítulos sobre Machiavel, Utopia, e Vico].

HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S.:

1993 *Bandidos, profetas e messias*. Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus.

HUMBOLDT, Wilhelm von:

1997 *Escritos de filosofía de la Historia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Tecnos.

JASPERS, Karl:

1965 *Origen y Meta de la Historia*. Madrid: Revista de Occidente.

KOHN, Hans:

«Messianism», in SELIGMAN, Edwin R. A. and JOHNSON, Alvin (eds.): *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 9. New York: The MacMillan Co., pp. 356-364.

LA BIBLE:

1989 *La Traduction Œcuménique de la Bible*. Paris: Les Éditions du Cerf - Pierrefitte: Société Biblique Française.

LAGRANGE, M.-J.:

1966 *La Méthode Historique*. La critique biblique et l'Église. Paris: Cerf.

LAPOUJE, G.:

1973 *Utopie et Civilisation*. Paris: Weber.

LANTERNARI, Vittorio:

1974 *As religiões dos oprimidos*. Um estudo dos modernos cultos messiânicos. São Paulo: Perspectiva.

1994 «Messias» e «Milênio», *Enciclopédia Einaudi*, v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 280-302 e 303-324 respectivamente.

LE GOFF, Jacques et Al.:

1974 *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (siècle 11e. – 18e.)*. Paris – La Haye: Mouton.

LE GOFF, Jacques:

1984 «Escatologia», *Enciclopédia Einaudi*, v. 1. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 425-457.

1985 «Millénarisme», *Encyclopaedia Universalis*, v. 12. Paris: Encyclopaedia Universalis Éditeur, pp. 270-272. 2007 *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes.

MANNHEIM, Karl:

1970 *Ideologia e Utopia*. Introdução à Sociologia do Conhecimento. Porto Alegre: Editora Globo. [Em especial a 4ª parte: «A Mentalidade Utóptica»].

MARITAIN, Jacques:

1962 *Sobre a filosofia da História*. São Paulo: Herder.

MARQUES, J. Costa e CARPEAUX, Otto Maria:

1981 «Messianismo» - I (Histórico), *Enciclopédia Mirador Internacional*, v. 14. São Paulo - Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, pp. 7486-7490.

MARROU, Henri-Iréné:

1959 *De la Connaissance Historique*. Paris: Seuil.

MONTEIRO, John M. e BLAJ, Ilana (orgs.):

1996 *Histórias & utopias*. São Paulo: ANPUH.

MÜHLMANN, Wilhelm E.:

1966 *Messianismes Révolutionnaires du Tiers Monde*. Paris: Gallimard.

NICOLAS, Jean (ed.):

1974 *Mouvements Populaires et Conscience Sociale (siècle XVIe. – XIXe.)*. Paris: Maloin. a. éditeur.

PIRES, António Machado:

1970 *Dom Sebastião e o encoberto*. Estudo e Antologia. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

POLIAKOV, Leon:

1991-2 *A Causalidade diabólica*, vol. I: Ensaio sobre a origem das perseguições. São Paulo: Perspectiva. [Em especial o cap. «A Demonologia milenarista: Judeus e Jesuítas»].

POMPA, Cristina:

1995 *Memórias do fim do mundo*. Para uma leitura do movimento sociorreligioso De Pau de Colher. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Unicamp. 2003 *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EdUSC.

QUEIROZ, M^a Isaura P. de:

1973 *O Messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª ed. Prefácio de Roger Bastide. São Paulo: Alfa - Omega.

QUEIROZ, M^a Isaura P. de e AMORIM, Paulo Marcos de:

1981 «Messianismo» - II (Portugal e Brasil), *Enciclopédia Mirador Internacional*, v. 14. São Paulo - Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil, pp. 7490-7494.

RENAN, Ernest:

1982 *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. Paris: Le Livre de Poche.

RIBEIRO, René:

1980 *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife: Editora Massangana.

RICEUR, Paul:

1955 *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil. 1983 *Temps et Récit*. Tome I. Paris: Seuil.

1984 *Temps et Récit*. Tome II: La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil.

- 1985 *Temps et Récit*. Tome III: Le temps raconté. Paris: Seuil. 1985b «Mythe: l'interprétation philosophique», *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, v. 12, pp. 883-890.
- SAN AGUSTIN:
1943 *La Ciudad de Dios*, 2 vols. Buenos Aires: Editorial Poblet.
- SÉGUY, Jean:
1993 «Messianisme et millénarisme. Ou l'attente comme catégorie de l'agir social», in CHAZEL, Fr.: *Actions Collectives et Mouvements Sociaux*. Paris: PUF. [Este artigo traz importante bibliografia sobre o tema].
- SIQUEIRA, Antônio Jorge de:
1970 *Le Messianisme dans le Nordeste du Brésil*. Paris: École Pratique des Hautes Études. [Tese de doutorado].
- VALENTE, Waldemar:
1963 *Misticismo e rejeição*. Aspectos do sebastianismo nordestino. Recife: Fund. J. Nabuco.
- VELHO, Otávio:
1995 *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- VICO, Giambattista:
1993 *La Science Nouvelle (1725)*. Paris: Gallimard.
- VIEIRA, António:
1994 *Apologia das coisas profetizadas*. Organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana. Lisboa: Cotovia.
- WEBER, Alfred:
1957 *Sociología de la Historia y de la Cultura*. Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión.
- WEBER, Max:
1964 *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*. Suivi d'un autre essai. Traduit de l'allemand par Jacques Chavy. Paris: Plon.
1971 *Le Judaïsme Antique*. Traduit de l'allemand par Freddy Raphaël. Paris: Plon
- WIDGERY, Alban G.:
1965 *Les Grandes Doctrines de l'Histoire de Confucius à Toynbee*. Paris: Gallimard.
- WILSON, Robert WILSON, Robert.:
2006 *Profecia e sociedade no antigo Israel*, 2ª edição revista. São Paulo: Paulus. [Em especial o capítulo II sobre A Profecia nas Sociedades Modernas].