



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

EVELYN GONÇALVES DA SILVA LOPES

**A Utopia na Religiosidade Popular:
Um estudo de pequenos movimentos sociorreligiosos
na Primeira República (1889-1930)**

Brasília - DF, 2025.

EVELYN GONÇALVES DA SILVA LOPES

**A Utopia na Religiosidade Popular:
Um estudo de pequenos movimentos sociorreligiosos
na Primeira República (1889-1930)**

Trabalho de Conclusão de Curso
(monografia) apresentado ao Departamento
de História do Instituto de Ciências Humanas
da Universidade de Brasília como requisito
parcial para a obtenção do grau de
licenciada/bacharel em História.

Orientador: Kelerson Semerene Costa

Data da defesa oral: 21/02/2025

Brasília - DF, 2025.

**A Utopia na Religiosidade Popular:
Um estudo de pequenos movimentos sociorreligiosos
na Primeira República (1889-1930)**

EVELYN GONÇALVES DA SILVA LOPES

Banca Examinadora

Prof. Dr. Kelerson Semerene Costa

Prof. Dr. José Inaldo Chaves

Prof. Dr. Albene Miriam Menezes Klemi

Brasília – DF, 2025.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos que vieram antes de mim, que sonharam com caminhos que nunca puderam percorrer. A única coisa que separou minha jornada da deles foi uma oportunidade, e a carrego com muita gratidão e respeito.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é, em grande parte, fruto da confiança e do apoio que muitas pessoas depositaram em mim ao longo dessa jornada. Quero iniciar meus agradecimentos honrando a memória e o legado de meus ancestrais, vindos da Paraíba e de Goiás. Suas trajetórias de luta, resistência e perseverança são minha fonte de inspiração e força, e é com essa herança que sigo em frente, comprometida a continuar por aquilo que acredito.

Agradeço ao meu orientador e professor Kelerson, que aceitou me orientar mesmo quando ainda não havia um tema definido. Juntos, trabalhamos para transformar ideias iniciais em um trabalho consistente. Sou grata pela dedicação, pela disponibilidade, pela paciência, pelo cuidado e pelo conhecimento com que realizou as correções ao longo do processo. Seu apoio e sua fé no meu trabalho foram essenciais.

Aos meus pais, Narcisa e Ronaldo, que trabalharam incansavelmente para me proporcionar o melhor e me ensinaram o valor dos estudos. Vocês me deram suas próprias asas para que eu pudesse voar mais alto, e sou eternamente grata por todo o amor e apoio que sempre me deram.

Aos meus irmãos, Emilly e Enzo, e as minhas primas, Yasmin e Lorrane, por serem meus companheiros de vida e por estarem ao meu lado nos momentos mais importantes. Vocês são parte fundamental da minha história e da minha jornada.

À Cinna e Lara, por dividirmos nossas alegrias, tristezas, inseguranças e esperanças em conversas desde 2017. Nossa amizade me fortaleceu e me deu a certeza de que a jornada, mesmo quando difícil, é mais leve quando compartilhada com quem nos entende profundamente.

Aos amigos que fiz na UnB — Luiza, Flávia, Danilo, Jorge e João Pedro — por todas as experiências inesquecíveis, o companheirismo e o crescimento que compartilhamos ao longo desses anos. Encontrar vocês foi um dos maiores presentes que a vida acadêmica me proporcionou. Lembrarei com carinho de cada momento vivido, das risadas e dos encontros para espairecer. Vocês me ensinaram que o futuro pode trazer saudade, mas, acima de tudo, será repleto de memórias que levarei comigo para sempre.

Ao meu namorado, Vinycios, pelo apoio incondicional e por ter fé em mim, mesmo quando eu mesma duvidei. Sua presença foi um farol nos momentos de incerteza, e sou imensamente grata por todo o carinho e incentivo.

Agradeço também aos meus amigos do MCTI: Anne, Arthur, Manu e Malê. Embora tenhamos nos conhecido recentemente, nossa conexão foi imediata e intensa. A parceria e o apoio de vocês foram fundamentais nessa última etapa, e a convivência diária no ambiente de trabalho me trouxe muito aprendizado, inspiração e fé na minha pesquisa.

Finalmente, ao meu eu do passado, que não desistiu dos seus sonhos e da vida. Tudo o que criamos vem da nossa visão de mundo, e esta pesquisa representa minha jornada para conciliar a espiritualidade e a ciência, dois pilares que guiam minha vida e minha forma de enxergar o mundo.

Por último, gostaria de expressar meu reconhecimento às comunidades dos movimentos sociorreligiosos analisados neste trabalho. Suas histórias de luta, resistência e fé, muitas vezes esquecidas ou marginalizadas, se tornaram uma fonte de inspiração para mim. O trabalho que realizei é, em parte, uma tentativa de dar voz a essas comunidades e valorizar os aspectos de sua religiosidade, que permanecem como legado da resistência popular.

"Quanto mais se estudam as religiões, melhor se compreende que elas, do mesmo modo que as ferramentas e a linguagem, estão inscritas no aparelho do pensamento simbólico. Por mais diversas que elas sejam, respondem sempre a esta vocação dupla e solidária: para além das coisas, atingir um sentido que lhe dê uma plenitude das quais elas mesmas parecem privadas; e arrancar cada ser humano de seu isolamento, enraizando-o numa comunidade que o conforte e o ultrapasse."

Jean-Pierre Vernant

RESUMO

Esta monografia analisa a permanência de elementos utópicos vinculados à religiosidade popular de raízes coloniais, ibéricas e medievais em movimentos sociorreligiosos de menor escala durante a Primeira República do Brasil (1889-1930), em um contexto marcado pela dessacralização da vida pública e modernização republicana. Foram analisadas fontes jornalísticas da época para identificar as representações construídas sobre esses grupos e as interpretações atribuídas às suas práticas e crenças. A metodologia adotada combina análise documental — por meio de periódicos da Primeira República que noticiaram e descreveram a atuação desses movimentos em diversos estados do Brasil — com uma abordagem historiográfica fundamentada nos estudos sobre utopia e religiosidade popular. Além disso, o estudo coloca em contraste esses pequenos movimentos com experiências mais conhecidas, como Canudos, Contestado e Juazeiro, destacando a diversidade das manifestações utópicas e religiosas no Brasil republicano.

Palavras-chave: Religiosidade popular; Utopia; Movimentos sociorreligiosos; Primeira República; Imprensa.

ABSTRACT

This monograph analyzes the persistence of utopian elements linked to popular religiosity of colonial, Iberian, and medieval roots in smaller-scale socio-religious movements during the First Brazilian Republic (1889-1930), in a context marked by the desacralization of public life and republican modernization. Journalistic sources from the period were analyzed to identify the representations constructed about these groups and the interpretations attributed to their practices and beliefs. The adopted methodology combines documentary analysis—based on newspapers from the First Republic that reported on and described the activities of these movements across various states in Brazil—with a historiographical approach grounded in studies on utopia and popular religiosity. Additionally, the study contrasts these smaller movements with more well-known experiences, such as Canudos, Contestado, and Juazeiro, highlighting the diversity of utopian and religious manifestations in Republican Brazil.

Keywords: Popular religiosity; Utopia; Socio-religious movements; First Republic; Press.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 — RELIGIOSIDADE POPULAR: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO E RUPTURA.....	12
1.1 — A construção da religiosidade popular	12
1.2 — Instrumentos de análise da religiosidade popular	15
1.3 — Dessacralização e transição para a República.....	18
CAPÍTULO 2 — MOVIMENTOS SOCIORRELIGIOSOS NO BRASIL	21
2.1 — Movimentos sebastianistas no século XIX.....	21
2.2 — O Movimento Mucker	24
2.3 — Santa Dica.....	25
2.4 — O Movimento de Juazeiro	26
2.5 — O Movimento de Canudos.....	28
2.6 — O Movimento do Contestado	29
CAPÍTULO 3 —MOVIMENTOS SOCIORRELIGIOSOS NA PRIMEIRA REPÚBLICA.....	33
3.1 — O caso dos Monges de Pinheirinho (1902–1903)	33
3.2 — O grupo Lucas Romano e a liderança de Santo Lucas (1902-1908).....	37
3.3 — Romualdo Mafra (1903).....	41
3.4 — Outras Experiências Sociorreligiosas	42
CONCLUSÃO	48
FONTES PRIMÁRIAS	54
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	55
ANEXOS.....	58

INTRODUÇÃO

A Primeira República do Brasil (1889-1930) foi um período de intensa efervescência política e social, marcado por transformações institucionais e disputas pelo poder, mas também por continuidades que revelam a permanência de estruturas culturais e simbólicas anteriores. Entre essas continuidades, destacam-se as expressões de religiosidade popular, muitas delas enraizadas em tradições ibéricas e medievais que chegaram ao Brasil ainda no período colonial. Embora a separação formal entre Igreja e Estado tenha sido estabelecida pela Constituição de 1891, tais manifestações religiosas seguiram permeando o cotidiano das populações em várias regiões do país. Em diversas ocasiões, essas expressões do sagrado assumiam formas particulares, refletindo não apenas crenças, mas também formas de organização e resistência, tanto diante das transformações políticas e sociais em curso quanto das condições de vida que se perpetuavam por séculos.

Este trabalho busca demonstrar que as experiências da religiosidade popular não se limitaram aos grandes movimentos conhecidos, como Canudos e a Guerra do Contestado, por exemplo, mas também deram origem a movimentos sociorreligiosos menores, que analisaremos ao longo do trabalho. O interesse por estudar esses movimentos sociorreligiosos surge do desejo de compreender a relação da sociedade em geral e de alguns setores, em particular, com o místico, buscando ir além da análise de ritos e dogmas. É necessário reconhecer a emoção como um elemento constitutivo da experiência com o sagrado, compreendendo como ela molda a vivência dos indivíduos nos movimentos estudados. Essa emoção não apenas orienta as práticas religiosas, mas também desperta uma reflexão sobre a interseção entre razão e emoção.

A pesquisa se concentra na análise do sentido utópico presente nessas experiências religiosas e na maneira como elas estruturaram formas alternativas de coletividade. Embora os movimentos aqui estudados sejam menores em alcance, duração e impacto que os movimentos mais conhecidos, sua análise conjunta oferece uma visão mais ampla da religiosidade popular, revelando a continuidade e difusão das práticas e crenças que remontam à herança colonial e medieval. Esses movimentos, ao desafiar as fronteiras do que era visto como 'civilizado' ou 'racional', são fundamentais para entender a persistência de uma religiosidade popular que se organizava em torno de espaços e tempos míticos. A pesquisa, portanto, propõe que o estudo de pequenos movimentos sociorreligiosos contribui para compreender as dinâmicas culturais e sociais mais amplas da época, destacando que a

permanência de expressões de religiosidade popular estava espalhada por várias regiões do Brasil, indo além dos grandes movimentos.

Para compreender esses movimentos e suas dinâmicas, a análise utilizará como fonte a imprensa. A pesquisa se concentra em movimentos ocorridos entre 1902 e 1926, período em que diferentes grupos sociorreligiosos emergiram em diversos estados do país. A imprensa será analisada em busca de informações e descrições desses movimentos, investigando o papel das lideranças religiosas, suas formas de organização e sua relação com os fiéis, bem como os sistemas mítico-religiosos que fundamentavam suas crenças e práticas. Além disso, serão observados os padrões discursivos que revelem a percepção pública dessas manifestações, bem como suas referências a episódios anteriores, como o Arraial de Canudos.

No entanto, é necessário considerar as limitações dessa fonte. A documentação consultada será composta por matérias jornalísticas digitalizadas, do acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, que foram produzidas por restritos setores letrados da sociedade, muitas vezes representantes das camadas dominantes. Essas fontes, muitas vezes hostis e preconceituosas em relação às crenças e práticas dos movimentos estudados, podem gerar distorções nos relatos e representar uma visão parcial dos eventos. Portanto, a análise terá que levar em conta essa desigualdade na produção da documentação, com especial atenção às possíveis manipulações ou omissões de fatos. Em alguns casos, também foram encontradas bibliografias já produzidas sobre os movimentos, já em outros, não há qualquer estudo produzido, até o momento.

A metodologia adotada se baseia no paradigma indiciário, que permite interpretar pequenos indícios e fragmentos documentais como pistas reveladoras de processos históricos mais amplos. Dado que a principal fonte da pesquisa é a imprensa da época, onde algumas das experiências estudadas aparecem em apenas uma ou poucas notícias, a abordagem busca ir além da escassez documental, analisando os relatos jornalísticos não apenas como registros isolados, mas como vestígios de discursos, percepções e dinâmicas sociais da Primeira República. Assim, as notícias são tratadas como marcas deixadas por esses movimentos, permitindo reconstruir contextos e identificar continuidades e rupturas na religiosidade popular. O uso do paradigma indiciário, portanto, possibilita a compreensão dessas manifestações mesmo diante da limitação de fontes, ao considerar os detalhes aparentemente marginais como elementos fundamentais para a investigação histórica.

O problema central desta pesquisa reside na permanência de elementos utópicos nos movimentos sociorreligiosos da Primeira República. Não se trata de analisar a autenticidade dos eventos relatados como milagres ou a honestidade das lideranças (sempre questionada

pelas fontes consultadas), mas sim de compreender a ressonância dessas práticas com as crenças e necessidades das pessoas que a elas aderiram. O objetivo é abordar essas expressões não como reações irracionais à modernização, mas como formas legítimas de interpretar e transformar a realidade, oferecendo alternativas ao modelo político e social dominante da época.

O trabalho se estrutura da seguinte maneira: no primeiro capítulo, será abordado o contexto histórico da religiosidade no Brasil, com ênfase na transição para a República e no processo de dessacralização da esfera pública. Também serão apresentados os instrumentos teóricos utilizados na análise, incluindo conceitos como messianismo, milenarismo e utopia, que são fundamentais para entender os movimentos sociorreligiosos. No segundo capítulo, serão analisados os movimentos sociorreligiosos mais conhecidos, entre o as primeiras décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, com foco nas suas características e impactos históricos. A análise incluirá os sebastianistas da Serra do Rodeador e da Pedra Bonita, além de Mucker, Santa Dica, Juazeiro, Canudos e Contestado. Embora os movimentos de Rodeador, Pedra Bonita e Mucker, pertençam ao fim do período colonial e ao Império, e os demais à Primeira República, é relevante abordá-los conjuntamente, pois muitos desses movimentos possuem continuidade nas expressões de religiosidade popular que se estenderam até o período republicano. Assim, a periodização adotada aqui se justifica pela persistência de características e práticas religiosas.

O terceiro capítulo será dedicado à análise específica de fragmentos de movimentos menos documentados, com uma abordagem detalhada sobre os Monges de Pinheirinho, o grupo de Lucas Romano e Romualdo Mafra. Este capítulo também incluirá um subtópico que discutirá outras experiências religiosas com registros mais fragmentados, o que dificulta um estudo individualizado e mais aprofundado.

CAPÍTULO 1 — RELIGIOSIDADE POPULAR: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO E RUPTURA

Este capítulo aborda os fundamentos históricos e teóricos que permitem compreender o surgimento dos movimentos socioreligiosos durante a Primeira República. O estudo parte da influência da colonização portuguesa, que moldou as bases culturais e religiosas do Brasil, destacando a fusão entre o cristianismo europeu, em geral, o milenarismo ibérico, em particular, e as crenças indígenas e africanas. Além disso, o capítulo explora como essas interações culturais deram origem a práticas religiosas populares que transcendem as estruturas oficiais da Igreja Católica.

Para compreender os processos que possibilitaram o surgimento desses movimentos, também se investigam os conceitos-chave de utopia, messianismo e milenarismo, que se tornaram instrumentos de análise da religiosidade por pesquisadores. A narrativa conecta esses elementos na formação de um mosaico cultural brasileiro, enfatizando o papel central da religiosidade popular como força motriz na criação de um "espaço sagrado" autônomo, uma construção simbólica e coletiva que permitiu às comunidades organizarem suas práticas religiosas em independência das estruturas dominantes. Além disso, o capítulo examina o impacto da transição para a República e a dessacralização da vida pública, destacando como a separação entre Igreja e Estado gerou rupturas significativas, criando um cenário propício à reinterpretação dessas práticas como formas de resistência.

1.1 — A construção da religiosidade popular

Desde o início da colonização portuguesa, o território brasileiro foi concebido como uma extensão do projeto europeu de expansão territorial e religiosa. Laura de Mello e Souza (1986, p. 48) destaca que a expansão ocidental se caracterizou pela bifrontalidade: ganhavam-se novas ovelhas para a religião, enquanto se incorporavam novas terras. Essa iniciativa foi sustentada pelo Padroado Régio, um acordo entre o papa e os monarcas portugueses, que conferia aos reis poderes sobre assuntos religiosos no espaço colonial. Assim, a estrutura implantada pelos portugueses no território brasileiro não se limitava só à dimensão político-administrativa, mas incluía uma forte componente religiosa.

Embora a Igreja Católica buscasse expandir suas doutrinas no contexto da colonização, o catolicismo no Brasil colonial não era homogêneo. Ele refletia as interações e tensões entre o catolicismo de Roma e as particularidades do catolicismo em Portugal, influenciado pelo Padroado Régio, que mesclava fé, cultura popular e estruturas políticas.

Esse catolicismo ibérico, porém, não era homogêneo. Sua formação foi influenciada, entre outros fatores, pela presença significativa dos cristãos-novos. Jacqueline Hermann

(2005) destaca que muitos dos cristãos-novos que chegaram ao Brasil nos anos de 1530 e 1540 pertenciam à primeira geração de convertidos em Portugal, e vivenciaram o clima de exaltação messiânica que marcou a comunidade judaica convertida ao longo do século XVI. No Brasil colonial, a ausência de um Tribunal da Inquisição — substituído por quatro visitas do Santo Ofício, em 1591, 1618, 1627 e 1763 —, somada à fragilidade da estrutura eclesiástica e à distância da vigilância e do risco de punição inquisitorial, possibilitou o desenvolvimento de práticas religiosas que se distanciavam da doutrina oficial, criando espaços de vivência religiosa autônoma.

Essas dinâmicas religiosas não podem ser entendidas sem considerar as heranças culturais da Idade Média, que moldaram profundamente o imaginário religioso e social do período colonial. Laura de Mello e Souza (1986, p. 121) argumenta que, no Brasil, até meados do século XVIII, predominava uma espiritualidade de caráter medieval, influenciando tanto a organização social quanto a religiosidade popular. Isso se evidencia, por exemplo, na relação com os santos, vistos como mediadores entre o humano e o divino e desempenhando funções quase pessoais na vida cotidiana, como protetores e auxiliares em momentos de dificuldade.

A afetivização da religião inseria o sagrado no cotidiano das pessoas, permitindo que a devoção não se limitasse ao espaço das igrejas, mas estivesse presente em todas as esferas da vida (1986, p. 163). A identificação com os santos reforçava essa proximidade, pois eles eram vistos como figuras acessíveis, que compreendiam as dificuldades humanas e intercediam em seu favor. Esse fenômeno traduzia a indistinção entre o sagrado e o profano, uma característica marcante do imaginário medieval, em que o divino não estava separado da vida diária, mas permeava as relações sociais, as práticas comunitárias e até as atividades econômicas.

Assim, a religiosidade popular que se desenvolveu no Brasil colonial transcendeu os limites institucionais da Igreja e dos templos, integrando-se profundamente às relações sociais, familiares e comunitárias. Apropriando-se de traços medievais do passado ibérico, como as práticas penitenciais, as procissões e o culto aos santos, essa religiosidade se tornou parte do cotidiano. Além disso, adaptou-se às condições locais e às influências indígenas e africanas, formando uma vivência religiosa profundamente híbrida e flexível.

A ausência ou escassez de padres em regiões afastadas do Brasil colonial, particularmente nas zonas rurais e no sertão, abriu espaço para o surgimento de lideranças religiosas leigas que assumiram papéis espirituais fundamentais nas comunidades. Essas

figuras, como beatos, curandeiros, conselheiros e profetas, emergiram como mediadores entre o divino e os fiéis, conquistando respeito e legitimidade por meio de sua conexão direta com o cotidiano das populações.

Desde os tempos coloniais coexistem no Brasil dois tipos de catolicismo: aquele das cidades, ortodoxo, cujos adeptos – notadamente os das camadas mais abastadas – costumam receber instrução religiosa, mantendo-se mais próximos à igreja e aos seus sacerdotes, e um catolicismo popular, em larga escala independente da igreja e de seus agentes oficiais, religião das camadas subalternas que se situam nas aglomerações urbanas quanto nos agrupamentos rurais. (QUEIROZ, 1975, p. 26)

Maria Isaura de Queiroz (1976) utiliza o termo 'catolicismo rústico' para descrever a forma de catolicismo que se desenvolveu em áreas rurais e isoladas, marcada por práticas informais, uma forte relação com a cultura local e uma maior independência da Igreja Católica oficial. Duglas Monteiro (1974) completa essa perspectiva ao destacar que, nesse contexto, os aspectos da religião se integram e influenciam de maneira profunda e constante na vida cotidiana, influenciando a interação social e a visão de mundo dessas comunidades. De tal modo, o universo das culturas tradicionais do homem do campo se distanciou do catolicismo oficial, o que foi fundamental para a formação de um espaço religioso paralelo, que se consolidou especialmente nas regiões onde a presença da Igreja era esporádica, permitindo às comunidades adaptarem suas práticas de acordo com suas próprias tradições religiosas.

O catolicismo popular pode ser compreendido como uma prática “não expiatória, mas propiciatória e impetratória”, de acordo com Thales de Azevedo (2002, p.13). Esta observação corrobora a análise de Laura de Mello e Souza, que também enfatiza que a religiosidade nas populações rurais não estava centrada na culpa e na redenção dos pecados, mas em ações voltadas para atrair favores divinos e em súplicas por intervenções divinas. Essa abordagem reflete a adaptação da religiosidade às necessidades e preocupações práticas do cotidiano rural.

A crença em forças misteriosas que se manifestam por meio de sinais é um aspecto fundamental do catolicismo popular. Esse universo simbólico, descrito por Rossi (2007, p.124), permeado por adaptações, servia como uma forma particular de interpretar o mundo. Assim, a religiosidade popular se caracteriza por sua autonomia em relação à hierarquia eclesiástica, concretizando-se em uma relação íntima com o “sagrado”. Essa relação é mediada por práticas desenvolvidas pelos próprios devotos e, na maioria das vezes, transmitidas oralmente, em contraste com as normas estabelecidas pelo clero.

Predominantemente rural, essa religiosidade tende a ser mais ligada ao misticismo e à continuidade de crenças pagãs do que aos padrões ortodoxos desejados pela Igreja Católica.

Mircea Eliade (1992, p.12) afirma que “na experiência do sagrado nasce a ideia de que alguma coisa existe realmente, através da experiência do sagrado surgem as ideias de realidade, verdade e significação”. Nesse sentido, as práticas de religiosidade no Brasil, muitas vezes afastadas da Igreja Católica oficial, proporcionaram às comunidades uma forma de vivenciar o sagrado de maneira profundamente ligada ao seu cotidiano, permitindo uma relação mais direta com o sagrado.

No Brasil, a hibridização cultural resultou em novas formas de expressão religiosa, nas quais símbolos e rituais católicos foram mesclados a elementos das tradições locais. Esse processo possibilitou a fusão do cristianismo europeu, do milenarismo ibérico e das crenças indígenas e africanas, dando origem a novas formas de religiosidade no território brasileiro que atendiam às necessidades espirituais e culturais da população. Essa constante capacidade de recriação e ressignificação, desenvolvida fora da esfera institucional da Igreja, resultou em uma religiosidade original e multifacetada.

Dessa maneira, a fusão entre diferentes tradições religiosas e culturais não apenas deu origem a novas formas de vivência do sagrado, mas também ofereceu às comunidades marginalizadas uma visão alternativa de organização social e espiritual. No cerne dessas manifestações, conceitos como messianismo, milenarismo e utopia emergem como expressões simbólicas de um desejo coletivo por justiça, igualdade e a realização de uma sociedade ideal, conectando o imaginário religioso a uma dimensão profundamente política e social.

1.2 — Instrumentos de análise da religiosidade popular

Como afirma Jacqueline Hermann (2005), o clima de exaltação messiânica que marcou a comunidade judaica convertida em Portugal ao longo do século XVI teve reflexos profundos na formação cultural e religiosa do Brasil colonial. Em concordância com isso, Márcio Honorio Godoy (2007) aponta que o sebastianismo, presente desde os primeiros momentos da colonização, consolidou-se como um fenômeno cultural, religioso e social, simbolizando as aspirações coletivas por transformação. Dom Sebastião, "o desejado e encoberto", tornou-se a figura central de uma narrativa messiânica que transcendeu gerações e territórios, sendo reinterpretada no Brasil de diferentes formas, manifestando-se tanto entre comunidades em situação de adversidade quanto entre setores da comunidade lusa no Brasil, no período da permanência da Corte portuguesa no Rio de Janeiro, que viam no sebastianismo um projeto de regeneração nacional.

O movimento sebastianista, de origem portuguesa, surgiu no final do século XVI, após o desaparecimento do jovem monarca Dom Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Sua ausência alimentou uma crença de que ele retornaria para salvar Portugal. Marcio Honorio de Godoy (2007, p. 20) afirma que, em 1647, no século XVII, a Santa Inquisição registrou relatos de experiências místicas relacionadas a Dom Sebastião no Brasil. Essas experiências reforçaram a crença no mito sebastianista e perpetuaram o movimento. Dessa forma, Dom Sebastião ganhou o estatuto de fenômeno cultural, religioso e social (p.20).

Dom Sebastião, enquanto figura messiânica, encarnou a esperança de um salvador capaz de transformar a realidade. Baseada em estudos de Max Weber e Paul Alphandéry, Queiroz (1996) afirma que o messias é alguém enviado para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre. Além disso, trata-se de um líder essencialmente carismático. A autora observa que os movimentos messiânicos, muitas vezes, emergem em períodos de transição e crise, quando as estruturas tradicionais de poder e autoridade são questionadas. Esses movimentos podem ser vistos como tentativas de reconstituir a ordem social sob novos princípios, frequentemente religiosos.

É importante compreender a diferença entre milenarismo e messianismo. Vasconcellos (1991) afirma que ambos se apresentam como anunciadores de uma salvação coletiva, mas enquanto o messianismo envolve a crença na vinda de um messias — um líder escolhido por Deus, que trará redenção, justiça e salvação ao seu povo —, o milenarismo se caracteriza pela crença em uma transformação radical da sociedade, após a qual 'todas as coisas serão mudadas', sem depender necessariamente de um líder messiânico (Hilário Franco Jr., 1992).

O messianismo, portanto, é centrado na figura de um líder divino que, com poderes excepcionais, guia os eleitos à salvação. Esse líder é visto como capaz de restaurar a ordem e resolver crises sociais e políticas, estabelecendo um novo ciclo de esperança.

A crença de que o mundo terreno está com seus dias contados e que, por deliberação divina, chegará brevemente ao fim para dar lugar a outro mundo constitui o centro dessa mentalidade messiânica e milenarista. A visão apocalíptica, comum a ambos, se traduz na expectativa de uma transformação radical da realidade, onde um novo ciclo de paz e prosperidade substituirá o sofrimento e a injustiça. Dessa forma, o milenarismo fornece material importante para o imaginário popular, mas o messianismo o faz a partir de uma liderança divina específica.

De acordo com Queiroz (1965), dois tipos de população foram influenciados pelos movimentos messiânicos: população indígena e rústica. Nos movimentos messiânicos

rústicos, as características do reino messiânico são do mesmo tipo: reino celeste que existe no mundo, local onde não se adoece, onde não se precisa trabalhar e onde se é plenamente feliz, onde residem os santos, ou seja, uma utopia.

O conceito de utopia foi desenvolvido a partir da obra de Thomas More, que, em seu livro de 1516, descreve a utopia como uma sociedade perfeita, onde a justiça social, a solidariedade e a harmonia prevalecem. Jean Delumeau (1997, p. 257) define a utopia como “descrições de um mundo construído sobre princípios diferentes daqueles em vigência no mundo”. Assim, a utopia representa um modo ideal de vida, um espaço e tempo alternativos, muitas vezes inatingíveis, que são imaginados como um refúgio da imperfeição do mundo real. O milenarismo e o messianismo são formas de utopias místicas, que, embora enraizadas em crenças religiosas, também buscam um estado perfeito de equilíbrio e harmonia.

Hilário Franco Jr. (1992, p. 13) afirma que a utopia pode ser entendida como uma expressão de desejos coletivos de perfeição, frequentemente idealizando um retorno a uma situação primordial da humanidade. Essas utopias, como o Paraíso Terrestre e a Idade de Ouro, muitas vezes, possuem um caráter mitológico, sendo formuladas em contextos históricos específicos, mas fundamentadas em uma visão do mundo que transcende a realidade presente, voltadas para um passado idealizado.

Ele destaca que a utopia não é um fenômeno passageiro, mas uma característica essencial da espécie humana, pois representa a negação de um presente sufocante e a projeção de um futuro idealizado. A relação entre utopia e a religiosidade popular se manifesta na forma como certas narrativas messiânicas e milenaristas incorporam o anseio por uma vida mais plena, tranquila e livre das dificuldades cotidianas, refletindo uma esperança de renovação e redenção por meio da intervenção divina.

Esse autor afirma também que, na Idade Média, a existência de um paraíso terrestre não era considerada apenas como uma mera fantasia, mas como algo de fato real, situado em algum lugar distante e escondido, e que poderia ser acessado. Essa ideia do paraíso terrestre era profundamente enraizada na visão medieval do mundo, sendo compartilhada por amplos segmentos da sociedade. A crença de que um lugar de perfeição e felicidade existia além da realidade cotidiana refletia a esperança de um retorno à condição primordial de harmonia, onde o sofrimento humano seria superado e a justiça divina prevaleceria.

No entanto, à medida que o imaginário coletivo foi sendo moldado por outros valores e narrativas seculares, essa forma de pensar se tornou cada vez mais rara. Apesar disso, sobreviveu ao longo dos séculos, persistindo como uma das forças motrizes dos movimentos

messiânicos e milenaristas. Embora a sua representação tenha se transformado com o tempo, a ideia de um reino celestial, um espaço de perfeição, onde a dor e o sofrimento não existiam, continuou a alimentar as utopias populares.

Uma manifestação moderna dessa ideia pode ser encontrada na literatura popular brasileira, como no poema *Viagem a São Saruê*, de Manuel Camilo dos Santos. Neste cordel, o protagonista embarca em uma jornada que remete ao imaginário do paraíso terrestre: um lugar de redenção e felicidade, onde se busca a salvação e a superação das dificuldades do mundo real. A viagem a São Saruê, assim como a jornada em busca do paraíso, é uma busca pelo ideal, uma jornada que reflete a persistente crença de que existe um espaço de perfeição, onde as adversidades e a injustiça serão superadas.

1.3 — Dessacralização e transição para a República

A religiosidade no Brasil pode ser analisada sob três períodos históricos distintos, cada um refletindo mudanças significativas nas relações entre Estado e Igreja. Durante o período colonial, a Igreja Católica desempenhava um papel central, sendo responsável por quase todos os aspectos da vida social, política e cultural. Outros cultos, como o judaísmo e o protestantismo, eram considerados heréticos, e mesmo os escravizados eram integrados ao universo católico por meio do batismo e das irmandades religiosas específicas para pessoas negras.

No período imperial, a Igreja continuava a manter um vínculo estreito com o Estado, sendo a religião oficial do país, e suas práticas estavam profundamente integradas à vida pública. A Constituição de 1824, em seu artigo 5º, embora estabelecesse o Catolicismo como a religião oficial do Império, reconhecia a liberdade de culto, permitindo a prática de outras religiões, desde que não contrariassem a ordem pública e não fossem praticadas em templos públicos.

No entanto, com a transição para a República, o Brasil adotou uma nova configuração política e social. A separação entre Igreja e Estado marcou o início da dessacralização das instituições e da esfera pública, e a religião passou, gradativamente, à esfera privada. Exemplos dessa mudança incluem a instituição do casamento civil, em 1890, e a criação do registro civil, em 1874, ainda no Império. Antes dessas medidas, o casamento e o batismo eram celebrados exclusivamente na esfera religiosa.

Com a Proclamação da República, em 1889, e a Constituição de 1891, rompeu-se o vínculo institucional que existia entre o poder político e a Igreja Católica, que, até então, exerciam uma influência mútua. A religião, gradativamente, deixou de ser um fator

determinante na condução da vida pública e passou a ser encarada como uma prática restrita ao plano individual.

O distanciamento do sagrado foi uma característica marcante da transição republicana, consolidando-se à medida que a modernização da sociedade brasileira e o processo de secularização do Estado avançavam. A separação entre Igreja e Estado implicou que a religião passasse a ser tratada como uma questão pessoal e privada. Antes da República, práticas religiosas como missas, festividades e procissões estavam entrelaçadas com a vida pública e contavam com o apoio estatal. No entanto, com a Proclamação da República, a Igreja, antes central na vida pública, foi deslocada para a esfera privada, com a prática religiosa restrita aos templos, às casas e à vivência individual, sem interferência no domínio público.

Essa separação foi vivida como uma ruptura dolorosa para muitas camadas da população, especialmente para aquelas que estavam profundamente enraizadas na religiosidade popular, como as populações rurais. Para essas comunidades, que viam a Igreja e suas práticas como fontes de consolo e proteção, a mudança representou uma forma de desamparo. Esse cenário gerou um terreno fértil para o surgimento de movimentos sociorreligiosos que buscavam restaurar a presença do sagrado e combater o que viam como a secularização forçada da sociedade.

Nesse sentido, o conceito de desencantamento do mundo, introduzido por Max Weber, refere-se ao processo de secularização que elimina progressivamente o sagrado do cotidiano, substituindo-o por explicações científicas e sistemas burocráticos. Contudo, em resposta a esse desencantamento, surge o reencantamento, um movimento que tem em vista restaurar o sagrado e o transcendente na vida cotidiana. Duglas Monteiro (1972) argumenta que o reencantamento do mundo se manifesta especialmente nas práticas religiosas populares, onde aspectos simbólicos e expressivos são utilizados para reinterpretar e ressignificar a realidade social, reforçando a presença do sagrado no dia a dia.

Nesse contexto, os movimentos messiânicos e milenaristas podem ser vistos como utopias místicas, ao promoverem uma reconexão com o divino e reinterpretar o cotidiano sob uma ótica sagrada. Essas narrativas se materializaram em movimentos sociorreligiosos que reforçavam o desejo de uma transformação radical da sociedade. Guiados por lideranças carismáticas, esses movimentos reinterpretaram a realidade e propuseram futuros utópicos, muitas vezes como resposta às mudanças impostas pelo contexto da Primeira República brasileira (1889–1930). Nesse cenário, os elementos messiânicos e milenaristas ofereceram um alicerce para a reorganização social e espiritual das comunidades.

Como aponta Célia Camelo de Souza (2010), ainda que esses movimentos nem sempre possuísem plena consciência de seu papel histórico, isso não diminui sua relevância como fenômenos sociais. Assim, os movimentos que serão analisados no próximo capítulo inserem-se nesse panorama de busca por um futuro alternativo, onde as práticas sociorreligiosas atuaram como ferramentas de autonomia e reinterpretação do mundo.

CAPÍTULO 2 — MOVIMENTOS SOCIORRELIGIOSOS NO BRASIL

Os movimentos sociorreligiosos, caracterizados por práticas e crenças específicas, ganharam destaque como objeto de estudo científico no Brasil. No final do século XIX e início do XX, intelectuais como Euclides da Cunha e Nina Rodrigues analisaram esses fenômenos influenciados pelas teorias racialistas e evolucionistas da época. Euclides da Cunha, em *Os Sertões* (1902), analisou a Guerra de Canudos e interpretou o movimento liderado por Antônio Conselheiro como um exemplo do atraso e da resistência à modernização da República, atribuindo suas origens a um determinismo geográfico e racial. Nina Rodrigues, por sua vez, argumentou que a mestiçagem levava à degeneração da sociedade e impossibilitava a plena integração desses grupos à nação.

Essas interpretações iniciais refletiam os paradigmas científicos da época e influenciaram as análises posteriores, que, com o avanço das ciências sociais, passaram a interpretar tais movimentos como formas de resistência e reorganização social diante das crises políticas, econômicas e culturais que marcaram o Brasil durante a Primeira República (1889–1930).

Neste capítulo, exploraremos os principais movimentos sociorreligiosos no Brasil, seus conceitos e características. Além de apresentar a literatura sobre o tema, discutiremos as formas de mobilização popular que suas lideranças carismáticas proporcionaram, e como essas práticas se tornaram uma poderosa ferramenta de resistência e reconfiguração social. Ao longo do capítulo, será possível observar como, em tempos de crise, o sagrado se reencantou, oferecendo àquelas comunidades marginalizadas e excluídas uma promessa de salvação e transformação.

2.1 — Movimentos sebastianistas no século XIX

Os primeiros movimentos sociorreligiosos no Brasil independente, de inspiração sebastianista, reinterpretaram o mito de D. Sebastião como símbolo de resistência e promessa de justiça divina. De acordo com Marcio Honorio Godoy (2007, p. 81), o sertão nordestino foi pródigo em casos onde aparecia a crença no rei encoberto. A seguir, serão analisados dois

desses movimentos: o da Serra do Rodeador e o da Serra Formosa, ambos ocorridos em Pernambuco, que revelam a criação de uma religiosidade própria.

O movimento da Serra do Rodeador, em Bonito, Pernambuco, ocorreu entre 1819 e 1820, impulsionado por descontentamentos políticos e sociais sob o domínio português. Esse período foi marcado pela instabilidade entre a instalação da Corte Portuguesa no Brasil, em 1808, e a Revolução Pernambucana de 1817. A derrota da revolução não pacificou a região, persistindo as crises econômicas e sociais. Ainda segundo Godoy (2007), histórias sobre reinos encantados e o retorno de D. Sebastião alimentavam o imaginário popular, vinculando o desencantamento do rei à resolução das injustiças sociais.

Para os habitantes, formados por uma diversidade de grupos, incluindo mestiços de brancos e indígenas e trabalhadores rurais, a serra tornou-se um "território prometido", onde a fé era fortalecida por lideranças carismáticas, como José de Alencar e Silvestre José dos Santos, e por meio de reuniões clandestinas, que incluíam rezas, novenas e milagres.

Além disso, a organização social em torno da Serra do Rodeador incluía elementos hierárquicos e funções específicas, como os "Procuradores de Cristo" e os "Procuradores da Honestidade", cujos membros regulavam o vestuário e as uniões na comunidade. Essas figuras não apenas administravam as práticas religiosas, mas também reforçavam a aura de sacralidade do espaço, sustentando a crença de que o local era fundamental para o cumprimento da profecia do retorno do rei.

Os fiéis armavam-se, formando um exército pronto para defender os interesses de D. Sebastião. Temendo uma subversão da ordem política, o governador Luís do Rego Barreto ordenou a desarticulação do movimento, culminando em uma violenta repressão. A repressão resultou em 91 mortos e mais de cem feridos, além do aprisionamento de mais de 200 mulheres e 300 crianças.

O movimento da Serra Formosa, conhecido como movimento da Pedra Bonita, ocorreu entre 1836 e 1838 na Serra Formosa, em São José do Belmonte, Pernambuco. Liderado por João Antônio dos Santos, um sertanejo que afirmava ter recebido a visita de D. Sebastião, o movimento estabeleceu um "Reino Encantado" com leis e costumes próprios. João Antônio, por ser alfabetizado, ganhou a confiança da comunidade e afirmava que o jovem monarca aguardava seu desencantamento na Pedra Bonita para retornar e instaurar um novo reinado de igualdade e prosperidade.

Com cerca de 300 seguidores, o movimento vivia em condições precárias, com promessas de riqueza e saúde sob a liderança de João Antônio. A seita despertou preocupações no governo e na Igreja Católica, levando ao envio do padre Francisco José

Correia de Albuquerque para desmobilizar os seguidores. Embora tenha conseguido convencer João Antônio a interromper suas pregações, seu cunhado, João Ferreira, assumiu a liderança e radicalizou a mensagem.

Nas pretensas reuniões de João Ferreira com Dom Sebastião encantado, a manifestação do jovem monarca desaparecido continuava a prometer as mesmas coisas que as dos seus reinados anteriores: os pobres voltariam ricos, os velhos voltariam jovens, os pretos tornar-se-iam brancos e todos viveriam em igualdade em seu reino sertanejo de pedra e sangue. (GODOY, 2007, p. 129)

Isso culminou em um massacre em maio de 1838, quando as forças do governo atacaram o arraial sebastianista após relatos de rituais sangrentos. Durante três dias, os seguidores sacrificaram crianças, homens, mulheres e cães, acreditando que o sangue derramado traria de volta Dom Sebastião. Os corpos eram organizados ao redor das pedras sagradas, e aqueles que se recusavam a participar dos sacrifícios eram considerados infiéis. A violência do culto chamou a atenção das autoridades, que enviaram uma expedição militar. No confronto, 87 pessoas foram mortas, entre sebastianistas e soldados, e o arraial foi destruído, marcando o fim da seita.

Ambos os movimentos refletem a busca por justiça e liberdade, utilizando a figura de Sebastião I como símbolo de resistência e esperança em tempos de grande dificuldade. O sebastianismo ainda se manifesta em diversas regiões do Brasil, especialmente no Maranhão e no Pará. No Maranhão, há relatos de crenças ligadas ao "Encantado", reino extramundo ao qual Dom Sebastião, após sua morte, teria retornado como uma figura mítica. No Pará, o sebastianismo se mantém vivo em narrativas populares que relacionam o retorno do rei – que viveria no mundo dos seres subaquáticos - ao fim das injustiças e ao estabelecimento de uma era de prosperidade. Esses mitos são exemplos de como crenças sebastianistas foram ressignificadas ao longo dos séculos, adaptando-se a diferentes contextos históricos e culturais no Brasil

A presença dos movimentos sebastianistas também permeia a literatura brasileira, como exemplificado na obra *Romance da Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna. Nessa obra, o autor reflete sobre a influência do sebastianismo no imaginário popular, especialmente no Nordeste, e sua relação com a busca de um salvador que traga justiça e transformação para o povo. Suassuna apresenta a figura de Dom Sebastião como um símbolo que transcende o tempo e a história, moldando as crenças e esperanças de diferentes gerações. A obra contribui para a perpetuação da memória desse movimento dentro da cultura literária brasileira.

2.2 — O Movimento Mucker

O movimento Mucker foi um fenômeno social e religioso que ocorreu no Brasil entre 1863 e 1873. A palavra “mucker” vem do alemão e significa “hipócrita” ou “falso devoto”, e era usada de forma pejorativa para descrever os seguidores desse movimento.

Liderado por Jacobina Mentz Maurer e João Jorge Maurer em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, o movimento surgiu em meio à comunidade de imigrantes alemães, majoritariamente composta por camadas pobres da população.

Vivendo em isolamento dos poderes estatais e com recursos limitados, esses imigrantes dependiam quase exclusivamente de sua própria iniciativa e perseverança (Amado, 1976, p. 20). Esse contexto de isolamento contribuiu para a fusão de práticas religiosas populares e místicas, já que "a leitura da Bíblia tornou-se livre ao sabor da imaginação" e combinou-se com o uso de ervas nativas e explicações místicas para fenômenos naturais (p. 25).

Jacobina, vista por seus seguidores como "iluminada por Deus" e "possuidora do Espírito de Deus" (Amado, 1976, p. 124), desempenhou um papel central como pregadora e líder espiritual. Seu marido, Maurer, contribuiu como curandeiro e intérprete da Bíblia. Embora as pregações de Jacobina frequentemente fossem distorcidas por opositores, com acusações de que ela se autoproclamava Cristo, os próprios Mucker rejeitavam essa ideia (p. 125).

Segundo Maria Isaura Queiroz (1965), os Mucker representavam a reação de um grupo que buscava alterar sua posição social, ao se perceber como marginalizado. Inicialmente baseados em uma sociedade igualitária, os Mucker começaram a enfrentar oposição das elites locais, do clero católico e protestante e da imprensa, que frequentemente os difamava como ameaça social e religiosa (Amado, 1976, p. 145).

A imprensa também se tornou um instrumento na difamação, "advertindo aos fiéis sobre os perigos e tentações que Jacobina representava" (Amado, 1976, p. 145). Essa resistência culminou em violência constante, com o grupo atacado em público, além de sofrerem saques e agressões em suas propriedades.

Os Mucker rejeitaram a inserção em estruturas e sistemas sociais, religiosos e políticos e mantiveram-se como "comunidades autônomas" (p. 44), interpretando o mundo à sua maneira. Com a sua derrota militar e subsequente dismantelamento, os Mucker remanescentes tiveram diferentes destinos, alguns foram detidos durante os combates, outros foram julgados, as mulheres foram libertadas e algumas crianças entregues a outras famílias.

Os que voltaram para suas casas ou tentaram a vida em outros lugares sentiram-se acuados por toda a vida (Giaretta, 2014).

O movimento pode ser compreendido dentro de uma perspectiva mais ampla de fenômenos messiânicos e milenaristas, característicos de diversas expressões religiosas e sociais do período. A crença na proximidade do fim do mundo e a figura de Jacobina como uma líder “iluminada” por Deus aproximam o movimento de uma utopia religiosa, onde a transformação social e espiritual estava atrelada à ideia de um futuro iminente de salvação ou condenação.

Nesse contexto, os Mucker não apenas resistiam à estrutura social da época, mas também criavam uma realidade paralela, onde a busca por igualdade e um novo modelo de convivência estavam intrinsecamente ligados a uma expectativa messiânica. Essa perspectiva utópica alimentava sua resistência, que, ao mesmo tempo em que buscava mudança social, acreditava em uma transformação cósmica e espiritual, que finalmente culminaria em um novo ordenamento da vida e da história.

2.3 — Santa Dica

Benedicta Cypriano Gomes, conhecida como Santa Dica, liderou um movimento social e religioso em Lagolândia, município de Pirenópolis, Goiás, na década de 1920. Sua trajetória ganhou notoriedade após episódios considerados milagrosos, com supostas “ressurreições” que despertaram a crença popular, incluindo eventos nos quais foi declarada morta. Sua fama cresceu ao se estabelecer como curandeira e, posteriormente, como milagreira. Em 1923, aos 18 anos, fundou uma comunidade focada na cura de males físicos e espirituais (Vasconcellos, 1991, p. 21), promovendo o uso coletivo de terras e bens, criando uma nova ordem social que atraía os romeiros.

A comunidade logo ganhou visibilidade, incomodando autoridades civis e religiosas que viam o movimento como uma ameaça. Em 1925, foi processada por atentado à saúde pública e sua comunidade sofreu repressão violenta, mas sua fuga e eventual prisão apenas aumentaram sua notoriedade. Após ser liberada, ela se envolveu na política, orientando seus seguidores nas eleições. Em 1927, retornou à Lagolândia e reestruturou sua comunidade. Durante a Revolução Constitucionalista de 1932, enviou apoio às forças legalistas, expandindo sua influência política, com seu marido sendo eleito prefeito de Pirenópolis.

Apesar de enfrentar novas prisões a partir de 1934, o movimento deixou um legado significativo antes de ser dissolvido. Santa Dica continuou a atender fiéis até sua morte, em 1970. Sua liderança combinava práticas religiosas populares com uma interpretação sertaneja

do catolicismo, promovendo uma mensagem de salvação e justiça social que ressoava especialmente entre as populações rurais. Para seus seguidores, ela era uma figura de esperança e resistência contra as desigualdades da época.

Lauro de Vasconcellos (1991) caracteriza o movimento como “utópico”, representando uma tentativa de realizar uma sociedade ideal. Santa Dica exercia uma liderança carismática, simbolizando o poder transformador do catolicismo popular, que empoderava os marginalizados e desafiava as hierarquias sociais e religiosas. O movimento, ao unir aspectos religiosos, sociais e políticos, criticava a dominação das elites locais e a estrutura de poder. Em um contexto de crise social e moral, seus seguidores adotaram uma nova interpretação da fé, que representava uma utopia religiosa, onde a crença em uma intervenção divina estava ligada à esperança de um futuro melhor, com justiça e ordem restauradas.

No entanto, ao longo de sua trajetória, Santa Dica também se envolveu na política institucional da Primeira República. O que destaca um caráter ambíguo em sua relação com as estruturas de poder estabelecidas. Ao contrário de outros movimentos sociorreligiosos, que se mantiveram marginais em relação ao poder, Santa Dica, assim como o Padre Cícero, flertou com o poder instituído, evidenciando uma aproximação com as elites locais. Essa ambiguidade revela um aspecto complexo de sua liderança, em que a resistência e a luta por justiça social conviveram com a busca por reconhecimento e legitimidade dentro das instituições oficiais.

Apesar da repressão que seu movimento sofreu, Santa Dica permanece como um símbolo de resistência no catolicismo popular, venerada informalmente por muitos. A historiografia reconhece seu movimento como um fenômeno sociorreligioso com traços utópicos, destacando a mobilização dos oprimidos e o protagonismo feminino em um contexto de contracultura religiosa e política. Esse legado reflete o papel dos messianismos populares brasileiros na construção de alternativas às estruturas dominantes da época.

2.4 — O Movimento de Juazeiro

Padre Cícero foi um influente líder religioso e político no sertão nordestino, especialmente em Juazeiro, Ceará, onde atuou entre 1870 e 1934. Iniciou sua trajetória no seminário de Fortaleza, onde observou a diferença nas práticas religiosas do interior e da capital. Ao ser ordenado padre, dedicou-se à catequese e à recuperação espiritual da população, tornando-se uma figura nômade, realizando pregações e recusando pagamentos por cerimônias, vivendo das esmolas dos fiéis.

Sua fama começou a se consolidar em 1871, com um suposto milagre em que uma hóstia teria se transformado em sangue durante uma missa. O evento atraiu grande atenção popular, mas gerou controvérsias com a Igreja Católica, que se recusou a reconhecê-lo oficialmente. Ainda assim, Padre Cícero, apelidado de "padim ciço", exerceu forte influência sobre seus seguidores, que eram integrados por lavradores e comerciantes. Ele estabeleceu uma relação de proteção mútua e tinha controle sobre as decisões pessoais de seus adeptos. De acordo com Ralph Della Cava (2014, p. 39), “o povo de Juazeiro sempre atribuiu ao Padre Cícero qualidades excepcionais de santidade e profecia”.

Sob sua liderança, Juazeiro tornou-se um centro de peregrinação e prosperidade comercial, refletindo a mistura de religiosidade e economia. Diferentemente de Antônio Conselheiro, Padre Cícero cultivou a proteção da hierarquia política local (p. 95). Em 1911, a cidade foi elevada à condição de município, e Padre Cícero se tornou seu primeiro prefeito, estreitando laços com políticos locais. Com o aumento do número de romeiros, ele buscou transformar Juazeiro em um espaço sagrado, e sua influência se expandiu para além do religioso, atingindo a política.

Apesar de punições e proibições da Igreja, que tentaram silenciá-lo, a proibição das peregrinações apenas intensificou a devoção popular. Sua reputação se consolidou em todo o Brasil, enquanto ele continuava a dialogar com o poder político, mantendo uma política de neutralidade que favoreceu o desenvolvimento da cidade. Os seguidores acreditavam que Juazeiro era a Terra Santa (p. 119) e Cícero se tornou um mediador entre as classes populares e as autoridades.

Padre Cícero “tornou a cidade a mais próspera do sertão e, ao mesmo tempo, aquela onde a vida era a mais próxima dos modelos sagrados” (Queiroz, 1965, p. 240). A historiografia do movimento destaca seu papel como um líder messiânico e político que exercia forte influência por meio da relação parental que exercia com os fiéis, exemplificando a intersecção entre religiosidade e poder, e sua habilidade em usar sua posição religiosa para influenciar mudanças sociais e políticas na região.

Para Monteiro (1977), o processo de construção do poder de padre Cícero foi moldado por um contínuo acúmulo de elementos para a sua valorização religiosa, mas sobretudo em meio ao catolicismo rústico.

A comparação com outros movimentos messiânicos, como o de Canudos e Antônio Conselheiro, é inevitável na historiografia. No entanto, enquanto Conselheiro se posicionou em oposição ao Estado, Padre Cícero estabeleceu alianças estratégicas com as elites políticas, o que permitiu que Juazeiro prosperasse econômica e socialmente. Dessa forma, a

historiografia apresenta o movimento de Juazeiro como um fenômeno singular, no qual a devoção popular, o pragmatismo político e a visão estratégica de Padre Cícero convergiram para transformar a cidade em um símbolo de resistência, prosperidade e religiosidade no sertão nordestino.

2.5 — O Movimento de Canudos

Um dos exemplos mais emblemáticos de movimentos sociorreligiosos no Brasil foi o de Canudos. Ele ocorreu no atual município de Canudos, na região do sertão baiano, entre 1893 e 1897, liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido por Antônio Conselheiro. O movimento deu origem ao arraial de Canudos, que se tornou uma comunidade formada principalmente por lavradores sem moradia fixa, buscando estabilidade em meio a novas relações de trabalho que surgiram com a Constituição de 1891. Esse cenário de marginalização levou à formação de uma comunidade autônoma, onde a religiosidade, marcada por um catolicismo rústico, servia como suporte cultural e expressão da identidade local.

Conselheiro, um líder carismático, defendia a monarquia como o único governo legítimo e praticava um catolicismo vinculado às concepções medievais (Dobroruka, 2007). Suas pregações, enriquecidas com citações em latim, conferiam-lhe uma autoridade diferenciada, atraindo seguidores. Douglas Monteiro (1977) destaca que a liderança do Conselheiro também acontecia no campo civil, onde ele exercia influência, orientação e comando nos âmbitos político, econômico e nas questões práticas e cotidianas de seus seguidores.

O líder religioso também condenava a separação entre Igreja e Estado, que ele via como uma ameaça à legitimidade da sociedade política. Em relação à estrutura econômica, a comunidade de Canudos não se limitava à resistência passiva; possuía atividades econômicas regulares, desafiando a visão de que era um movimento parasitário.

Maria Isaura de Queiroz (1965) afirma que, durante o Império, as autoridades toleravam o Conselheiro e os canudenses, pois prestavam serviços à região. Contudo, com a Proclamação da República, essa situação mudou. O Conselheiro, sendo contra as inovações republicanas, passou a entrar em conflito com autoridades locais e eclesiásticas.

As tensões com as autoridades locais aumentaram, culminando em quatro expedições militares enviadas pelo governo central contra Canudos. Esses embates foram motivados por desentendimentos e pela percepção de que a comunidade representava uma ameaça à ordem estabelecida. Para Vicente Dobroruka (1995), a narrativa construída pela imprensa da época

associava o movimento a uma conspiração monarquista. Em continuidade a essa análise, Jaqueline Hermann (1997) aponta que o discurso oficial preferiu enquadrar o conflito como uma luta entre civilização e barbárie. Apesar da brutalidade das expedições, os canudenses resistiram, lutando por suas crenças e estilo de vida.

A produção historiográfica sobre Canudos oferece múltiplas interpretações. Euclides da Cunha considerou o movimento como um reflexo do fanatismo religioso. A perspectiva marxista, representada por autores como Rui Facó, associou a luta sertaneja de Canudos à luta pela terra, contra o latifúndio e a opressão. Atualmente, é consenso que a questão secular de concentração de terra se faz presente no episódio de Canudos. Entretanto, analisa-se a comunidade a partir de suas próprias referências culturais, reconhecendo sua religiosidade como uma forma de resistência multifacetada: contra a opressão política do novo regime republicano, contra a exploração e exclusão econômica, e contra a desvalorização de sua cultura e religiosidade.

Os debates historiográficos brasileiros dividem-se em relação ao profetismo do Conselheiro. Os autores mais modernos rejeitam a atribuição de profetismo à figura do líder canudense, alegando que a obra escrita do líder do arraial não coloca expectativas escatológicas. Duglas Teixeira Monteiro (1977) descarta a presença de traços do milenarismo na obra escrita do Conselheiro, destacando que o arraial mantinha relações com a política oligárquica, por meio de apoios de comerciantes e proprietários de terra. Para ele, Canudos se tratava de um lugar privilegiado no qual os sertanejos se preparavam para alcançar o céu. Para Maria Isaura de Queiroz (1965), existia um nítido conteúdo de reformismo conservador no movimento de Canudos. Dobroruka (1995, p. 68) afirma: “não há ainda qualquer traço de expectativa escatológica, mas apenas uma escatologia discreta voltada para a salvação individual da alma, que em momento algum proclama o fim dos tempos como evento cósmico futuro”.

O estudo do arraial revela as tensões entre a retórica democrática da República e suas práticas autoritárias, assim como a força do sagrado como elemento de mobilização popular. O movimento exemplifica como comunidades marginalizadas responderam às crises de seu tempo, tornando-se uma referência na história das resistências sociais e culturais do Brasil.

2.6 — O Movimento do Contestado

O movimento do Contestado, ocorrido majoritariamente entre 1912 e 1916, deu-se em uma região de fronteira entre os atuais estados do Paraná e Santa Catarina, cuja delimitação era incerta na época, configurando uma área sob contestação. O movimento é caracterizado

como uma insurreição dos sertanejos contra a expansão do capitalismo e a opressão socioeconômica. Influenciado pela construção de ferrovias e pela atuação da madeireira Lumber Company, o conflito é resultado de uma combinação de fatores sociais, econômicos, políticos e religiosos, não tendo, portanto, uma motivação única para a caracterização do fato.

De acordo com Duglas Monteiro (1977), seriam três fases relevantes para a explicação do Contestado: a ordem pretérita, o desencantamento do mundo e o reencantamento do mundo. A ordem pretérita seria o passado idealizado, referência à ordem social e religiosa tradicional que existia antes das mudanças impostas pelo avanço da modernização, como a chegada da ferrovia, a desapropriação de terras e a exploração de trabalhadores. O desencantamento do mundo seria o momento em que as crenças religiosas e a espiritualidade tradicional perdem espaço diante da racionalização e da modernização. E o reencantamento do mundo emerge como uma tentativa de recriar o sentido da vida e resistir às forças modernizadoras.

Para caracterizar a sociedade rústica do sertão, Monteiro (1974) afirma que a mesma se sustentava em três condições fundamentais: necessidade de cooperação, autoritarismo quase militar e disponibilidade mínima de recursos materiais. Essa sociedade era dividida entre coronéis, fazendeiros, criadores ou meio-fazendeiros, lavradores, agregados e peões. Com o tempo, o mandonismo local passou por transformações, levando à crise do clientelismo e do familismo. O compadrio, que sancionava relações sociais materiais e não-materiais preexistentes, também entrou em crise, especialmente nas interações interclasses.

A região era marcada por uma grande liberdade nos costumes e na vida cotidiana. A escassez da medicina oficial, de padres e a liberdade nos costumes favoreceram o surgimento de práticas religiosas alternativas (p. 186). Além disso, a estrutura social do sertão era marcada por relações de subordinação, onde o poder da Igreja e o paternalismo moldavam a vida cotidiana. A falta de serviços básicos, como saúde e educação, fomentou a adesão a crenças tradicionalistas, criando um espaço onde práticas religiosas assumiam funções sociais e espirituais cruciais.

Os sertanejos do movimento construíram uma explicação religiosa e simbólica para a vida humana, que permeava seus ritos e práticas. Esses rituais foram impregnados de conteúdos religiosos, transformando-os em expressões da presença ativa e real do sagrado, ao mesmo tempo em que representavam uma negação radical da ordem e do mundo material em que viviam. Essa visão, como aponta Monteiro, é construída através de uma identidade

cultural que se manifesta em termos simbólicos e lúdicos, revelando a conexão profunda com as crenças místicas e espirituais do movimento.

Dentro desse contexto, Dom Sebastião surge como uma figura mítica central, ocupando o mesmo espaço simbólico que outras figuras lendárias, como Carlos Magno e os Doze Pares de França, presentes na gesta carolíngia. O culto ao rei encantado, que voltaria para restaurar a justiça e a ordem, reflete a apropriação de elementos da tradição europeia medieval pelos sertanejos.

O processo de desenvolvimento da religião católica rústica no Contestado passou por uma radicalização progressiva (p. 71), culminando na rejeição dos rituais tradicionais da Igreja Católica, como o batismo eclesiástico. Líderes como o monge João Maria se tornaram figuras centrais, substituindo os padres locais, e eram vistos pelos fiéis como portadores de uma nova ordem social. Após a morte de José Maria de Santo Agostinho, o terceiro monge, formou-se progressivamente a crença no regresso de ambos.

Os participantes também se declaravam monarquistas (MONTEIRO, 1972, p. 75), uma ideologia que era mais mística do que política. Os sertanejos rejeitaram a República, associando a monarquia a uma idealização de justiça e paz prometidas. Em resumo, lutavam os sertanejos do Contestado não pela restauração da monarquia, mas por um reinado de paz, prosperidade e justiça na terra.

Duglas Monteiro afirma que a Guerra do Contestado foi a única a assumir um caráter milenarista. Para compreender o movimento, o autor destaca a necessidade de compreender a construção de uma coletividade cuja vida, organização e formas de resistir aos adversários se dão no interior de um espaço e de um tempo míticos. Esse contexto de resistência é moldado por crenças profundamente enraizadas na religião sertaneja, que articulam um universo simbólico e ritualístico. Assim, a interpretação do movimento passa, necessariamente, pela análise dos significados produzidos pelos sertanejos em sua luta, que estruturam suas narrativas de enfrentamento e esperança.

Na atualidade, o movimento também é visto como uma manifestação de messianismo popular, onde a busca por líderes espirituais e a luta por dignidade se entrelaçam em um contexto de opressão e esperança. A historiografia brasileira destaca a complexidade do fenômeno, integrando elementos sociais, políticos e religiosos, evidenciando o sagrado como instrumento de resistência coletiva.

Para caracterizar os movimentos messiânicos rústicos, Maria Isaura de Queiroz (1965, p. 194) afirma ser difícil dizer qual a sua quantidade e frequência, visto que somente os de maior destaque foram registrados, o que, em geral, resultou em repressões violentas. Mas,

conforme as condições sociais e com a dificuldade de comunicação com as zonas em que geralmente se observaram, é de supor que vários não tenham sido registrados. Dessa forma, no próximo capítulo, analisarei alguns desses movimentos sociorreligiosos de pequena escala que, à época, não obtiveram a mesma repercussão dos anteriormente citados, mas que, ainda assim, carregam características utópicas em sua essência.

CAPÍTULO 3 — MOVIMENTOS SOCIORRELIGIOSOS NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Este capítulo tem como objetivo evidenciar o papel central da religiosidade popular na articulação de projetos utópicos durante a Primeira República, destacando como os movimentos sociorreligiosos mobilizaram símbolos, lideranças, práticas e narrativas que, direta ou indiretamente, desafiavam as estruturas de poder da época. Para isso, a análise será dividida em quatro subtópicos. Os três primeiros abordarão casos com maior relevância documental: o Monge de Pinheirinho, Lucas Romano e Romualdo Mafra. No quarto subtópico, serão reunidos outros movimentos sociorreligiosos que, apesar de compartilharem características semelhantes, possuem um volume menor de registros e notícias, o que impossibilita um tratamento mais aprofundado em seções individuais. Nesse último subtópico, os casos serão apresentados em ordem cronológica, do mais antigo ao mais recente.

3.1 — O caso dos Monges de Pinheirinho (1902–1903)

No caso dos Monges de Pinheirinho, ocorrido entre os anos 1902–1903, a figura do monge emerge como um símbolo complexo que mistura elementos messiânicos, utópicos e de resistência diante das transformações impostas pela modernização republicana. Este subcapítulo propõe a análise do caso, com base em registros da imprensa da época, em interpretações feitas por Mircele Giaretta, no trabalho acadêmico intitulado “Os monges de Pinheirinho no vale do Taquari e relações com movimentos messiânicos brasileiros” (2011), e na obra “Os Monges de Pinheirinho” (1975), de Gino Ferri. Ambos os estudos foram produzidos na região onde o movimento ocorreu. Além deles, poucas outras pesquisas foram encontradas citando o caso, o que reforça a importância de sua inclusão neste trabalho.

Gino Ferri afirma que o grupo recebeu tal denominação devido ao fato do líder e a maioria de seus seguidores usarem longas barbas, e por ter ocorrido, no interior do Rio Grande do Sul, na localidade conhecida como Pinheirinho, em Roca Sales, região do Vale do Taquari, próximo à colônia de Encantado. A região havia passado por um intenso processo de colonização a partir de 1882, recebendo imigrantes italianos e estando próxima a colônias alemãs.

Liderado por João Francisco Maria de Jesus, conhecido como Monge Chico, o grupo reunia famílias inteiras de camponeses pobres, foragidos da justiça e pequenos produtores que viviam em situação de pobreza (GIARETTA, 2011, p. 62). De acordo com Gino Ferri, parte desse contingente foi reforçada pela adesão de antigos membros dos Mucker – movimento mencionado no capítulo anterior. Por sua vez, o *Jornal do Brasil*, citando o *Correio do Povo*, de Porto Alegre, informa que quase todos os membros haviam pertencido às forças revolucionárias federalistas, que haviam lutado na Revolução Federalista de 1893-1895 (*Jornal do Brasil*, RJ, 12.05.1902, p. 1).

Em alguns sermões, o monge se apresentava como irmão de Antônio Conselheiro, dizendo sua missão ser a de livrar a humanidade de todos os sofrimentos, para conduzi-los à felicidade eterna (FERRI, 1975, p. 42). Além do monge Chico, existiam outros membros de destaque que desempenhavam papéis cruciais na organização e manutenção do grupo. João Enéas era conhecido por ser o mentor intelectual, e tinha como função divulgar os supostos milagres realizados, ampliando a influência do líder (FERRI, 1975, p. 40). José Lisboa, por sua vez, era o subchefe, assumindo o título de apóstolo São Pedro. Este último era muito conhecido na região, morando perto do local denominado Mussum, e tendo sido proprietário de *lanchas*, pequenas embarcações utilizadas para navegação no rio Caby (*Jornal do Brasil*, RJ, 12.05.1902, p. 1).

As manifestações religiosas do grupo liderado por Monge Chico eram marcadas por forte misticismo, com a crença central girando em torno da promessa de ressurreição e cura milagrosa. Monge Chico era visto como um enviado divino, e seus seguidores acreditavam que sua missão era livrar a humanidade dos sofrimentos e conduzi-la à felicidade eterna. A prática religiosa do grupo incluía rituais de cura, nos quais o líder receitava ervas, dietas e banhos purificadores (FERRI, 1975, p.46).

Havia também a chamada "pesca milagrosa", um evento simbólico em que os seguidores demonstravam sua fé e esperavam por manifestações divinas. O grupo realizava reuniões regulares ao redor de uma cruz, acendiam velas e entoavam orações em devoção ao líder, muitas vezes chamado de "nosso Deus, nosso pai" (*Jornal do Brasil*, RJ, 12.05.1902, p.2). Em seus sermões, o líder incentivava os seguidores a se prepararem para uma “guerra santa” contra os opressores, garantindo que os que morressem em combate ressuscitariam após três dias (FERRI, 1975, p. 42). Essas práticas consolidavam sua liderança e intensificavam a fé entre os adeptos, que viviam em acampamentos isolados e compartilhando uma vida comunitária moldada pela fé e pela resistência às autoridades.

Seus pronunciamentos atraíam sempre maior atenção. Seu modo de vida, suas feições solenes e suas maneiras delicadas, demonstravam um profundo recolhimento e um espírito místico. Empolgava com seus famosos sermões e seus conselhos eram atendidos sem nenhuma restrição. O monge, sempre muito sério, compenetrado, retraído, com ar misterioso, cumpria sua missão, recebia remédios, dava conselhos. A cada dia mais gente o procurava em sua tenda, na ânsia de ouvir dele um conselho ou conseguir a cura para seus males. (FERRI, 1975, p. 45)

Ainda conforme Ferri, o grupo se abrigava em cabanas improvisadas, construídas com tábuas rústicas, galhos de árvores e coberturas de capim ou folhas de coqueiro, refletindo a precariedade de suas condições de vida (p. 43). A alimentação era obtida por meio de pequenas plantações realizadas nos arredores, complementadas pela caça, pela pesca e pelas doações feitas por simpatizantes, que acreditavam nos poderes de cura e nas promessas de redenção do líder.

Com o crescimento do grupo e sua notoriedade, as autoridades passaram a vê-lo como uma ameaça. Jornais locais e de outros estados começaram a retratar os seguidores como “fanáticos religiosos, ignorantes, supersticiosos e bandidos”. A ampliação da sua visibilidade também levou as autoridades policiais a receber diversas queixas, nas quais o grupo era acusado de envolvimento em crimes na região, como roubos de animais, saques e intimidações aos moradores locais (FERRI, p. 60).

É possível que, em um contexto de vulnerabilidade e despossessão, alguns membros do grupo tenham se envolvido em práticas ilícitas, mas não há evidências suficientes para generalizar ou afirmar que esse comportamento fosse uma característica do movimento como um todo. Vale questionar se tais alegações não seriam, na verdade, uma estratégia de desqualificação do movimento, em uma tentativa de deslegitimar sua ação religiosa e social. A falta de informações precisas sobre os eventos torna difícil afirmar com certeza o que realmente ocorreu, assim, fica em aberto a possibilidade de que tais acusações tenham sido amplificadas ou distorcidas para atender aos interesses de quem buscava marginalizar o grupo. Contudo, é importante notar que, de acordo com o *Jornal do Brasil* (transcrevendo uma notícia do *Correio do Povo*), o líder do movimento teria escrito ao subchefe de polícia Ramiro de Oliveira, dizendo que seu povo não havia cometido crimes, mas que, caso fosse desalojado, passaria a matar para saquear (*Jornal do Brasil*, RJ, 12.05.1902, p. 1).

De acordo com Gino Ferri, no dia 3 de maio de 1902, os subdelegados Napoleão Maiolli e Quirino Lucca foram enviados ao município de Lageado, acompanhados por um grupo de moradores locais que se ofereceram como voluntários. O objetivo da missão era investigar as denúncias contra o grupo, supostamente envolvido em atividades ilícitas.

Conversa de um lado, respostas do outro, aos poucos, os ânimos foram se alterando, até que esgotados todos os meios de persuasão, e, vendo que era inútil insistir, Napoleão Maiolli, fazendo valer sua autoridade policial, finalmente declarou que, naquelas circunstâncias, de acordo com as instruções de seus superiores, via-se na contingência de prender os fanáticos, solicitando aos que ali se encontravam, que se rendessem, e, voluntariamente, os acompanhassem até a subdelegacia, dando-lhe a ordem de prisão: “ESTEJAM PRESOS”. (FERRI, 1975, p. 100)

Esse ato, porém, desencadeou um confronto de grandes proporções. De acordo com o jornal *Almanak Litterario e Estatistico* (RS), em sua edição de 6 de maio de 1905, p. 53, “os bandidos em número superior a 30 resistiram em casa, a bala, e saindo depois, travaram a arma branca. Morreram o caixeiro viajante Eduardo Satler, e João Lucca, industrialista residente em Encantado”. Com o término do primeiro conflito, foi solicitado o reforço da Brigada Militar, o que levou o grupo a se deslocar em busca de proteção contra novos ataques. A repercussão do combate foi imediata e ganhou ampla visibilidade. O grupo foi então duramente combatido pelas forças policiais, resultando na rendição de seus últimos integrantes. Monge Chico foi encontrado morto, enquanto João Enéas conseguiu fugir (FERRI, 1975, p. 137).

O *Jornal do Commercio* de Porto Alegre, em sua edição de 24 de maio de 1902, p. 1, publicou: “Bandidos de Encantado, inclusive o seu negregado chefe, foram completamente exterminados pela valorosa força da brigada militar que daqui partiu”. Dessa forma, a visão externa do grupo foi moldada por uma narrativa que os posicionava como inimigos da ordem pública. Não houve constrangimento no uso da violência quando o grupo combatido era formado por indivíduos considerados subversivos e perigosos, que desafiavam as normas estabelecidas e ameaçavam a estabilidade da pacífica e ordeira colônia de Encantado. Assim, consolidou-se a narrativa dos “heróis” que teriam lutado contra o fanatismo, omitindo, na maioria, a complexidade e as outras faces dessa história.

O movimento mobilizou esferas de poder mais altas, chegando até o Presidente do Estado. Em 1902, em uma mensagem oficial do governo do Rio Grande do Sul, o grupo é caracterizado como “um bando de malfeitores, congregados pelas práticas supersticiosas e imorais de um imbecil perigoso”. O documento ressalta ainda o impacto das ações do grupo na população local, mencionando a “audácia dos criminosos” e os esforços das autoridades para restaurar a ordem, demonstrando como o caso escalou e atraiu a atenção das autoridades locais e nacionais (Mensagem do Presidente do Estado, 1902, p. 6).

Para Gino Ferri (p. 9), os monges de Pinheirinho eram um grupo que não tinha liberdade de crença, no sentido de que sua prática religiosa foi interrompida pela repressão do

Estado e da República. O movimento, ao ser considerado uma ameaça à ordem republicana, foi exterminado, impossibilitando a continuidade de sua forma de fé e sua autonomia religiosa. A situação de desamparo vivida pelo grupo reflete a constante negligência das autoridades governamentais em relação às condições de vida precária de uma parcela significativa da população. O movimento revela a busca por um sentido de pertencimento e a necessidade de uma crença que fornecesse alguma esperança diante da falta de opções e apoio.

O caso ilustra como a liderança carismática e as práticas messiânicas do grupo serviram como uma forma de organização social que, ao buscar soluções dentro da esfera do sagrado, desafiava a ordem republicana estabelecida. O papel da religiosidade popular emerge, assim, como um motor de esperanças utópicas, cuja solução para os problemas vividos pelo grupo estava ancorada na crença e na prática espiritual, não em uma reestruturação material da sociedade. Esse fenômeno revela a importância de reinterpretar esses eventos além das narrativas oficiais, que frequentemente os reduzem a casos de fanatismo ou criminalização, desconsiderando a complexidade das dinâmicas espirituais e sociais envolvidas.

3.2 — O Grupo Lucas Romano e a Liderança de Santo Lucas (1902-1908)

O movimento “Lucas Romano” ocorreu entre 1902 e 1908 em Pernambuco, sendo um exemplo notável de uma busca utópica através de práticas religiosas que se diferenciavam das convenções sociais e religiosas predominantes na época. Seu nome remete ao líder, Santo Lucas, que apresentava uma visão de mundo messiânica, oferecendo aos seus seguidores um destino transcendental, marcado pela promessa de alcançar o céu. Não foram encontrados estudos acadêmicos sobre o caso, e as únicas fontes disponíveis são a imprensa. Dessa forma, esta pesquisa representa o primeiro estudo a analisar o grupo de maneira crítica. Através da análise das fontes jornalísticas, e considerando os seus limites, reconstituirei a trajetória do grupo, destacando as suas manifestações e interpretações utópicas, além da forma como o movimento era percebido pela sociedade da época.

Os jornais locais, em especial o *Diário de Pernambuco* e o *Jornal Pequeno*, representam a única documentação à qual tive acesso para a análise desse movimento. É importante ressaltar que outras fontes, como a documentação judicial, podem estar disponíveis nos arquivos de Recife, mas não tive a oportunidade de consultá-las. Esses jornais, portanto, constituem a única narrativa pública conhecida sobre os eventos. Embora as matérias tenham sido predominantemente sensacionalistas, elas ajudam a descobrir as

características centrais do movimento e sua dinâmica interna. O que se pode extrair das notícias, em vez de reproduzi-las de forma linear, é a revelação de um movimento que se formou ao redor de uma ideia utópica de purificação e transcendência.

Segundo o jornal *Pacotilha* (MA), em sua edição de 19 de junho de 1902 (p.1), o movimento reunia mais de 400 seguidores que, motivados pela crença na salvação, decidiram abandonar seus bens materiais. Convencidos de que embarcariam em uma jornada celestial a bordo do “barquinho de S. Pedro”, os participantes desfizeram-se de tudo o que possuíam, refletindo um imaginário religioso marcado pela esperança em um evento extraordinário. Essa crença levou à venda coletiva dos bens e à formação de uma comunidade isolada, na qual o desprendimento material era a principal prática.

No interior do movimento, a figura de Santo Lucas se destacou como um líder espiritual, uma espécie de profeta carismático que se distanciava do mundo material. O líder vivia oculto aos olhos profanos, visível apenas para seus adeptos. Era um “homem velho, branco de longas barbas brancas, a lhe dar um certo ar místico e majestoso” (*Jornal Pequeno*, 24 de setembro de 1907, p. 1). A reportagem ainda destaca que Santo Lucas e seus discípulos viviam em uma casa que chamavam de templo, e que na verdade, era um edifício abandonado e arruinado, no lugar denominado Lucas, distrito da Magdalena.

O líder era visto como a representação viva de Deus e impunha uma série de regras sobre seus seguidores. O que se destacava nas práticas do grupo era o simbolismo de pureza e a busca por um estado idealizado, onde o corpo e as crenças estavam profundamente ligados. O grupo só se vestia de branco, para simbolizar a pureza, e os homens conservam os cabelos e a barba comprida (*Jornal Pequeno*, 24 de setembro de 1907, p. 1). Essa descrição enfatiza o visual característico dos seguidores e sua relação com a simbologia da pureza.

Além disso, as regras do grupo incluíam que as mulheres só podiam entrar no templo após a menopausa (*Jornal Pequeno*, 4 de outubro de 1907, p. 1). Nesse caso, talvez tenha ocorrido uma confusão com o termo “menstruação”. Em ambos os casos, o critério para ingresso no templo reflete uma concepção religiosa que associa a pureza à interrupção do ciclo menstrual. Essa visão está relacionada ao entendimento bíblico sobre a menstruação, frequentemente considerada impura em muitos contextos religiosos. Essa ideia pode ser interpretada à luz das leituras literais que o grupo fazia das escrituras, que frequentemente associavam a menstruação a um estado de impureza. Assim, a proibição imposta às mulheres de adentrar o templo antes da menopausa se alinha a uma visão tradicional de santidade e pureza, uma concepção que não era comum nos cultos religiosos tradicionais, sendo destacada nos jornais como uma prática excepcional dentro daquele contexto específico.

Na mesma matéria, o jornal relata um episódio envolvendo Felícia, integrante do grupo. Questionada sobre uma possível gravidez, ela respondeu que, se estivesse grávida, seria de Jesus Cristo e que a gestação desapareceria da mesma forma como havia surgido. Esse episódio evidencia como, mesmo diante da dessacralização da vida pessoal impulsionada pela proclamação da República, aquele grupo ainda vivia plenamente na dimensão do sagrado. As questões cotidianas eram interpretadas e resolvidas dentro desse universo, no qual a solução dos problemas se encontrava na fé e na crença.

Entre as crenças vigentes no grupo, destaca-se a negação da morte, pois acreditavam na imortalidade, justificando o falecimento de qualquer adepto como consequência de um pecado cometido. Acreditavam também na regeneração do mundo, impondo aos seus seguidores uma vida de pureza exemplar. Não possuíam ídolos e seguiam uma interpretação própria da Bíblia, com Santo Lucas atuando como líder espiritual e orientador (*Jornal Pequeno*, 24 de setembro de 1907, p 1).

A rotina do grupo incluía orações realizadas nas manhãs de domingo ao ar livre e práticas realizadas aos sábados à noite, as quais, segundo os vizinhos, eram marcadas por "algazaras com cantos e danças extenuantes". Além disso, Lucas concedia audiências para interpretar sonhos e fornecer palpites sobre o jogo do bicho, desde que o interessado fosse apresentado no templo por seu secretário, Fuão Chagas (*Jornal Pequeno*, 4 de outubro de 1907, p. 1). As práticas de adivinhação ilustram o modo peculiar de o grupo se aproximar do divino, misturando misticismo e elementos culturais populares.

Nas diversas matérias publicadas pelo *Jornal Pequeno*, Santo Lucas se recusava a tirar o véu que cobria seu rosto, alegando ser o próprio Deus e, como Espírito Santo encarnado, não podia revelar sua face divina. Contudo, em uma edição de 12 de outubro de 1907, o repórter identificado como “Sr. Santiago” conseguiu convencê-lo a permitir que seu retrato fosse tirado, utilizando uma estratégia que envolvia a justificativa de que as imagens seriam enviadas à Europa para a criação de reproduções para adoração, com o apoio do papa. Com a autorização de Lucas, seu semblante foi finalmente revelado e fotografado, estampando a capa da matéria. Na sequência, o líder declarou: “Irei fazer uma prédica a fim de afastar do senhor todo o castigo por pôr as suas mãos profanas e impuras neste objeto sagrado, que é, em mim, o símbolo de todas as virtudes e da divindade.”

Ao recorrer a um artifício enganoso—alegando que o retrato seria enviado à Europa e aprovado pelo papa—o jornalista reforça o viés sensacionalista, expondo a figura de Santo Lucas à ridicularização. Essa postura mostra como a imprensa da época tratou o movimento com sensacionalismo e desprezo. Dessa forma, mais do que simplesmente relatar os

acontecimentos, o jornal se inseriu ativamente na narrativa, manipulando-a para reforçar uma visão deslegitimadora do movimento.

Desde que noticiamos a existência daquele culto, e as cenas ridículas praticadas pela seita, milhares de curiosos reúnem-se nos sábados e nos domingos, em frente ao cercado do terreno onde fica o templo de Santo Lucas, e assistem às prédicas, rindo-se uns das banalidades, outros atirando chufas, sendo preciso a intervenção da polícia. Apesar dos insultos, os adeptos continuavam realizando os atos religiosos ao ar livre, mostrando-se resignados (Jornal Pequeno, 21.10.1907, p. 2)

De acordo com a notícia, o evento em questão rapidamente se transformou em um episódio de violência, com uma multidão de mais de duas mil pessoas reunidas para assistir ao que se desenrolava. Em meio à agitação, alguns indivíduos partiram para a agressão física contra Lucas, atirando pedras e ferindo-o no rosto e no corpo. Diante do ocorrido, a imprensa criticou os agressores, mas também reforçou a ideia de que a presença policial era necessária para conter tais manifestações, seja garantindo a ordem durante as pregações ou proibindo-as completamente.

Após isso, a notícia seguinte, de 17 de junho de 1908, do *Diário de Pernambuco*, o desaparecimento de Santo Lucas mobilizou a polícia, que, ao tentar acessar o local onde o grupo se reunia, foi impedida pelos seguidores, que afirmavam que ele havia "ido para o céu". Persistindo na busca, os agentes encontraram Lucas escondido em um casebre, onde, exaltado, declarou ser "Deus vivo" antes de investir contra os policiais, sendo contido e preso junto a dois de seus adeptos. Meses depois, em novembro, ele foi novamente detido, sendo encaminhado ao hospício em vez da prisão, sob a justificativa de que sua condição mental representava um risco à ordem pública. A imprensa celebrou a ação das autoridades, destacando que Recife, como cidade culta, não poderia permitir manifestações que remetessem ao movimento de Canudos. Após essa prisão, não há mais registros sobre Santo Lucas ou seu grupo nos jornais da época.

A sequência de acontecimentos envolvendo prisões, agressões e desinformação reflete o confronto entre as aspirações utópicas dos adeptos e a visão da sociedade republicana sobre o que seria aceitável dentro do campo religioso e social. Embora os registros na imprensa, de 1902 a 1908, sejam esporádicos e fragmentários, podemos perceber que o grupo persistiu por alguns anos. A comparação com o movimento de Canudos, trazida pela Imprensa, destaca a dificuldade que as autoridades republicanas tinham em lidar com tais manifestações religiosas. Ao buscar um ideal de transformação social, as comunidades revelam como a utopia se manifesta na resistência, enfrentando o preconceito e a repressão das autoridades. Vistas como desordem social e fanatismo, essas comunidades confrontavam a visão oficial de

modernização e controle estatal, o que intensificava a marginalização de suas práticas e crenças.

3.3 — Romualdo Mafra (1903)

O caso de Romualdo Mafra, registrado em 1903 pelo jornal *Quo Vadis?*, revela não apenas uma manifestação religiosa, mas também a manipulação promovida por meio da religião. Mafra, que ocupava o cargo de diretor de índios no governo do Amazonas, desempenhou um papel central na organização da comunidade em Belém do Solimões, também chamada de "Caldeirão". Chegando ao Amazonas em 1876 com seu irmão Manoel Mafra, estabeleceu-se como um dos principais seringalistas da região (GASPAR, 2023 p. 22). Sua atuação esteve diretamente ligada à exploração econômica e à catequese dos indígenas, que, apesar de submetidos a esse processo, preservavam elementos de sua tradição cultural e religiosa.

Na edição de 27 de novembro de 1903, o jornal *Quo Vadis?*, do Amazonas, publicou uma matéria acusando Mafra de usar estratégias manipuladoras para atrair trabalhadores aos seus seringais. Segundo o jornal, ele teria usado um “índio” de confiança para se passar por uma "divindade" e realizar "milagres", explorando a crença e a superstição dos povos locais. Atraídos por promessas de felicidade e milagres, muitos trabalhadores abandonaram seringais vizinhos, incluindo territórios peruanos, para trabalhar em suas terras.

João Pacheco Oliveira Filho, no livro “O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar (1989)”, aborda o grupo indígena Ticuna, que habita a região do Alto Solimões, no Amazonas. Ele destaca que Romualdo Mafra foi o primeiro membro de sua família a desenvolver atividades extrativas na região e que ele controlava o comércio local, promovia a extração de borracha e mantinha atividades agrícolas (p. 71).

Os indígenas da etnia Ticuna viviam sob o domínio de Mafra. Segundo o relato de Moaca Portes, um indígena Ticuna citado por Pacheco, o patrão sabia falar um pouco da língua indígena, o que lhe permitia se comunicar com eles. Pacheco também aponta que Mafra interferia fortemente no modo de vida dos Ticuna. Com base no relato de Nimuendaju (1929), Pacheco afirma que ele proibia festas tradicionais, que “desviavam os índios dos seus trabalhos de seringueiros”, e intervinha em casamentos, sempre de acordo com seus interesses (p. 150–151).

A influência de Mafra afastou os Ticuna de seus costumes, dificultando a transmissão de valores culturais e religiosos. Os líderes consolidaram sua autoridade ao criar um novo papel político, o dos tuxauas — lideranças subordinadas aos seringalistas —, reforçando a

dominação sobre os indígenas. Felix, tuxaua sob influência de Mafra, atuava em toda a área da propriedade de Belém (p. 127), consolidando esse controle. Dessa forma, Romualdo Mafra se destacou como um dos seringalistas mais poderosos da região (p. 74).

O *Quo Vadis?* comparou a situação em Belém à de Canudos, destacando o caráter de "messianismo local" e a indiferença do governo estadual diante das denúncias. O caráter utópico do caso emerge na afirmação de que Romualdo atraía indígenas “a troco de milagres e de uma prometida felicidade”. Essa utopia, construída por meio de artifícios religiosos, serviu para consolidar o poder de Mafra, explorando a espiritualidade e a vulnerabilidade social dos indígenas e seringueiros.

Romualdo Mafra manteve sua influência até as décadas de 1920 e 1930, quando sua família começou a perder suas propriedades. Apesar das práticas exploratórias, seu nome permanece na memória regional, com uma rua em Belém do Solimões batizada em sua homenagem, em 2018. O caso exemplifica as tensões entre o extrativismo econômico e as dinâmicas sociais e culturais da Amazônia, evidenciando como exploração trabalhista, manipulação religiosa e repressão cultural foram usadas para consolidar poder em um período de expansão econômica na região.

3.4 — Outras Experiências Sociorreligiosas

A Seita no “Altinho” foi registrada pelo *Jornal do Recife*, em sua edição de 26 de abril de 1905, p.1, em um relato do delegado de polícia Manoel dos Santos Moreira sobre uma “perigosa seita” formada no município de Granito, Pernambuco, em um lugar chamado Altinho, próximo à povoação de Novo Exu. Segundo o delegado, a seita era composta por um número crescente de adeptos, descritos como "supersticiosos", e era liderada por José Clementino e João Galdino.

Na matéria, a comunidade religiosa foi acusada de atos de violência, como a invasão da propriedade de José Felix Correia, agressões físicas, intimidações e o uso de armas. Em resposta, a polícia enviou uma força pública, o que resultou em um confronto violento. Durante o embate, um soldado foi morto e outro ferido, enquanto quatro membros da seita também perderam a vida.

Manoel dos Santos Moreira, delegado de polícia, destacou que os adeptos tinham práticas religiosas não ortodoxas e que, desde 1901, José Clementino começou a “benzer armas dizendo que abateria infalivelmente todo animal e atrairia abundância infinita”. Ainda conforme a notícia, os membros da seita que haviam falecido no conflito teriam sido “sepultados em comum em uma sepultura no mato, esperando a ressurreição dos mesmos no

dia seguinte”. Apesar dos esforços para reprimir o movimento, a seita crescia sob a proteção de autoridades locais simpáticas a seus líderes.

O delegado relatou que a seita mantinha um estoque de armas, ocultado após um aviso de aliados políticos. Além disso, mencionou que o conflito com José Felix Correia se deu porque ele teria se recusado a participar da "magra bruxaria" e denunciado a situação ao Padre Cícero, de Juazeiro. A matéria ainda menciona que o caso traz a “lembrança de Canudos”, refletindo a memória traumática de conflitos anteriores e a postura repressiva das autoridades diante de movimentos similares.

Esse caso evidencia como a religiosidade popular e suas expressões milenaristas eram tratadas pelas autoridades como ameaças à ordem social e política, especialmente quando se entrelaçavam com disputas locais e resistências às estruturas de poder. A crença do movimento em “abundância infinita” e em ressurreição demonstra o desejo de seus integrantes por uma realidade transformada, onde a escassez e as limitações da vida cotidiana fossem superadas, oferecendo uma visão de esperança e resistência frente às adversidades socioeconômicas e ao controle estatal.

Em 1907, foi registrado pelo jornal *Diário da Tarde*, do Paraná, o caso da “Santa Paraense”, conforme relatado na edição de 16 de maio, p. 1. A mulher, com 25 anos, descrita como uma "cabocla amulatada, filha de moradores das margens do rio das Cinzas", no Paraná, se autodenominava "Santa Maria Izabel". Ela vivia em um casebre isolado em Barreiro, povoação do município de Piraju, no estado de São Paulo, para onde acorriam diariamente centenas de pessoas, atraídas tanto pela curiosidade quanto pelo fervor religioso.

As práticas de Maria Izabel consistiam em proferir profecias e relatar feitos milagrosos, acompanhados de discursos. Alegava ter "morrido na terra" e visitado o céu e o inferno, afirmando inclusive ter “corrigido os anjos”. Entre suas pregações, condenava o corte de cabelos e criticava mulheres que escolhiam homens "engravatados", considerando-os maus pagadores.

Embora atraísse seguidores, Maria Izabel também gerou controvérsias. Na notícia, a imprensa ironizava suas práticas, destacando o "fanatismo ignorante" argumentando que isso levava lavradores de regiões distantes a abandonarem suas culturas para seguir a "santa". Esse movimento religioso pode ter causado inquietação entre os proprietários de terra, uma vez que os trabalhadores que se afastavam das lavouras ficavam fora do controle econômico, ameaçando a dinâmica do trabalho agrícola.

Além disso, acusava-se Maria Izabel de explorar a fé alheia ao vender retratos, orações e outros objetos, além de prejudicar economicamente os que lhe ofereciam esmolas. Com sua

atuação estabelecida há cerca de dois meses, Santa Maria Izabel se tornou foco de críticas, sobretudo por conselhos considerados prejudiciais, o que motivou pedidos para as autoridades interviessem. O jornal completa afirmando que “faz-se necessário tomar providências o secretário de segurança pública, para que ponha termo a exploração prejudicial”.

O relato de ter "visitado o céu e o inferno" e de "corrigir os anjos" projetava uma concepção de mundo em que o sagrado estivesse acessível e em diálogo direto com as adversidades da vida cotidiana. Esse controle sobre a força de trabalho também reflete a dificuldade de manter os trabalhadores sob a influência da propriedade. Embora o movimento religioso de Santa Maria Izabel não tivesse um caráter utópico explícito, ele estava profundamente ligado na busca dos adeptos por formas alternativas de organização e autonomia frente às condições de exploração e subordinação.

A permanência de elementos utópicos no Contestado, movimento citado no capítulo anterior, se manifesta de forma marcante nos relatos sobre o monge que surgiu em Irany, Santa Catarina, entre 1916 e 1917. Descrito como um "caboclo alto, barba branca e longa, cabelos brancos e compridos, olhos muito vivos e observadores com um ar de tristeza e meiguice. Tem a imponência impressionante e o ar superior de um santo" (*O Estado*, SC, 24.06.1917, p. 1), o homem citado como monge Jesus de Nazareth, evocou tanto a tradição religiosa quanto o imaginário místico popular.

O líder, que se identificava como José Maria ressuscitado, havia começado a reunir seguidores para organizar o reduto e defendia a autonomia do Contestado. De nome Nemésio José de Medeiros, “um dia, por anunciação divina, recebeu no corpo o espírito de Jesus Cristo e desde então passou a se chamar Jesus de Nazaré”. A matéria ainda afirma que ele “desde moço se deu a leitura da bíblia, e procurou caracterizar-se de modo a parecer um daqueles apóstolos do Tiberíades ou o próprio Cristo” (*O Pharol de Itajahy*, SC, 28.07.1917, p. 2).

As narrativas jornalísticas também destacam a relação do monge com as autoridades estaduais, afirmando que o monge teria viajado a Curitiba para solicitar permissão para construir uma igreja em Irany. A matéria finaliza afirmando que “os governos não devem ignorar o que tem sido os monges para o país (...) já era tempo de se acabar os monges, a bem da civilização e dos altos interesses da paz” (*O Estado*, SC, 24.06.1917, p. 1).

Andou ele pelos campos e florestas a pregar a regeneração, até que um dia, com 3 contos de reis, resolveu visitar a capital do Estado do Paraná e entrar para a história, com uma coleção de fotografias curiosas, com um dos tipos místicos que tem impressionado a humanidade toda (...) Com dinheiro e com um lote de terra para construir a igreja, voltou para Taquaral, contente por ter aqui conduzido atrás de si curiosos, que o queriam ouvir e vê-lo. A sua sorte, porém, era má: o seu destino não era salvar a humanidade, mas o de cair,

talvez por um tiro projetado por um admirador dos seus três contos de reis.
(*O Pharol de Itajahy*, SC, 28.07.1917, p. 2)

O jornal registrou o fim trágico do monge, assassinato que seria atribuído a disputas econômicas e religiosas. A caracterização do monge como um “novo messias” e a descrição de sua missão espiritual e material – da pregação religiosa ao pedido por terras para construir uma igreja – refletem as tensões entre a visão modernizante das elites e as práticas sociais dos povos locais.

As reportagens, publicadas em *O Estado* e *O Pharol de Itajahy*, destacam a tensão entre as autoridades e a população local, ao mesmo tempo em que revelam a dimensão simbólica e a resistência sociopolítica associadas ao fenômeno. No entanto, esse caso também evidencia a força dos ideais utópicos no Contestado, que persistiram como uma forma de resistência às transformações impostas. A mobilização popular ao redor do monge sugeria não apenas a continuidade de movimentos utópicos no Contestado, mas também a reafirmação da identidade e dos valores locais em oposição às elites políticas e econômicas.

Em 12 de fevereiro de 1918, o caso de José Germano foi registrado pelo jornal *O Imparcial*, do Rio de Janeiro. Em um quadro intitulado “Notícias de Minas”, o episódio foi retratado. O episódio ocorreu no povoado de Guardinha, localizado em Minas Gerais, próximo a Ouro Fino. Germano afirmava possuir dons de cura conferidos por Nossa Senhora Aparecida e atraía seguidores que buscavam alívio para diversas enfermidades. Sua prática baseava-se no uso de uma água considerada “encantada”, que ele benzia e vendia, estabelecendo rituais específicos para garantir sua eficácia. O caso chamou a atenção da imprensa, que o tratou com tom de denúncia e alerta, sugerindo que poderia evoluir para um movimento de grandes proporções.

José Germano, descrito pela matéria como um “caboclo analfabeto, mas espertalhão”, afirmava ser inspirado por Nossa Senhora Aparecida, com quem dizia conversar nas águas de um riacho. Segundo ele, essa inspiração lhe conferia a habilidade de curar todas as moléstias que afligiam a humanidade. Ele utilizava água do riacho descrito como “encantado”, por ser o local onde supostamente recebia as revelações da santa, benzendo-a e vendendo-a em garrafas para seus clientes. Germano também determinava um ritual específico para garantir a eficácia da cura, indicando que “a água tem que ser apanhada, benzida e trocada nas sextas-feiras” (*O Imparcial*, 12.02.1918, p.3).

A breve reportagem termina dizendo que a polícia de Ouro Fino deve averiguar a existência dessa exploração, e não ignorar o fato que pode ser o começo de um “novo Canudos” (*O Imparcial*, 12.02.1918, p.3). A matéria revela o papel da imprensa da época: ao

mesmo tempo em que denunciava práticas vistas como exploração ou charlatanismo, contribuía para marginalizar as manifestações de religiosidade popular, reforçando os preconceitos da elite.

A figura de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, como mediadora de sua suposta habilidade de cura, reforça o caráter simbólico e devocional de Germano, inserindo sua prática em um contexto de forte apelo religioso e popular. A habilidade de “curar todas as moléstias que afligiam a humanidade” revela não apenas um discurso de fé, mas também um ideal utópico de redenção coletiva, no qual a cura transcendia o físico e se tornava um meio de transformação social e espiritual.

Diferentemente de movimentos religiosos estruturados que ofereciam saídas coletivas e projetos de transformação social, a prática de Germano não apresentava uma proposta concreta de reorganização da sociedade. Mas, ainda assim, o caso atraiu atenção daqueles que viam na religiosidade uma maneira de transformar suas condições de vida.

O caso de Victalino Pero, ou Salustiano, como também era conhecido, foi divulgado pelo jornal *Correio Paulistano*, em sua edição de 18 de janeiro de 1919, p.1. Em um quadro do jornal denominado “mala do interior”, o caso de Victalino é narrado.

A matéria informa que, ao retornar ao município de Cabreúva após um período ausente, Victalino apresentou-se como um “santo” dotado de poderes especiais, como curar doenças, batizar, redimir pecados e realizar casamentos. Suas práticas religiosas e simbólicas, como transformar o ribeirão Guaxinduva em um “Jordão” para a realização de batismos e cura de seus males, exerceram forte atração sobre os moradores do bairro do Bonfim, muitos dos quais passaram a segui-lo com devoção.

A matéria ainda afirma que o líder “atuou naqueles espíritos incultos, que o acreditavam como próprio Deus”, exemplificando o carisma típico de figuras que emergem em contextos de desamparo social e espiritual. Ele se destacou como um líder capaz de oferecer respostas às necessidades materiais e simbólicas de sua comunidade, atraindo os fiéis. Ao proclamar-se um “santo” e incorporar elementos de tradições religiosas, como o batismo no ribeirão, Vitalino reinterpretou ritos cristãos, adaptando-os à realidade local.

Esse tipo de ressignificação aponta para o caráter dinâmico da religiosidade popular, que frequentemente mescla elementos institucionais e práticas tradicionais, criando expressões únicas de fé e pertencimento. O bairro do Bonfim, que, segundo a matéria, tinha potencial para se transformar em um novo “Canudos”, também encontrou forte repressão. O texto termina informando a prisão de Vitalino pelas autoridades locais, refletindo o receio em

relação à formação de comunidades autônomas e à potencial subversão da ordem estabelecida.

A utopia proposta por Vitalino estava na criação de um espaço alternativo de fé e pertencimento, onde as práticas religiosas eram reinterpretadas de acordo com as necessidades da comunidade local. Ao transformar o ribeirão Guaxinduva em um "Jordão" para batismos e curas, ele criou um espaço simbólico que conecta os fiéis ao sagrado de forma direta. Essa utopia, no entanto, desafiava as estruturas institucionais e de poder, trazendo à tona o controle exercido pelas elites sobre as manifestações de autonomia popular para manter a hegemonia político-religiosa e marginalizar experiências que fugiam do padrão estabelecido.

Entre o final de 1925 e começo de 1926, o caso de Manoel Argeu mobilizou uma multidão no sertão da Paraíba, em Paraibinha, ao se proclamar “enviado do céu e portador da palavra divina” (*A Gazeta*, SP, 27.11.1925, p. 4). Sua pregação e a organização de um grupo de seguidores foram interpretadas pelas autoridades e pela imprensa como uma grave ameaça à ordem pública.

Descrito como uma figura semelhante a Antônio Conselheiro, a imprensa enfatizou a "ignorância" das populações do interior, considerando o ambiente um terreno fértil para o fanatismo religioso. Argeu foi retratado como um líder "pessimista" e "fatídico", acusado de pregar o fim próximo do mundo (*O Paiz*, RJ, 20.01.1926, p.3). Além disso, as duas matérias jornalísticas ainda o comparam com Santa Dica, que à época estava amplamente conhecida.

A situação se agravou quando ocorreu a intervenção polícia para dispersar os seguidores de Manoel Argeu, que resistiram à ordem legal de dispersão. A repressão violenta resultou em mortes e feridos, considerados pela imprensa como vítimas da "ignorância" popular (*O Paiz*, RJ, 20.01.1926, p.3).

Seguindo a tradição de outras intervenções armadas, como as ocorridas em Canudos e no Contestado, o governo da Paraíba enviou forças policiais para dispersar os fiéis. A narrativa da imprensa, marcada por um tom pejorativo, atribuía exclusivamente à “ignorância” e “ingenuidade” dos sertanejos a existência de tais movimentos, reforçando a visão hierárquica entre os centros urbanos e as regiões interioranas, descritas como atrasadas e suscetíveis ao fanatismo. Esse discurso revela não apenas o choque entre diferentes visões de mundo, mas também a tentativa de disciplinar e homogeneizar as práticas religiosas em nome do progresso.

CONCLUSÃO

Com esta pesquisa, procurei revelar algumas manifestações quase imperceptíveis do fenômeno da religiosidade popular, ressaltando como essas expressões de fé e misticismo, embora sutis, desempenham um papel crucial na construção de uma realidade utópica. Essas manifestações representam formas de resistência e transformação social, muitas vezes ligadas a processos históricos e culturais específicos, que emergem como respostas às necessidades espirituais e sociais dos indivíduos e grupos estudados.

Essa busca por uma realidade alternativa está profundamente conectada à ideia de sentido utópico, onde os indivíduos ou grupos almejam uma transformação significativa da sociedade. No contexto da religiosidade popular, isso se manifesta em práticas, crenças e movimentos religiosos que, embora ligados a uma tradição espiritual, têm como objetivo oferecer uma resposta ou fuga para as dificuldades do cotidiano e da opressão, propondo uma utopia de liberdade, igualdade ou justiça. Essas práticas e movimentos podem se organizar em torno de mitos, lendas ou figuras sagradas que representam a possibilidade de um futuro melhor.

A análise dos movimentos sociorreligiosos da Primeira República tratados neste trabalho evidencia a relevância da religiosidade popular como espaço de resistência e construção de utopias. Esses movimentos se apresentam de maneiras distintas: enquanto alguns questionam de forma clara e direta as estruturas de poder estabelecidas, outros apenas indicam uma recusa da ordem vigente por meio de práticas sutis, como o abandono do trabalho ou a adoção de comportamentos que desafiam a rotina cotidiana. Em ambos os casos, no entanto, observa-se a busca por alternativas que envolvem a ressignificação do sagrado e a organização coletiva, refletindo a complexidade da relação entre religiosidade e resistência.

Esses grupos, em sua maioria, foram classificados pela imprensa com termos pejorativos, como “fanatizados”, “ignorantes”, “bandidos”, “espíritos incultos”, “malfeitores” e “selvagens”. A opinião veiculada pelos jornais desempenhou um papel crucial na formação da visão da população, refletindo, de forma direta, os valores e as tensões da República recém-estabelecida.

No contexto de um Brasil que buscava afirmar sua identidade republicana e afastar-se dos resquícios monárquicos, a imprensa alinhava-se com os discursos de modernidade e civilização, retratando esses movimentos como ameaças à ordem e à moralidade da nova República. Em todas as matérias analisadas, essa função estava evidente. Os movimentos foram descritos como “terríveis seitas”, “perturbações à ordem” e “estapafúrdias cerimônias”,

enquanto os jornais defendiam que as forças governamentais estaduais não deveriam tolerar tais manifestações, argumentando a necessidade de intervenção para “manter a ordem”.

As referências feitas pela imprensa ao movimento de Canudos revelam uma preocupação efetiva com a possibilidade de que movimentos semelhantes se repetissem. Assim como a revolta dos escravizados no Haiti permaneceu como uma sombra para os escravistas, no século XIX, o episódio de Canudos parece ter gerado uma figura de medo pela violência com que se manifestou e foi debelado, gerando o que podemos chamar de “canudismo”, por analogia com o fenômeno do “haitianismo”.

Entre os movimentos estudados, apenas o dos Monges do Pinheirinho fez uma ligação direta com Canudos, ao afirmar ser o seu líder irmão de Antônio Conselheiro. Nos demais movimentos, não há menção direta ao arraial, mas os jornais abordaram todos esses eventos evocando Canudos como uma referência. O arraial, assim, se consolidou no imaginário popular como um símbolo de desordem, atraso e fanatismo, gerando um medo que transcendia o episódio em si e perdurou por pelo menos 29 anos, até o último movimento analisado, datado de 1925-1926, que ainda citava o líder do movimento baiano.

Ao associar os movimentos menores a exemplos emblemáticos de resistência popular reprimida com violência, os veículos de comunicação não apenas convocavam, mas também difundiam ideias que, em muitos casos, eram alinhadas aos interesses de setores letrados da sociedade e aos governantes. Dessa forma, o temor herdado de Canudos influenciou a interpretação e o tratamento de outros movimentos sociorreligiosos, reforçando a ideia de que essas expressões de religiosidade popular eram uma ameaça ao novo regime republicano e à ordem estabelecida.

As lideranças dos movimentos analisados foram alvo de uma visão de mundo veiculada pela imprensa, que buscava deslegitimá-las por meio de nomenclaturas depreciativas e estigmatizantes. Essa visão, compartilhada pelos autores dos textos, entendia a religiosidade expressa nessas formas como símbolo de atraso, em contraste com as ambições de progresso e modernização associadas à República. Termos como “desequilibrado”, “espertalhão”, “místico delirante”, “cérebro subdesenvolvido” e “homem inculto” foram utilizados para apresentar esses líderes como ignorantes, irracionais e manipuladores. Essa estratégia não apenas reforçava uma visão dicotômica entre o Estado civilizador e os movimentos vistos como ameaças à ordem, mas também buscava desacreditar as lideranças enquanto agentes de resistência ou portadores de discursos alternativos.

Apesar das nomenclaturas depreciativas empregadas pelos jornais, dentro de cada movimento sociorreligioso os líderes eram identificados de outras formas, refletindo seu papel

simbólico e espiritual entre os seguidores. No caso dos Monges do Pinheirinho e de Jesus de Nazareth, os líderes eram referenciados como monges; Santo Lucas, Victalino Pero e a Santa Paraense eram vistos como santos; Manoel Argeu era reconhecido como profeta. Já Romualdo Mafra, embora citado na imprensa como seringalista e diretor geral de índios do estado do Amazonas, não desempenhava um papel messiânico nem era visto como agente de milagres dentro de um movimento sociorreligioso. Nas matérias jornalísticas, os integrantes da Seita no 'Altinho' e José Germano não recebiam nenhuma nomenclatura específica.

Essa diferença nas formas de reconhecimento evidencia como os movimentos se enxergavam de maneira distinta daquela projetada pelos jornais. Enquanto internamente predominavam discursos de legitimidade e espiritualidade, externamente eram construídas representações de estigmatização e marginalização. A capacidade de cativar era fundamental para a construção e manutenção dessas comunidades. Os líderes eram vistos como figuras de autoridade e credibilidade, tanto por suas habilidades de comunicação quanto por suas crenças, promessas e atributos místicos, como a capacidade de produzir milagres. A base da relação entre líderes e seguidores era a partilha de valores, crenças e objetivos comuns. Seja a busca por justiça social, a crença em um mundo melhor ou a defesa de uma causa específica, esses elementos unificaram os grupos e fortaleceram a ligação entre líder e seguidores.

A fé depositada na figura do líder, combinada com a esperança em um futuro melhor e a necessidade de pertencimento, impulsionava os fiéis a seguirem seus líderes mesmo diante de adversidades. Podemos perceber isso no caso de Santo Lucas, quando a promessa não cumprida de levá-los ao céu não abalou a crença de seus seguidores, evidenciando a força do vínculo estabelecido e a capacidade do líder de manter o apoio e a confiança de seus seguidores, mesmo diante de desafios. A figura carismática do líder, muitas vezes associada a poderes sobrenaturais e à capacidade de realizar feitos milagrosos, unia os seguidores em torno de uma visão de transformação social e espiritual.

Jacqueline Hermann (1997) destaca o papel fundamental da religião na estruturação social de grupos, especialmente através da conexão com um tempo mítico das origens. Essa ligação, mediada por rituais e crenças, proporcionava aos seguidores um senso de identidade e pertencimento. Assim, os milagres, curas e profecias, comuns nesses movimentos, eram interpretados como manifestações do divino, reforçando a fé dos seguidores.

A utopia desempenhava um papel central na fé desses movimentos, atuando como um horizonte simbólico e motor de transformação. Os movimentos sociorreligiosos analisados neste trabalho, embora compartilhando uma base comum na religiosidade popular e na

construção de utopias, apresentam distinções importantes em sua organização, em suas formas de liderança e nas maneiras pelas quais expressavam sua fé.

Alguns desses movimentos estruturaram comunidades organizadas e relativamente estáveis, como o caso dos Monges de Pinheirinho e do grupo de Lucas Romano. Essas comunidades, além de um forte apelo religioso, possuíam uma estrutura interna bem definida, com regras próprias e modos de vida coletivos que refletiam um afastamento deliberado da sociedade envolvente. O movimento de Lucas Romano, por exemplo, estabelecia uma visão de regeneração do mundo e a concepção de pureza, evocando o anseio coletivo ou individual por uma condição ideal de existência. Essa perspectiva remetia a um retorno a um estado primordial da humanidade, onde a perfeição e a harmonia eram possíveis. Já os Monges de Pinheirinho criaram um espaço de resistência marcado por práticas místicas, promessas de ressurreição e crenças em curas milagrosas, funcionando como uma alternativa à ordem republicana emergente. Por sua vez, a Seita no "Altinho", apesar de ser menos documentada, também apresentava uma estrutura organizada, com uma liderança que prometia "abundância infinita", conectando-se aos ideais medievais de um paraíso social, reconfigurados no contexto desse movimento.

Em contraste, outros movimentos não criaram comunidades fixas, mas giraram em torno de figuras carismáticas que atraíam seguidores por meio da promessa de milagres, curas e profecias. Romualdo Mafra, por exemplo, utilizou a religiosidade popular como ferramenta de manipulação entre os povos Ticuna. Ele se valeu de Félix, um tuxuana sob sua influência, para criar a imagem de uma divindade, explorando a fé local para atrair trabalhadores para seus seringais. Ao apresentar uma promessa de felicidade, Mafra manipulava as crenças espirituais desses povos, oferecendo uma visão ilusória de um futuro melhor em troca de trabalho, consolidando sua exploração.

José Germano, por sua vez, dizia-se inspirado por Nossa Senhora Aparecida e oferecia curas por meio de uma "água encantada", inserindo sua crença no imaginário utópico. Sua promessa de eliminar o sofrimento físico e espiritual refletia um anseio por regeneração e redenção universal. A "Santa Paraense", autoproclamada Santa Maria Izabel, atraía multidões com suas visões e profecias, promovendo uma forma de religiosidade marcada pela experiência mística e pelo contato direto com o sobrenatural.

Outros movimentos analisados possuíam elementos que combinam aspectos comunitários com a centralidade de um líder profético. Manoel Argeu, por exemplo, se proclamou enviado do céu e portador da palavra divina, reunindo seguidores no sertão da Paraíba. Jesus de Nazareth adotou uma identidade messiânica e buscou afirmar sua liderança

espiritual, mobilizando fiéis em torno de promessas de transformação e regeneração. Victalino Pero, por fim, reinterpreto rituais cristãos ao proclamar-se "santo", transformando o ribeirão Guaxinduva em um "Jordão" para batismos e curas, atraindo devotos que viam nele um guia espiritual.

Os líderes não apenas fortaleciam a crença no sobrenatural, mas também resgatavam o sagrado na vida cotidiana, promovendo o reencantamento do mundo. Apesar dessas diferenças, todos esses movimentos tinham em comum o fato de representarem expressões da religiosidade popular que desafiavam a ordem estabelecida. Seja por meio da formação de comunidades autônomas, da promessa de milagres ou da reafirmação do sagrado no cotidiano, cada um deles gerou reações das elites republicanas e da imprensa, que os viam como ameaças à modernização do país. Além disso, todos compartilhavam um forte caráter utópico, pois ofereciam, de diferentes formas, a esperança de uma transformação radical da realidade. Sejam as comunidades que buscavam construir um novo modelo de vida baseado na fé ou os líderes carismáticos que prometiam curas e redenção, esses movimentos expressavam um anseio coletivo por um mundo regenerado, livre das injustiças e sofrimentos impostos pela sociedade republicana.

Os movimentos sociorreligiosos analisados demonstram que a religiosidade popular não se restringia a um único espaço social, manifestando-se tanto em contextos urbanos quanto rurais. Alguns movimentos surgiram em comunidades isoladas, como os Monges de Pinheirinho, no interior do Rio Grande do Sul, e a Seita no "Altinho", em Pernambuco, ambos estruturados em locais afastados. Já outros se desenvolveram em centros urbanos, onde atraíram grande número de fiéis e geraram forte reação da imprensa, como o grupo de Lucas Romano, que estabeleceu uma comunidade religiosa em Recife. Essas manifestações corroboram a afirmação de Maria Isaura de Queiroz, para quem o catolicismo popular é uma religião das camadas subalternas, presente tanto nas aglomerações urbanas quanto nos agrupamentos rurais (Queiroz, 1975, p. 26).

Além de se espalhar por diferentes espaços sociais, esses movimentos também abrangeram uma ampla diversidade geográfica, cobrindo grande parte do território brasileiro (ver Anexo G). Os casos estudados ocorreram nos estados de Amazonas, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, enquanto os movimentos de maior notoriedade ocorreram na Bahia, Ceará, Goiás, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Essa distribuição espacial, ainda que baseada nos registros disponíveis, não exclui a possibilidade de que outros estados também tenham abrigado manifestações semelhantes. A identificação desses locais representa uma das principais contribuições desta pesquisa, ao revelar a extensão da religiosidade popular no Brasil da Primeira República.

Isso evidencia que tais expressões, longe de serem fenômenos localizados, permeavam diferentes regiões do país. Mesmo que cada movimento possuísse características próprias e estivesse inserido em um contexto regional específico, todos compartilhavam elementos comuns, como a crença na intervenção divina e a expectativa de um mundo regenerado.

Embora os movimentos sociorreligiosos analisados tenham sido dispersados ou dissolvidos — com líderes presos ou assassinados em alguns casos — este estudo evidencia a relevância da religiosidade popular para compreender processos de resistência sociocultural. Valorizar e entender essa religiosidade como um fenômeno cultural autêntico da sociedade brasileira permite reconhecer sua permanência, mesmo em um contexto de secularização do Estado. As expressões de religiosidade popular, enraizadas em uma tradição colonial de herança ibérica e medieval, continuaram a se manifestar de diversas formas, para além dos grandes movimentos da época, espalhando-se por diferentes regiões do Brasil. Os ideais desses movimentos transcenderam sua temporalidade, influenciando a memória coletiva brasileira e a reflexão sobre as relações entre fé, resistência e transformação social. Em cenários de crise e exclusão, a fé e a espiritualidade emergiram como instrumentos poderosos para reimaginar o presente e projetar futuros alternativos, reafirmando seu papel no fortalecimento de comunidades e na construção de novas possibilidades históricas.

FONTES PRIMÁRIAS

Almanak Litterario e Estatistico, Rio Grande do Sul, 6 de maio de 1905, p. 53. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: ago. 2024.

A repressão do fanatismo. *A gazeta*, São Paulo, 27 de novembro de 1925, p. 4. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: ago. 2024.

A seita nova na Magdalena, O Santo Lucas: a nossa reportagem. *Jornal Pequeno*, Pernambuco, 4 de outubro de 1907, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Canudos mirins. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 20 de janeiro de 1926, p. 3. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Cidade do Rio, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1905, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Correio Paulistano, São Paulo, 18 de janeiro de 1919, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

Gravissimo. *Quo Vadis?*, Amazonas, 27 de novembro de 1903, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 12 de maio de 1902, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

Jornal do Recife, Pernambuco, 26 de abril de 1905, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

José Concelheiro. *O Lidor*, Pernambuco, 9 de agosto de 1902, p. 2. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: ago. 2024.

Na Magdalena, O Santo Lucas e os seus acolytos: a nossa reportagem. *Jornal Pequeno*, Pernambuco, 12 de outubro de 1907, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Notícias de Minas. *O Imparcial*, Rio de Janeiro, 12 de fevereiro de 1918, p. 3. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

O monge Jesus de Nazareth. *O Estado*, Santa Catarina, 24 de junho de 1917, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

O Pharol de Itajahy, Santa Catarina, 28 de julho de 1917, p. 2. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

O Santo Lucas, scena de selvageria. *Jornal Pequeno*, Pernambuco, 21 de outubro de 1907, p. 2. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Os Lucas Romano. *Diário de Pernambuco*, Pernambuco, 17 de junho de 1908, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

Pacotilha, Maranhão, 19 de junho de 1902, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

RIO GRANDE DO SUL. *Mensagem do Presidente do Estado*, p. 6. 1902. Disponível em: <http://ddsnext.crl.edu/titles?f%5Bcollection%5D=collection%3ABrazilian%20Government%20Documents>. Acesso em: set. 2024.

Uma santa. *Diário da Tarde*, Paraná, 16 de maio, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: out. 2024.

Um novo profeta na Magdalena. *Jornal Pequeno*, Pernambuco, 24 de setembro de 1907, p. 1. Disponível em: <https://hemeroteca.bn.br>. Acesso em: set. 2024.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Janaína Passos. *Conflito social no Brasil: a revolta Mucker no Rio Grande do Sul (1868-1898)*. 1976. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

AZEVEDO, Thales Olympio Góes de. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Vozes, 1978.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, 1985.

CANUDOS - *Cadernos de Fotografia Brasileira*. Organização Instituto Moreira Salles. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002.

DA SILVA QUEIROZ, Renato. *Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. Revista USP, n. 67, p. 132-149, 2005.

DE OLIVEIRA SILVA, José Maria. *Rever Canudos: historicidade e religiosidade popular (1940-1995)*. TEXTOS DE HISTÓRIA Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB., v. 5, n. 1, p. 5-18, 1997.

DE SOUZA, Ricardo Luiz. *O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações*. História Unisinos, v. 12, n. 2, p. 127-139, 2008.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Editora Companhia das Letras, 2014.

DELUMEAU, Jean; JOAQUIM, Augusto. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. 1997.

DOBRORUKA, Vicente. *Antônio Conselheiro, o beato endiabrado de Canudos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007.

DOBRORUKA, Vicente. *História e Milenarismo: ensaio sobre tempo, história e o milênio*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo, 1972.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins. Fontes, 1992.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.
- FERRI, Gino. *Os monges de Pinheirinho*. Encantado: Grafen, 1975.
- FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- FRANCO JR., Hilário. *Em busca do paraíso perdido: o imaginário medieval*. São Paulo: Contexto, 2021.
- GIARETTA, Mircele. *Os Monges de Pinheirinho no Vale do Taquari e relações com movimentos messiânicos brasileiros*. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade do Vale do Taquari, RS, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. *Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos*. Dados, v. 40, p. 251-282, 1997.
- GODOY, Marcio Honorio de. *Dom Sebastião no Brasil: Das oralidades tradicionais à mídia*. 2007. (dissertação de mestrado).
- HERMANN, Jacqueline. *As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristãos-novos e sebastianismo no Brasil colonial*. consulta, v. 5, n. 2017, p. 339-354, 2005.
- HERMANN, Jacqueline. *Canudos: a terra dos homens de Deus*. Estudos Sociedade e Agricultura, 1997.
- HERMANN, Jacqueline. *Canudos destruído em nome da República*. Revista Tempo, v. 2, n. 3, 1997.
- HERMANN, Jacqueline. *História da religião e religiosidade*, 1997.
- KANGUSSU, Imaculada. *O Brasil e as utopias*. Revista Trama Interdisciplinar, v. 5, n. 2, 2014.
- LIBÂNIO, João Batista. *Utopia e esperança cristã*. Perspectiva Teológica, [S. l.], v. 21, n. 54, p. 179, 1989. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1659>. Acesso em: 18 jul. 2024.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Companhia das Letras, 1986.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de João da Silva. São Paulo: Editora Exemplo, 2020.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do contestado*. 1972.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*. História geral da civilização brasileira, v. 3, n. 2, p. 38-92, 1977.

MONTEIRO, Filipe Pinto. *Messianismo, milenarismo e catolicismo (popular) no discurso intelectual das ciências humanas e sociais*: apontamentos preliminares para uma questão conceitual. Revista de Teoria da História, v. 4, n. 2, p. 84-116, 2010.

NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural*. São Paulo: Loyola, 1993.

NETO, Isnard de Albuquerque Câmara. *Diálogos sobre religiosidade popular*. Os Urba, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. 1989.

PEREIRA, Francemir Gaspar. *O plano diretor do município de Tabatinga-AM em relação à integração da área indígena de Belém do Solimões*. 2023.

POMPA, Cristina. *Leituras do «fanatismo religioso» no sertão brasileiro*. Novos Estudos Cebrap, v. 69, p. 71-88, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus; Edusp, 1965.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *O Messianismo e a Construção do Paraíso na História*. Revista Aulas, n. 4, 2007.

SANTOS, Adonias Clemente dos. *Dom Sebastião, Padre Vieira e Antônio Conselheiro: sombras e luzes de um messianismo luso-brasileiro*. 2019.

SANTOS, Manuel Camilo dos. *Viagem a São Saruê*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1972.

SILVA QUEIROZ, Renato da. *Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas*. Revista USP, n. 67, p. 132-149, 2005.

SOUSA, Célia Camelo de. *Movimentos sócio-religiosos no nordeste do Brasil: Um resgate histórico*. IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade, 2010.

SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do Reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

VASCONCELLOS, Lauro de. *Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo*. CEGRAF-UFG, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre. *O indivíduo, a morte e o sagrado: reflexões sobre a religião*. Tradução de M. A. P. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. 1983.

ANEXOS

UMA SANTA

e santa paranaense !

Pelos mollos o nosso Estado, que tem fama de terra de herejes, ainda se acha na graça divina, pois foi distinguido para berço de uma santa !

E' o caso de levarmos as mãos para o alto, agradecendo a subidíssima graça de termos uma patricia santa.

Vejam os leitores a seguinte noticia do *Diário Popular* de S. Paulo :

"No Barreiro, povoação do municipio do Pirajó, distante 6 leguas desta cidade, está sendo objecto da curiosidade de uns e de fanatismo de outros, uma rapariga de cerca de 25 annos de idade, cabocla amulatada, filha, segundo dizem, de uns caboclos moradores nas margens do rio das Cinzas, no Estaco do Paraná, que se intitula "Santa Maria Izabel".

Maria habita um rustico casebre retirado da povoação, dizem que residencia de um irmão ou cunhado do sub delegado, para onde affluem diariamente centenas de fanaticos a ouvirem as suas prophcias e a excoisção dos seus milagres.

Deante de uma multidão de fanaticos, composta de homens, mulheres e crianças, que a' hon donam as suas occupaões levados pela fé, a "santa" faz todos os dias uma pratica, mais ou menos, nos seguintes termos:

"Meus senhores e minhas senhoras ! O galli canta na presença da Virgem Maria ; os homens me dizem boa tarde e as mulheres me dizem bom dia. Todo o dia tenho fallado e torno a fallar e o povo nada de mudar ! Eu morri na terra e fui ao céu e ao inferno ; até os anjos andavam errados e eu os fui endireitar. Deos mandou me para guiar os bons e corrigir os maos. Quera que cortem os pavios das ceroulas, quando não as pernas caem. E' peccado cortar os cabellos deixando tope. Uma moça vê um moço enrolagado e engravatado, já cuida que é muito bom para casar e no entanto é uma coisa alva que anda com trouxa na

ou menos, nos seguintes termos:

"Meus senhores e minhas senhoras ! O galli canta na presença da Virgem Maria ; os homens me dizem boa tarde e as mulheres me dizem bom dia. Todo o dia tenho fallado e torno a fallar e o povo nada de mudar ! Eu morri na terra e fui ao céu e ao inferno ; até os anjos andavam errados e eu os fui endireitar. Deos mandou me para guiar os bons e corrigir os maos. Quera que cortem os pavios das ceroulas, quando não as pernas caem. E' peccado cortar os cabellos deixando tope. Uma moça vê um moço enrolagado e engravatado, já cuida que é muito bom para casar e no entanto é uma coisa alva que anda com trouxa na garupa, que quando anda a cavallo o animal é emprestado e que quando pede o linheiro em prestado não paga a ninguém...

Por estas parvoices já se pode avaliar o quilate da "santa" e o fanatismo ignorante que despertam as suas "praticas", attra hindo lavradores caboclos de longinquas paragens.

A "santa," que alli se acha estabelecida ha mais de dous mezes, vae tirando proveito da sua beatitude, com a venda de retratos, orações e praticas da sua lavra, alem das esmolas que apua, soffrendo com tal negocio os infelizes que alli vão arrastados pelo fanatismo ignorante, deixando em abandono as suas culturas.

O caso já está provocando reclamações, em vista dos maos conselhos da "santa", em suas praticas, fazendo-e necessaria uma providencia qualquer do sr. secretario da Segurança Publica para que ponha termo á exploracão prejudicial da "santa."

O monge Jesus de Nazareth

Mais um sementeiro... da revolta?

População recelosa

Campos Novos, 23—Preocupa a atenção do povo daqui o novo monge (Jesus de Nazareth chama-se elle) que appareceu no Irlany.

E' elle um caboclo alto, de barbas brancas e longas, descendo-lhe até o peito, cabellos brancos e compridos, olhos muito vivos e observadores com um certo ar de tristeza e de meiguice.

Tem a imponencia impressionante e o ar superior de um santo.

E' excessivamente calmo e falla de vagar, pausadamente, como que bem meditando no que diz.

Usa uma bombacha á gaucha e calça chinellos.

Ha cerca de 8 dias, acompanhado do seu secretario de nome Pedro Eloy Rodrigues, embarcou no Capinzal com destino a Curitiba a fim de conferenciar com o dr. Affonso Camargo, presidente daquelle Estado e solicitar permissão para edificar uma igreja no Irlany.

Ao que se sabe fol-lhe concedida a entrevista.

Consta aqui que desembarca de regresso hoje não tendo o governo do Paraná tomado providencia alguma, tendo até, pelo contrario, garantido o monge Jesus de Nazareth.

A ser isso verdade é indubitavel a formação de **novo canudos**, incomparavelmente mais resistente que o antigo.

Os governos já não devem ignorar o que têm sido os taes monges para o paiz e para os Estados, como também não ignoram a vastidão do sertão de Irlany, estendida a parte sul sobre o Rio Uruguay, em cujas margens, ha enormes rochedos que são verdadeiras fortalezas; nem devem os governos ignorar quaes são os elementos que provocam aquella zona.

Accresce ainda que o novo Jesus de Nazareth é bem possivel seja creatura da opposição do Paraná contraria ao accordo.

Os pacificos proprietarios laboriosos das margens do Rio do Peixe estão desanimados prevenido incalculaveis prejuizos, havendo mesmo aqui já campo de probabilidade de se mudarem para o Rio Grande do Sul muitos dos habitantes.

Já era tempo de se acabar com os monges, a bem da civilização e dos altos interesses do paiz.

CABREU'VA

(Do correspondente, em 13)

Causou optima impressão nesta cidade o acto da autoridade local, fazendo prender o individuo Victaliano Pero. Este individuo, que para uns se chama Victaliano e para outros Salustiano, exerceu neste municipio, durante annos, a profissão de colono, sahindo depois para empregar-se em S. Paulo, numa crysteria. Passados alguns annos, eis que se nos apresenta transformado em santo, com poderes de curar, baptizar, redimir peccados, fazer casamentos, etc.; transformou o ribeirão Guaxinduba em "Jordão", e ali mergulhava crianças, mulheres, homens e velhos, com o fim de baptizal-os ou cural-os de seus males. O novo Messias, de tal forma actuou naquelles espiritos incultos, que o acreditavam o proprio Deus, acompanhando-o onde fosse, a todo momento. Si continuassemos neste pé, em breve teriamos o bairro do Bomfim transformado em novo "Canudos", e o sr. Victaliano ou Salustiano em novo Antonio Conselheiro.

Quando se effectuou a prisão do santo foi que se poudé avaliar o grau de fanatismo dos habitantes do dito bairro.

ANEXO C - *Correio Paulistano*, São Paulo, 18 de janeiro de 1919, p. 1.

Canudos mirins. Os jornaes caricocas são, de quando em quando, surpreendidos com a noticia de conflictos mais ou menos graves, registados em pontos longinquo do paiz, em razão da campanha policial dos governos locais contra certos magicos, curandeiros, prophetas e milagrosos, que por ahi surgem, abusando da ingenuidade e da ignorancia das populações do interior. Vimos, ainda ha pouco, o caso da "santa Dica", uma mulher vulgar que ia pondo em polvorosa toda uma região do interior de Goyaz, sendo mistér a remessa, pelo governo, de uma expedição policial, em reza, para dispersar os fanaticos e engaiolar a "santa". Agora, é um novo Antonio Conselheiro que surge com o nome de Manoel Argeu Guedes, no lugar denominado Parahybinha, na Parahyba do Norte. Manoel Argeu Guedes é um propheta, mas um propheta pessimista e fatidico, que anda prégando	às pobres gentes de Parahybinha o fim proximo do mundo. Exhortando as multidões á penitencia e annuncjando, com gestos tragicos, o fim do mundo, o novo Conselheiro falou á alma ingenua dos sertanejos e conseguiu reunir em torno da sua figura de mago uma enorme multidão de "fics". Como a "Santa Dica", Manoel Argeu tanto exorbitou das suas funções de propheta que tornou necessaria a intervenção da policia parahybana, que teve de fazer fogo sobre os fanaticos devido á resistencia por estes opposta á ordem legal de dispersão. Como resultado da infeliz prégaoção do novo Conselheiro morreram algumas pessoas e ficaram feridas outras tantas, umas e outras victimas, tão sómente, da sua propria ignorancia. Factos, que taes são realmente dolorosos de registrar porque depoem contra a nossa cultura e contra a nossa civilização. Entretanto, mistér é que se faça esse registro para que todos nós brasileiros nos compenetremos da urgencia da sagrada
---	--

campanha contra o analfabetismo. Esses casos são frutos legitimos da ignorancia em que vive a maior parte das nossas populações sertanejas: o fanatismo, por si mesmo, é planta que não viceja em terrenos irrigados pela instrução. Nasce no estrume da ignorancia e só ahi se desenvolve e frutifica. Canudos, de sangrenta memoria, é um exemplo flagrante disso. Quando pudermos povoar de professores delicadas as nossas terras sertanejas, será dispensavel, por certo, a ida de forças policiaes: estas eliminam o mal de momento, mas não destroem as suas raizes profundas, que mergulham na intelligencia inculta dos nossos irmãos do interior.

ANEXO D - *O Paiz*, Rio de Janeiro, 20 de janeiro de 1926, p. 3.

6—Chegou ao Rio Grande o barão de Treutler, ministro plenipotenciário da Allemanha no Brazil, o qual veio visitar o estado. — Da *Federação de Porto Alegre*:

Chegara ao conhecimento do governo do estado que, no municipio do Lageado, achava-se reunido e acampado um grupo de malfeitores armados.

Em virtude dessa communicação, seguiu para lá, ha poucos dias, o sub-chefe de policia da região, coronel Ramiro de Oliveira, que, auxiliado pelo intendente do municipio coronel Oscar Karnal, se poz no encalço da quadrilha, levando uma escolta, ao mando dos sub-delegados Napoleão e Quirino Lucca.

Os bandidos occupavam a casa do chefe, João Enéas.

A escolta foi dividida em duas partes, ficando uma na margem do rio, com o fim de cortar a retirada dos malfeitores. A outra atacou o grupo.

Os bandidos, em numero superior a trinta, resistiram, na casa a bala, e, saindo depois, travaram lucta a arma branca. Morreram o caixeiro-viajante desta capital Eduardo Sattler, que voluntariamente incorporou-se a escolta, e João Lucca, industrialista residente no Encantado. Acham-se gravemente feridos João Ferri e Pedro Montini, tambem do Encantado. Julga-se que o subdelegado Quirino, não ten-

do ainda apparecido, esteja no matto, ferido.

Os bandidos perderam oito ho-

mens, morrendo um filho de Antonio Enéas, chefe da quadrilha, a qual mudou de acampamento.

7—Do *Correio do Povo*, de Porto Alegre :

No logar denominado Mussum, municipio do Lageado, existe um bando, chefiado por certo capuchinho, chamado Munche, e que ali reside ha alguns mezes.

A noite, Munche costuma reunir a sua gente, calculada em numero approximado a 200 pessoas, entre homens, mulheres e crianças.

Junto a uma cruz, por elle collocada em determinado ponto, os crentes da nova seita accendem velas e fazem as suas orações.

Essa gente está de tal modo fanatisada por Munche, que todos o appellidam de *Nosso Deus, nosso Pae!*

O bando está reunido, segundo nos informam, ha cerca de 5 mezes.

E' elle muito conhecido pelos caixeiros-viajantes, que appellidam o seu chefe de *José Conselheiro*.

Algumas folhas allemãs desta capital já trataram, ha mezes, da reunião dessa gente.

José Munche, o capuchinho director do bando de fanaticos, é ainda moço.

Os Lucas romanos

No sabbado passado o capitão Pedro Delfino, subdelegado da Magdalena, teve denuncia de que o «santo Lucas Romano» havia desaparecido, causando-lhe esse facto certa e justificavel impressão.

A' tarde, essa autoridade procurou na delegacia o dr. Casado Lima, a quem narrou o succedido, sendo então postas em pratica as medidas necessarias no intuito de descobrir-se o paradeiro do tresloucado individuo.

No cumprimento desse *desideratum*, o capitão Pedro Delfino procedeu durante alguns dias a inuteis pesquisas, não conseguindo descobrir o local que servia de abrigo ao santo Lucas, pois os seus adeptos se recusaram a permittir-lhe a entrada do recinto onde realizam as suas estapafurdias ceremonias.

Em vista disso o dr. Casado Lima dirigiu-se hontem para o logar Remedios, onde se asyavam os fanaticos.

A' chegada da policia os *lucas romanos* não se mostraram surpresos, respondendo ao dr. Casado Lima, quando este os interrogava a respeito da desaparição do santo, com um desembaraço que mostra claramente o estado de obsessão em que se encontram aquelles mesquinhos ignorantes.

«Foi para o céu», diziam todos a *una voce*.

Emfim, atemorizados, em vista das energicas e constantes perguntas da autoridade, conduziram-na para um casbre que fica no logar Remedios, deparando-se finalmente com o santo Lucas de Deus.

Vendo a policia, não se conteve o pobre idiota e, clamando em altas vozes «não me peguem que eu sou Deus vivo», investiu num violento accesso de loucura contra os policiaes que só a muito custo o subjugaram.

Na occasião mostraram-se tambem exaltados os dois fanaticos de nomes Eduardo Gomes do *Espirito Santo* e Leopoldino Pereira do *Espirito Santo*, que juntamente com o santo Lucas, seguiram para a detenção, onde aguardam o competente exame medico.

Em parte do percurso da Magdalena para a cadeia acompanharam os *lucas romanos* innumerables mulheres entoando hymnos.

A captura despertou a curiosidade publica, vendo-se no local mais de quinhentas pessoas que contemplavam com avidez a estranha e bizarra scena.

x

O dr. Casado Lima, delegado do 1.º districto, fez apresentar hontem ao dr. chefe de policia, para os devidos fins, o menor Pedro Delfino de Souza, que foi encontrado vagando no 2.º districto de S. José.

Esse menor disse ter fugido de Prazeres, onde residia em companhia de seu avô, que lhe infligia mãos tratos.

A' autoridade affirmou Pedro Delfino que viera a esta cidade, em procura de sua mãe que diz residir á rua das Calçadas ou em Tigipió.



ANEXO G - Estados com registros de movimentos sociorreligiosos na Primeira República.

DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE

Eu, Evelyn Gonçalves da Silva Lopes, matrícula 190086904, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “A Utopia na Religiosidade Popular: Um estudo de pequenos movimentos sociorreligiosos na Primeira República (1889-1930)” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico.

Brasília, 17 de fevereiro de 2025.

Documento assinado digitalmente
 EVELYN GONCALVES DA SILVA LOPES
Data: 17/02/2025 10:01:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Evelyn Gonçalves da Silva Lopes