



Obecność mesjanizmu i millenaryzmu w brazylijskiej religijności ludowej przełomu XIX i XX wieku¹

Mieczysław Jagłowski  <https://orcid.org/00000001-6548-8324>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

e-mail: mjag@uwm.edu.pl

Abstract

The Presence of Messianism and Millenarianism in Brazilian Folk Religiosity in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries

In the late nineteenth and early twentieth centuries, numerous unorthodox Christian religious communities sprang up in many parts of the vast Brazilian interior. Their worldview basis was the belief that the present life takes place in times of cosmic and social crisis. Waiting for the day of the Last Judgement was associated with attempts to establish a just social order, consistent with Christian norms and values. These communities were led by charismatic leaders, perceived by their participants as incarnations of saints. In this article, we ask about the circumstances and reasons for this religious and social revival, and we consider them in the perspective of the meeting of European culture with the cultures of the New World, understood as the process of creating a new, common symbolic universe.

Keywords: Brazil, popular religiosity, messianism, millenarianism, religious leaders, cultural translation, sense negotiation

Słowa kluczowe: Brazylia, religijność ludowa, millenaryzm, mesjanizm, przywódcy religijni, przekład kulturowy, negocjowanie sensu

Sertões (l. poj. *sertão*) to jeden z największych obszarów półsuchych w Ameryce Łacińskiej. Jego powierzchnia wynosi około 800 000 km², zajmując około 1/10 terytorium Brazylii. Jest on pokryty rzadkim, kolczastym lasem, krzewami i skupiskami niskiej trawy (*caatinga*), ma tropikalny klimat, z dwiema porami roku – jedną bardzo suchą, drugą umiarkowanie deszczową. Nazwa *sertão* wywodzi się od słowa

¹ Artykuł przygotowany przy finansowym wsparciu Narodowego Centrum Nauki – grant nr 2017/27/B/HS1/00234.

sartaão lub *certão*, którym portugalscy żeglarze nazywali tereny położone w głębi lądów, odległe, nieznanne, niezamieszkałe, nieprzyjazne, dzikie, niecywilizowane. Od przybycia w 1500 roku Portugalczyków do Brazylii uzyskała ona znaczenie bardziej ogólne czy nawet metaforyczne, stając się synonimem rozległych, niezamieszkałych i odległych przestrzeni, postrzeganych jako „ziemia bez wiary, prawa i króla, o nieokiełznanej naturze, zamieszkała przez dzikich Indian i dzikie zwierzęta, o której władze Portugalii miały mało informacji i sprawowały niewystarczającą kontrolę”². Od czasu pierwszych kontaktów portugalskich podróżników z terytorium, które dziś tworzy Brazylię, termin *sertão* był używany do oznaczania dowolnej części lądu oddalonej od wybrzeża, a zatem w odniesieniu do większości ogromnego terytorium Ameryki portugalskiej³. Natomiast mieszkańcy brazylijskiego interioru często bywają nazywani słowem *caboclos*, pochodzącym z języka Tupi, plemienia zamieszkującego przybrzeżne obszary Brazylii, w którym oznaczało ono ich wrogów, zamieszkujących tereny położone w głębi lądu. W XIX wieku uczeni wyjaśnili pochodzenie *caboclos* krzyżowaniem się autochtonicznej ludności z białymi kolonizatorami, jednak ich etniczna proveniencja jest bardziej złożona⁴. Po rozwiązaniu i wydaleniu z Brazylii Towarzystwa Jezusowego (1759 r.) upadły osiedla (redukcje), założone przez ten zakon, by skutecznie prowadzić ewangelizację i chronić miejscową ludność przed opresją kolonizatorów, a mieszkańcy tych osad rozproszyli się wśród pozostałej ludności tych terenów. Wówczas zaczęła powstawać wieloetniczna populacja oraz jej specyficzna kultura. Jednak ważniejszy dla postrzegania tych społeczności był ich związek ze światem wiejskim. W powszechnym rozumieniu słowo to oznaczało więc osobę wywodzącą się z obszarów wiejskich, niewykształconą, niecywilizowaną i nieproduktywną.

Do 1850 roku w Brazylii istniały obszary ziemi niemającej określonych właścicieli (posiadających aktów jej własności). Dostęp do ziemi wolnej, stanowiącej dla wielu rodzin jedyne źródło utrzymania, nie był więc trudny. Brazylijskie władze, przewidując ogłoszenie w niedługim czasie abolicji (co stało się w 1888 r.), podjęły przygotowania do przyjęcia emigrantów, którzy mieli w dobrach latyfundystów zajmować miejsce dotychczasowych niewolników. W 1850 roku ogłoszono *Lei de Terras* (Prawo o ziemiach), które likwidowało status ziem wolnych. W tym samym roku zakazano także sprowadzania do Brazylii niewolników. *Lei de Terras* miała na celu uniemożliwienie przybywającym do Brazylii swobodne zajmowanie ziem, gdyby bowiem tak się stało, ich praca nie mogłaby być wykorzystana, jak zamierzano, w latyfundiach, prosperujących dotąd dzięki niewolniczej pracy. Na mocy tego aktu wolne dotąd ziemie stały się własnością poszczególnych stanów, które następnie przekazały

² R.M. Nunes Pinto, *Nação, região, sertão e a invenção dos Brasis: chaves de leitura para a história da educação*, „Revista Brasileira de Educação” 2013, nr 18, s. 363.

³ T. Bonato, „*A cada passo se esperava a morte*”: o fenômeno da seca no sertão da América Portuguesa colonial, „Métis: História & Cultura” 2019, nr 17 (33), s. 350–351; A.H. do Rêgo, *O sertão e a geografia*, „Revista do Instituto de Estudos Brasileiros” 2016, nr 63, s. 58.

⁴ R. Pace, *Abuso científico do termo ‘caboclo’? Dívidas de representação e autoridade*, „Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas” 2006, nr 1 (3), s. 80–81; M.A. Both da Silva, *Caboclos*, „História Unisinos” 2014, nr 18 (2), s. 339; L.M. de Lima, *Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas*, „Ciências da Sociedade” 2019, nr 3 (5), s. 64.

je lub sprzedawały latyfundystom. W ten sposób wielkie grupy mieszkańców interioru zostały pozbawione prawa do ziemi i życia; dla wielu z nich oznaczało to nędzę, głód i śmierć.

Pod koniec XIX i w pierwszej połowie XX wieku w wielu miejscach brazylijskiego interioru spontanicznie powstawały liczne nieortodoksyjne chrześcijańskie wspólnoty religijne. Ich światopoglądową podstawą było przekonanie, że obecne życie przebiega w czasach kosmicznego i społecznego kryzysu, którego świadectwem są konflikty, nędza i epidemie, a dzieje zmierzają ku zakończeniu. Oczekiwanie na dzień Sądu Ostatecznego ujawniło się w postaci społecznych „ruchów nadziei”⁵ i wiązało się z próbami ustanowienia nowego, sprawiedliwego, zgodnego z chrześcijańskimi normami i wartościami ładu społecznego, podejmowanymi pod kierownictwem charyzmatycznych osób, postrzeganych przez ich uczestników jako inkarnacje świętych (*beatos*). Najliczniejsze z nich były społeczności osiadłe w Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte, Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, Pau de Colher i Soledade. Główną normę ich życia stanowiła zasada równości, realizowana w postaci wspólnoty dóbr oraz egalitarnych relacji społecznych. Członkowie tych wspólnot byli bratersko zaangażowani w produkcję, wykonując pracę zgodnie ze swoim zawodem, płcią, wiekiem i stanem zdrowia, a owoce pracy otrzymywali zgodnie z ich potrzebami. Religijne i polityczne władze Brazylii postrzegały te społeczności jako zagrażające porządkowi społecznemu i religijnemu, dlatego poddawano je represjom policyjnym oraz podejmowano przeciw nim ekspedycje wojskowe, skutkujące niekiedy tysiącami ofiar.

W artykule pytamy o okoliczności i przyczyny religijno-społecznego ożywienia mieszkańców wiejskich terenów Brazylii. W pierwszej części pracy szkicujemy zwięzłe charakterystyki kilku największych brazylijskich ruchów millenarystyczno-mesjanistycznych⁶, następnie zaś rozważamy je w perspektywie spotkania kultury

⁵ C.C. Lima Rodrigues, *A religiosidade popular brasileira*, „Relegens Thréskeia. Estudos e Pesquisa em Religião” 2015, nr 4 (1), s. 138; L. Silveira Campos, *Movimentos messiânico-milenaristas: modos de transformação do desespero em esperança*, „Revista USP” 2016, nr 108, s. 131.

⁶ Trafne zdefiniowanie natury zjawisk, które zaliczamy tu do millenarystyki i mesjanizmu, od dłuższego czasu jest przedmiotem debaty wśród badaczy zajmujących się historią ewangelizacji Ameryki Łacińskiej. Na takie ich postrzeżenie – jako właśnie należących do millenarystyki i mesjanizmu – wpłynęło zwłaszcza dwóch badaczy: John Leddy Phelan, autor *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525–1604)*, 1956 oraz Georges Baudot, autor *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520–1569)*, 1976. Ich interpretację zjawisk skrytykowała Elsa Cecilia Frost (zob. np.: *El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel*, „Historia Mexicana” 1976, nr 2 (1); *A New Millenarian: Georges Baudot*, „The Americas” 1980, nr 36 (4), oraz Lino Gómez Canedo (*Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América*, [w:] *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, t. 2, J.I. Saranyana, P. Tineo, A.M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli, M.P. Ferrer (eds.), Pampeluna 1990). Frost kwestionuje interpretację Phelana i Baudota, pokazując, że popełnili oni liczne błędy w interpretacji tekstów, do których się odwoływali, oraz że ich wnioski z badań opierają się na pomieszaniu terminów takich jak „millenarystyczny”, „apokaliptyczny” i „eschatologiczny”. Podobne zarzuty pod adresem obu autorów wysunął Gómez Canedo. Mimo to niektórzy autorzy późniejszych publikacji (np. M. Ruiz Bañuls, *El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispánico: raíces del mensaje misionarial*, „Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades” 2014, nr 26; S. Fracas, *Almost Millenarian: A Critical Rereading of Gerónimo de Mendieta's Eschatological Thought and Its Historiography*, „International Journal of Latin American Religions” 2017, nr 1 (2))

europiejskiej z kulturami Nowego Świata, rozumianego jako proces tworzenia się nowego, wspólnego (trzeciego) uniwersum symbolicznego.

Przejawy i formy mesjanizmu i millenaryzmu w religijności *caboclos*

Formy kultu religijnego w różnych częściach Brazylii, ze względu na jej terytorialną rozległość i niezbyt liczny kler, były mocno zróżnicowane, ponadto nauczanie religijne nie było prowadzone systematycznie i obejmowało jedynie dzieci z wyższych sfer społecznych. W niższych warstwach społeczeństwa prowadzili je sami rodzice, będący w większości analfabetami, którym wiedzę religijną przekazano w taki sam sposób. Niejednorodność kultu katolickiego w Brazylii wiązała się także z jego synkretycznością, przenikaniem się elementów pochodzących z różnych religii i wyznań, zwłaszcza w wypadku religijności ludowej⁷. Głównym czynnikiem sprawczym brazylijskiego katolicyzmu ludowego byli bowiem laicy stowarzyszeni w bractwach (*irmandades*)⁸. Duchowieństwo było odpowiedzialne za sprawowanie liturgii i sakramentów, ale niedostatek liczebny i słaba formacja kapłanów sprawiła, że nabożeństwa, procesje i święta ku czci świętych były obowiązkiem wiernych. „Bractwa promowały kult świętych pośredników i orędowników na każdą potrzebę i okazję, synkretyzując panteony świętych i bóstw oraz tworząc pomiędzy nimi a zwykłymi śmiertelnikami więź prawie że rodzinną (tzw. *santo parentesco* lub *santa parantela*)”⁹. Pod koniec XIX wieku, w związku z reformą brazylijskiego Kościoła i romanizacją wprowadzono bardziej ortodoksyjne zasady dotyczące kultu, co wiązało się z odsuwaniem od niego organizacji świeckich, niemniej niektóre z nich funkcjonują do dziś¹⁰.

zakwestionowali zasadność tej krytyki. Ponieważ spór między zwolennikami millenarystycznej perspektywy interpretacyjnej a ich przeciwnikami nie został dotąd rozstrzygnięty, termin millenaryzm używany jest w niniejszym artykule w znaczeniu ogólniejszym, tak jak czyni to większość autorów wypowiadających się w podobnych kwestiach.

⁷ M.I. Pereira de Queiroz, *O catolicismo rústico no Brasil*, „Revista do Instituto de Estudos Brasileiros” 1968, nr 5, s. 105; R. Siuda-Ambroziak, *Religious and Political Leadership in Brazil at the Turn of the 19th and 20th Centuries – the Case of Father Cícero*, „Revista Brasileira de História das Religiões” 2017, nr 9 (27), s. 12.

⁸ I. Marques da Luz, *Irmandade e educabilidade: um olhar sobre os arranjos associativos negros em Pernambuco NA primeira metade do século XIX*, „Educação em Revista” 2016, nr 32, s. 123.

⁹ R. Siuda-Ambroziak, *Katolicyzm kolonialny w Brazylii i jego dziedzictwo*, „Przegląd Polsko-Polonijny” 2012, nr 4 (1), s. 96.

¹⁰ E. Souza Couto, *Associações leigas católicas: novos espaços, práticas religiosas e perspectivas no séc. XX*, „Esboços” 2017, nr 24 (37), s. 46; D. Santos Barbosa, *Entre a identidade e a devoção: Os conflitos entre o Cabido da Sé e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*, „Temporalidades. Revista de História” 2021, nr 13 (1), s. 93; J.L. Moura e Souza, *Colaboração entre ultramontanos e progressistas: Santa Casa de Misericórdia, irmandades e festas religiosas em Campinas na década de 1870*, „Temporalidades. Revista de História” 2021, nr 13 (1), s. 64–65.

Ta odmiana religijnej duchowości koncentrowała się wokół przywódców religijnych nie zawsze mających święcenia kapłańskie i kwalifikacje nabyte w instytucjach oficjalnego Kościoła. Ponadto aktywność tych nowych reprezentantów Boga kontrastowała z biernym sposobem bycia i sprawowania religijnych funkcji przez kapełanów przebywających w wielkich posiadłościach ziemskich, całkowicie zależnych od latyfundystów¹¹. Przebywając wśród ludu, dzieląc z nim jego życie i przekonania, przewodzili oni ceremoniom religijnym, sprawowali liturgię i – szerzej – byli inspiratorami życia religijnego ludowych wspólnot, na przykład w zakresie budowy kaplic, dbania o cmentarze, wykazując zarazem troskę o jego praktyczną stronę (zapatrzenie w wodę, organizacja systemu produkcji żywności, edukacja, leczenie). Język, w którym zwracali się oni do miejscowej ludności, był znacznie bliższy jej mowie niż ten, w którym przemawiał do niej Kościół oficjalny. Owi „mnisi”, „błogosławieni”, „święci”, „wędrowni mesjasze” byli charakterystycznym znamieniem katolicyzmu ukształtowanego na *sertão*. Ludowi liderzy tej religijności byli także promotorami nowego porządku społecznego, opartego nie na relacjach ekonomicznych, lecz na równości i solidarności. Niektórzy z nich zakładali wspólnoty religijno-społeczne, autonomiczne wobec dominujących w społeczeństwie brazylijskim zasad życia ekonomicznego, społecznego, politycznego i religijnego. „Mieszkaniec sertão rzeczywiście stawał się tam panem siebie samego, wolnym od ucisku coronela (tym mianem nazywano właścicieli ziemskich – M.J.), pozbawionych umiaru nakazów Kościoła i brzemienia wszechobecnego głodu”¹².

Wroga postawa brazylijskiego Kościoła katolickiego wobec tego rodzaju ruchów i społeczności wynikała z nałożonego nań przez Watykan obowiązku realizacji „projektu romanizującego”, któremu patronowali papieże Pius IX i Leon XIII. Przewodnym motywem tego projektu było umacnianie jedności, doktryny, dogmatów, zasad i wychowania katolickiego, centralizacja i unifikacja instytucjonalna Kościoła katolickiego. Jego celem było przywrócenie prestiżu Kościołowi i ortodoksji wiernych oraz stworzenie gorliwego duchowieństwa¹³. W zasięgu reformy Kościoła znajdowały się takie kwestie, jak: troska o uformowanie kompetentnego, wykształconego duchowieństwa, zdolnego do głębokiego poznania treści, które przekazuje ono społeczeństwu, ujednoczenie tekstów katechetycznych, zakładanie szkół katolickich i tworzenie uniwersytetów kościelnych, wsparcie i rozwój prasy katolickiej, troska o biednych i chorych, tworzenie robotniczych kół katolickich jako narzędzi kształtowania

¹¹ G. Rodrigues Salinas, *Os instrumentos da barbárie e a criminalização da pobreza: algumas reflexões a partir da experiência de Canudos e Santa Cruz do Deserto*, „Urutagua – academia multidisciplinar DCS/UEM” 2014–2015, nr 31, s. 136.

¹² R.V. Rodrigues do Nascimento, *Ataçaram as flamas do Caldeirão: um estudo sobre a questão da terra junto ao conflito do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*, „Historiar” 2015, nr 7 (12), s. 37–38.

¹³ C. Evangelista Fernandes Bressanin, M.Z. Carneiro Magalhães Almeida, *Educação e missão em espaços da Amazônia: experiências da congregação das irmãs dominicanas de Monteils*, „Humanidades & Inovação” 2020, nr 7 (15), s. 69; R.R. de Roux, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, „Pro-Posições” 2014, nr 25 (1), s. 33; R.W. Zulian, D. Pereira, *Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização*, „Revista de História Regional” 2006, nr 11 (2), s. 73.

ruchu robotniczego¹⁴. Przedsięwzięcie to stanowiło także wyraz dążenia do zinstytucjonalizowania supremacji kleru nad laikatem w obrębie Kościoła i przejawiało się między innymi podjęciem przezeń wysiłków zmierzających do likwidacji ruchów religijnych nieznanujących się pod kuratelą kościelnej hierarchii¹⁵.

Wzorem lidera ludowego katolicyzmu, często naśladowanym, był José Antônio Pereira (1806–1883), bardziej znany jako Ojciec Ibiapina (Padre Mestre Ibiapina). Pochodził z zamożnej rodziny, ukończył studia prawnicze i przez kilka lat praktykował jako adwokat; w latach 1834–1837 jako senator stanu Ceará brał udział w pracach Assembléia Legislativa Nacional (Ustawodawcze Zgromadzenie Narodowe). Porzucił jednak te zajęcia, wybierając drogę kapłaństwa. Po przyjęciu święceń (1853 r.) wykładał w seminarium duchownym, a następnie obrał styl życia wędrownego misjonarza, zachęcającego społeczności odwiedzanych osiedli i miasteczek do kolektywnych działań mających na celu ochronę przed skutkami suszy (budowa tam i akweduktów), budowy kaplic, zakładania cmentarzy, ośrodków leczniczych i szkół. Jego szczególnym dziełem były Domy Miłosierdzia oraz związane z nimi kongregacje pobożnych kobiet, będące pewną odmianą świeckich zakonów (niemniej nigdy nie zostały one uznane przez Kościół katolicki). Szczególną emanacją tych kongregacji stała się postać „świętej” czy „błogosławionej” (*beata*). *Beatas* opiekowały się kościołami, kaplicami, szkołami, Domami Miłosierdzia oraz miejscami będącymi celem pielgrzymek. Pełniły także świeckie funkcje społeczne i kulturalne.

Dzieło Ojca Ibiapiny polegało na łączeniu praktyk religijnych z życiem codziennym, zwłaszcza z pracą fizyczną. W ten sposób nadał on nowy sens katolicyzmowi, który stał się synonimem współpracy i przełamywania indywidualistycznego odizolowania¹⁶. Niektórzy autorzy, biorąc pod uwagę rozmiar i znaczenie jego dzieła, twierdzą, że „był on misjonarzem, który ustanowił naród¹⁷”, zainteresowanym nie tylko życiem religijnym ludzi, którym służył jako kapłan, ale także doczesnym życiem najbiedniejszych warstw brazylijskiego społeczeństwa. Działalność Ojca Ibiapiny w okolicach Cariri od lat 60. XIX wieku do 1872 roku w dalszej perspektywie skutkowałą także uformowaniem się ruchów mesjanistyczno-millenarystycznych.

W latach 70. XIX stulecia najsłynniejszym brazylijskich *beato* stał się Antonio Vicente Mendes Maciel (ur. ok. 1830 r.), bardziej znany jako *Conselheiro* (Doradca). Przed rozpoczęciem peregrynacji w roli kaznodziei pracował w różnych zawodach: księgowego, nauczyciela, sprzedawcy, kancelisty. Podjąwszy wędrowkę, zachęcał odwiedzane społeczności do pobożnych dzieł, głównie remontów świątyń i troski

¹⁴ A.B. Bittencourt, *A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo*, „Proposições” 2017, nr 2 (3), s. 39–40.

¹⁵ E. dos Santos Nobre, *Escrever a história através da culpa: as beatas do Juazeiro nos Arquivos do Vaticano (1889–1894)*, „Horizonte” 2015, nr 13 (39), s. 1451–1452.

¹⁶ A.C. Rodrigues Brito, *Transformações territoriais no Cariri cearense. Estado, igreja e organizações populares entre 1889 e 1930*, „Revista de Geografia” 2016, nr 33 (3), s. 262.

¹⁷ L. Araujo Pinto Júnior, *O Padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil*, „Perspectiva Teológica” 2002, nr 34, s. 204; M.J.M. Cavalcante, A. Rosemberg de Moura, *As pregações de Antônio Conselheiro: entre as missões dos jesuítas e a formação cristã popular*, „Légua & Meia” 2018, nr 1 (9), s. 89–93.

o cmentarze, ale też o inne wspólne dobra, takie jak drogi i urządzenia nawadniające¹⁸. W 1877 roku zatrzymał się w małej osadzie Itapicuru (Bahia), dokąd zaczęli przybywać liczni mieszkańcy okolic (w większości pozbawieni ziemi zbiegli czarnoskórzy niewolnicy, metysi i Indianie), znajdując tam ochronę przed niesprawiedliwością i głodem. W 1893 roku grupa ta przeniosła się do Canudos, gdzie osiedliła się na terenie fazendy Belo Monte. Liczba mieszkańców tego osiedla osiągnęła poziom ok. 10–35 tys. (w takim szerokim zakresie liczba ta jest podawana w różnych źródłach). Tak wysoka liczebność członków wspólnoty skutkowałą brakiem rąk do pracy w okolicznych majątkach ziemskich. W 1893 roku do mieszkańców Canudos dotarła wieść o decyzji władz regionu o ich opodatkowaniu, co *Conselheiro* uznał za zamach na styl życia przyjęty we wspólnocie. Opór przeciw płaceniu podatków władze polityczne uznały za akt wrogi wobec Republiki, tym łatwiej, że *beato* odrzucał ustrój republikański jako niezgodny z prawem Bożym (w związku z jego konstytucyjnie świeckim charakterem). Za polityczną emanację woli Bożej uznawał on wyłącznie monarchię¹⁹.

W kwietniu 1897 roku wojsko podjęło działania militarne przeciw wspólnocie. Jeden z ważniejszych argumentów ich wszczęcia odnosił się do antyrepublikańskiej ideologii oraz sympatii monarchistycznych jej przywódcy. Po czterech kampaniach, w których brało udział ok. 10 tys. żołnierzy (połowa ówczesnej brazylijskiej armii), wojsko, kończąc tę „najbardziej zawstydzającą batalię w dziejach Brazylii”²⁰, dokonało rzezi mieszkańców Canudos oraz całkowitego zniszczenia Belo Monte. Liczba zabitych sięgnęła 25 tys.; życie stracił także *Conselheiro*.

Miasto Juazeiro do Norte, położone na południu stanu Ceará w dolinie Cariri, żyznej enklawie pośród pólsuchych terenów *sertão*, w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku było wsią liczącą 32 domy. Większość jej mieszkańców stanowiły osoby pochodzenia afrykańskiego, Indianie oraz metysi. Społeczny i ekonomiczny rozwój wioski nastąpił wraz z przybyciem do niej w 1872 roku ojca Cícero Romão Batisty (1844–1934) w celu objęcia funkcji kapelana. Jak głosi ludowa hagiografia, pierwszego dnia po przybyciu na miejsce miał on sen, w którym Chrystus zwrócił się do niego, by chronił ubogich mieszkańców tej wioski i zmienił ją w *Terra da Mãe de Deus* (Ziemie Matki Bożej). Następne doniosłe wydarzenia miały miejsce w 1889 roku: gdy ojciec Cícero udzielał komunii, hostia, którą otrzymała jedna z wiernych, zabarwiła się krwią. Zjawisko to powtarzało się wielokrotnie w ciągu dwóch kolejnych miesięcy, a później codziennie. Wieść o tych zdarzeniach, uznanych za cud, rozeszła się szeroko wśród mieszkańców okolicznych miejscowości, którzy przybywali do miasta, by mieć w nim udział²¹.

¹⁸ M.M. Santos Sergio, *De Canudos às Ligas Camponesas: luta e resistência pelo território camponês*, „GeoNordeste” 2016, nr 2, s. 97;

¹⁹ V. Dobroruka, *A teologia de Antônio Conselheiro, à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista*, „Múltipla” 2005, nr 19, s. 89–90.

²⁰ F.M. Sena Fernandes, *Memória, fé e movimentos sociais em Canudos*, „Opará – Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação” 2013, nr 2, s. 125.

²¹ E. Patrício, C.D. Queiroz, *A (re)construção identitária de Juazeiro: as representações do jornal Correio do Cariry e O Rebate na sua construção social*, „Revista Brasileira de História da Mídia” 2017, nr 6 (1), s. 69.

Kościół katolicki (reprezentowany na tym terenie przez diecezję w Ceará) odmówił uznania tych zjawisk za nadprzyrodzone oraz z dezaprobatą postrzegał związane z nimi poruszenie religijne, uznając jego uczestników za fanatyków tworzących religijną i polityczną sektę. Pielgrzymki do „świętego miasta” jednak nie ustawały, przyczyniając się do jego demograficznego i ekonomicznego wzrostu (w ciągu 20 lat liczba jego mieszkańców powiększyła się dziesięciokrotnie), w dalszej kolejności wpływając także na ambitne dążenie jego mieszkańców do uzyskania przez nie administracyjnej autonomii. Spotkało się ono jednak z oporem władz administracyjnych sąsiedniego miasta Crato, które nie chciały zrezygnować z korzyści, jakie wiązały się z jego pozycją głównego ośrodka miejskiego w regionie. Mimo to Juazeiro ogłosiło swoją niezależność.

Religijne życie miasta, uznanego przez wiernych za centrum świata i zbawienia, za Nową Jerozolimę²², toczące się wbrew ortodoksji i poza kontrolą władz Kościoła, było dla nich nie do zaakceptowania. Arcybiskup diecezji, w której znajdowało się Juazeiro, w 1891 roku wysłał do miasta komisję w celu zbadania sprawy cudu (czy raczej wykazania, że nie jest on niczym więcej niż zabobonem). Chociaż komisja potwierdziła, że cud się dokonuje, to jednak arcybiskup zabronił ojcu Cícero sprawowania sakramentów, a następnie ekskomunikował go. Papieska Kongregacja Nauki Wiary w 1894 roku uznała krwawienie hostii za przejaw bezbożnego znęcania się nad Najświętszym Sakramentem. Nie powstrzymało to dotychczasowych praktyk religijnych ani nie przerwało napływu pielgrzymek i wzrostu liczby osiedlających się w mieście. Ten wzrost liczebności mieszkańców miasta, mających opinię komunistów i fanatyków religijnych, niepokoił polityczne i religijne władze regionu. Wreszcie przeciw miastu wysłano siły wojskowe, które pod koniec 1936 i na początku następnego roku zmasakrowały jego mieszkańców. W wyniku działań militarnych zginęło ok. 1000 osób.

Wybitnym przywódcą religijnym był José Lourenço (ur. 1872 r.). W 1890 lub 1891 roku przybył do Juazeiro, ale już w 1894 roku został wysłany przez ojca Cícero do miejscowości Baixa da Anta, gdzie utworzył wspólnotę społeczno-religijną liczącą ok. 1700 członków. Funkcjonowała ona do 1926 roku, do czasu, gdy właściciel tych terenów sprzedał je, a nabywca zażądał ich opuszczenia przez dotychczasowych mieszkańców. Przenieśli się oni do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto (stan Ceará). Wspólnotę tę, liczącą w latach 20. ok. 5 tys. członków i dysponującą ok. 900 ha ziemi, łączyły więzi solidarności oraz cechowały sprawiedliwe stosunki ekonomiczne. Źródłem utrzymania tej zbiorowości była początkowo produkcja rolnicza. Z czasem utworzono tam także warsztaty rzemieślnicze, tak iż wspólnota uzyskała ekonomiczną autonomię. Produkty jej pracy były magazynowane i rozdzielane wśród jej członków według ich potrzeb, nikt więc tam nie cierpiał głodu.

Styl życia tej społeczności oraz jej sukcesy ekonomiczne przyciągały okoliczną ludność, co pociągało za sobą brak ludzi do pracy w latyfundiach i destabilizację stosunków ekonomicznych w regionie. Dla właścicieli okolicznych posiadłości ziemskich, lokalnych władz oraz Kościoła istnienie tej wspólnoty stało się niewygodne.

²² F.R. Lopes Ramos, *O Meio do Mundo: Território Sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*, Fortaleza 2014, s. 11–14.

Pretekstem do zakończenia jej egzystencji stało się podejrzenie o to, że „fanatycy” kupują broń. We wrześniu 1936 roku wojsko i policja wypędziły mieszkańców z zajmowanych przez nich ziem, zburzyły domy i zarekwirowały ich dobra. Wspólnota nie uznała się jednak za pokonaną. Jej członkowie powrócili do opuszczonych miejsc i swego sposobu życia, co stało się powodem powtórnej interwencji militarnej. Liczący 200 żołnierzy oddział, przy wsparciu samolotów bojowych, w maju 1937 roku zaatakował Caldeirão, zabijając ok. 700–1000 osób.

Wspólnota Contestado w literaturze przedmiotu jest przedstawiana jako społeczność, z którą wiążą się najwyraźniejsze konotacje mesjanistyczne i millenarystyczne, a gwałtowne wydarzenia kończące jej istnienie są często przedstawiane w kategoriach „świętej wojny”²³. Jej utworzenie wiąże się z działalnością João Marii (Giovanni Maria de Agostini, 1800–1869), *beato*, który wędrując po rozległych terenach, chrzczył nowo narodzonych i leczył chorych²⁴. Przypisywane mu wypowiedzi mają formę zbliżoną do biblijnych przypowieści, parabol i metafor. Wyrażają one troskę o utracone wartości, stanowiące podstawę hierarchicznych relacji rodzinnych i społecznych, o dominującą w tych stosunkach przemoc oraz brak zaufania, solidarności i miłosierdzia. *Beato* zapowiadał nadejście epoki innowacji technologicznych (takich jak asfalt, samolot, telefon czy energia elektryczna) oraz wieścił, że będą one generować przemoc, cierpienie, śmierć, zanik szacunku dla ludzi i przyrody. Uznawał je za znaki zapowiadające zagładę starego świata i powstanie nowego. Zaliczał do nich także zapowiadane przezeń zmiany klimatyczne oraz katastrofy naturalne, upadek i destrukcję miast, interpretowane przez niego jako odpowiedź natury na brak szacunku wobec niej oraz na wyniosły egoizm ludzi. W wypowiedziach João Marii nie występuje podział na „ten” i „tamten świat”: „istnieje tylko ten świat, będący światem, w którym wszystko się dokonuje. Jeżeli ktoś popełnia błąd, tutaj ponosi karę”²⁵. Klęski interpretował on jako karę za popełnione niegodziwości, ale także jako formę zniszczenia złego świata przez Boga, by między Nim a ludźmi mogły być ustanowione właściwe relacje, a także inne niż aktualnie dominujące stosunki społeczne.

Krążąca wśród mieszkańców tego regionu legenda João Marii sprawiła, że dwaj następní „wędrowni mesjasze”, jacy pojawiali się w tamtych stronach (notabene noszący podobne imiona: João Maria de Jesus oraz José Maria), byli postrzegani przez *caboclos* jako jego kolejne wcielenia²⁶. Ich utożsamieniu sprzyjała zarówno ta sama

²³ R.B. Sousa, *Cultura cabocla: o messianismo como elemento da cultura popular e erudita na Guerra do Contestado*, „Espaço Acadêmico” 2016, nr 178, s. 101.

²⁴ W związku z medycznymi umiejętnościami tego *beato* (leczenie środkami naturalnymi), ok. 40 źródłom na tych terenach – zwanym „oczami João Marii” i „świętymi oczami mnicha” (*santos olhos do monge*) – przypisuje się moc cudownego uzdrawiania. Do tych świętych miejsc nadal podążają liczne pielgrzymki – A. Karsburg, *Em busca dos monges históricos: fontes e historiografia*, „Londrina” 2016, nr 12 (18), s. 105–106.

²⁵ T. Welter, *O profetismo de João Maria nos discursos contemporâneos*, „Debates do NER” 2010, nr 17, s. 25.

²⁶ D. Ayoub, *A ausência da guerra. Histórias do Contestado através da fuga, do território e da religiosidade*, „Ruris” 2014, nr 8 (1), s. 155; F. Feldhaus, *O conflito do Contestado como espaço de representação do sagrado: dos monges ao ícone São João Maria*, „Raega – O Espaço Geográfico em Análise” 2013, nr 27, s. 220–221.

forma działalności, jak i głoszone przez nich ideały solidarności, honoru, pokory, ubóstwa, miłosierdzia, szacunku dla przyrody.

Tereniem działalności trzeciego *beato*, José Marii de Santo Agostinho, który jako jedyny z wymienionych brał udział w Wojnie Contestado, były stany Paraná i Santa Catarina. To on stanął na czele ruchu mesjanistycznego, którego ośrodkiem była osada Taquaruçu (Santa Caterina). Wieści o stylu życia wspólnoty, przyjętym w niej systemie pracy i podziału jej plonów przyciągały licznych mieszkańców regionu. Wspólnotę Contestado tworzyła sieć bractw; liczyła ona ok. 30 tys. członków. Na wzór opowieści o Parach Francji José Maria zorganizował jej grupę przywódczą oraz proklamował Niebiańską Monarchię. Główną zasadą obowiązującą w tej społeczności była wspólnota pracy i dóbr. Można sądzić, że nie była ona trudna do przyjęcia, bowiem mieszkańcy tych terenów od dawna przywykli do pracy w ramach wzajemnej pomocy, stanowiącej często fundamentalny warunek ich przetrwania.

Konfrontacja, do jakiej doszło między tą wspólnotą a siłami reprezentującymi państwo, ciągnąca się przez 4 lata (1912–1916), zwana „wojną Contestado”, miała bezpośrednią przyczynę w sposobie zaprowadzania przez nie nowoczesności i postępu na tych prawie pozbawionych cywilizacji terenach. Mianowicie, brazylijskie państwo wydało koncesję Brazil Railway Company na budowę linii kolejowej między Sorocaba (São Paulo) i Santa Maria (Rio Grande do Sul); koncesja pozwalała także na swobodną eksploatację terenów o szerokości 15 km po obu stronach szlaku (ok. 7000 km²). Kompania ta, dysponująca własnymi oddziałami zbrojnej ochrony, zgodnie z *Lei de Terras* z 1850 roku wyrzucała z tego terenu miejscową ludność i prowadziła rabunkowy wyrąb lasów. Wskutek tych działań dotychczasowi mieszkańcy owych miejsc z dnia na dzień byli pozbawiani swoich domów, pracy i środków do życia. Wspólnota *Contestado* stawiała opór tym praktykom, co stało się przyczyną interwencji sił policyjno-wojskowych, które początkowo przyjęły strategię blokowania dostaw żywności. W 1914 roku wspólnota przeszła do kontrataku, dokonując napaści na latyfundia i organizując zasadzki na podróżnych. Głównym jej celem był jednak niezależny od Brazil Railway Company koncern prowadzący sprzedaż drewna z lasów położonych wzdłuż linii kolejowej²⁷. W końcowej fazie kampania wojskowa przyjęła formę zbrojnych ataków na pozycje buntowników. Około 5–10 tys. (według innych źródeł nawet 20 tys.) z nich zginęło w walce. Aresztowanych członków wspólnoty przetransportowano na tereny nadmorskie, rozłokowano tak, by nie prowokowali innych do buntu oraz zmuszono do pracy w latyfundiach.

Perspektywy interpretacyjne

Pojawienie się fali ludowego mesjanizmu i millenaryzmu w brazylijskim interiorze wyjaśniano i interpretowano na kilka sposobów. Początkowo odwoływano się do zakorzenionych w brazylijskiej mentalności stereotypowych wyobrażeń dotyczących

²⁷ S.R. Lima, E. Tonon, *Guerra do Contestado: o processo de rendição*, „Mosaico” 2017, nr 10, s. 134; E. Tonon, S.R. Lima, *Guerra do Contestado e ensino de História: sobre os ataques de sertanejos no município de Canoinhas (1914–1916)*, „História Hoje” 2016, nr 5 (10), s. 182–185.

mieszkańców tych terenów, klasyfikujących ich jako fanatyków i barbarzyńców stawiających opór postępowi i nowoczesności²⁸. Jako źródło religijno-społecznego poruszenia wskazywano także analfabetyzm *caboclos*, dominujący wśród nich specyficzny typ osobowości, chroniczny głód i charakterystyczną dla nich dietę, mającą powodować zaburzenia nerwowe, przejawiające się między innymi w fanatyzmie, bandytyzmie i mesjanizmie. Dopiero w latach 60. ubiegłego stulecia z języka opisu i interpretacji tych zjawisk znikły pejoratywne określenia przesadzające o ich patologicznym charakterze. Eksponowano wówczas niemal wyłącznie społeczny i polityczny sens tych ruchów, postrzegano je jako archaiczne formy rewolucji społecznej bądź, na gruncie marksistowskim, jako formy fałszywej świadomości, które w wypaczony sposób odzwierciedlają ekonomiczną strukturę społeczną. Z czasem jednak dostrzeżono, że tego rodzaju interpretacje pomijają warstwę symboliczną religijności ludowej, niesłusznie uznaną za nieistotny epifenomen zjawisk społecznych i politycznych. Uznano, że jest ona obiektywnie istniejącym uniwersum, nadającym sens światu materialnemu i funkcjonowaniu w rzeczywistości społecznej²⁹. W tej perspektywie doniosłość zyskał także bagatelizowany dotąd fakt, że owe wspólnoty i ruchy religijne funkcjonowały w społeczeństwie, które wcześniej było obiektem podboju i chrystianizacji, sceną przenikania się wielokierunkowych wpływów etnicznych i kulturowych, że jego religijność została ukształtowana przez czynniki mające liczne źródła³⁰. Odrzucono także dominujący w latach 50. i 60. sposób postrzegania spotkania (zderzenia) kultury europejskiej z kulturami ludów Ameryki w kategoriach akulturacji, skutkiem której kultura zdobywców i kolonizatorów miała być narzucona autochtonicznej ludności, całkowicie wypierając jej dawny sposób postrzegania świata. Relacje te zaczęto interpretować w kategoriach kulturowego przekładu i symbolicznych negocjacji. W odniesieniu do religijności brazylijskiego interioru oznaczało to dostrzeżenie, że do jej powstania prowadził „stały ruch zmian i wzajemnego dopasowywania się systemów symbolicznych jednej i drugiej strony, by mogły one nadal zachować sens w świecie, w którym nie jest już taki sam, w jakim te systemy zostały ukształtowane”³¹.

Przekładu idei chrześcijańskich na pojęcia chrystianizowanych ludów Brazylii dokonywali przede wszystkim jezuici w enklawach prowadzonych przez nich redukcji, „gdzie były redefiniowane kategorie czasu i przestrzeni Indian, konstruując w ten sposób przestrzeń nowego »sposobu bycia« zarówno misjonarzy, jak i Guaranów”³².

²⁸ L. Nogueira Negrão, *Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros*, „Revista USP” 2009, nr 82, s. 40.

²⁹ R. Gomes Filho, *Da „Terra Sem Mal” ao „Paraíso Perdido”*: *Perspectivas teórico-metodológicas acerca do messianismo/milenarismo*, „Expedições: Teoria da História & Historiografia” 2013, nr 4 (1), s. 194.

³⁰ F.R. Gonçalves Brame, *Catolicismo popular: utopia cristã?*, „Perspectiva Sociológica” 2011, nr 6–7, s. 95; R. Siuda-Ambroziak, *Religia w Brazylii: uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Kraków 2015, s. 90–107.

³¹ C. Pompa, *Leituras do „fanatismo religioso” no sertão brasileiro*, „Novos Estudos Cebrap” 2004, nr 69, s. 82.

³² C. Pompa, *O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico*, „Revista de Índias” 2004, nr 64 (230), s. 169.

Jedną z najważniejszych strategii ewangelizacyjnych Towarzystwa Jezusowego było prowadzenie katechizacji miejscowych ludów w ich językach. Kiedy jezuici przybyli do Brazylii, na terenach, na których się znaleźli, dominował język nazwany przez nich *Língua Brasília* (obecnie znany jako dawny bądź klasyczny tupi³³). W celach katechetycznych przełożyli oni na ten język między innymi Ewangelię, katechizm, pieśni religijne, mszały, poezję religijną oraz opublikowali liczne prace poświęcone gramatyce tego języka i jego słowniki. Zwracając się do Indian w ich języku, ewangelizatorzy operowali takimi pojęciami i kategoriami gramatycznymi, retorycznymi, teologicznymi, politycznymi i metafizycznymi, które w nim nie istniały, dlatego pod wpływem przekładu również katolickie treści religijne musiały ulec znaczącym zmianom. Język, na który je przekładano, tworzył się przez stulecia, w procesie negocjacji symbolicznej, w którym pewne elementy zostały zachowane i przetworzone, ponieważ mogły nadać sens światu, inne odrzucone, ponieważ w rzeczywistości *sertão* nie miały sensu³⁴. „Przez trzy stulecia Indianie, metysi, czarnoskórzy i Portugalczycy wymieniali doświadczenia i dobra w języku, który ustalił się jako język ponadetniczny, szeroko rozpowszechniony przez misjonarzy za pośrednictwem katechezy”³⁵. W taki sposób wytworzona nowa reprezentacja *sacrum* nie należała już ani do teologii chrześcijańskiej, ani do wierzeń miejscowych ludów, lecz do nowo utworzonej trzeciej sfery symbolicznej³⁶. Jak twierdzą niektórzy autorzy, wynikiem owego negocjowania sensu była nowa religia, której wyznawcami stali się nie tylko Indianie, lecz wszystkie grupy etniczne Brazylii, nie wyłączając europejskich kolonizatorów.

Uwagi końcowe

Biorąc pod uwagę wskazane fakty i procesy, należy przyjąć, że obecne w brazylijskiej religijności ludowej idee mesjanistyczne i millenarystyczne miały co najmniej podwójne pochodzenie – chrześcijańskie i autochtoniczne. Chrześcijański mesjanizm i millenaryzm stanowił istotną treść przekazywaną ludom Ameryki w procesie ich ewangelizacji. Był on wpisany w dzieło konkwisty, odgrywając rolę jej legitymizacji, jako realizacji zapowiedzi ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi. To przekonanie jest dobrze widoczne na przykład u Kolumba, kronikarzy podboju Ameryki oraz w duchowości zakonów, które ewangelizowały podbite ludy, zwłaszcza franciszkanów³⁷ i jezuitów. Chociaż w XVI i XVII wieku idee millenarystyczne i mesjanistyczne znajdowały żywy oddźwięk w całej Europie, to na Półwyspie Iberyjskim uzyskały szczególne wzmocnienie w postaci hiszpańskich i portugalskich odkryć

³³ E. de Almeida Navarro, *Breve história da língua tupi*, „Metalinguagens” 2016, nr 5, s. 25.

³⁴ C. Pompa, *Leituras...*, *op. cit.*, s. 88.

³⁵ J.R., Bessa Freire, *Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto*, „Alea” 2009, nr 11 (2), s. 321.

³⁶ A. Bosi, A., *Dialética da colonização*, São Paulo 1992, s. 65.

³⁷ A.J. Echeverry Pérez, *Dialéctica de las utopías: Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550–1630*, „Revista Científica Guillermo de Ockham” 2005, nr 1, s. 63–64.

geograficznych, które pozwalały żywić nadzieję na uniwersalizację chrześcijaństwa w wymiarze światowym. Nakładały się one na mesjanistyczne i millenarystyczne wierzenia autochtonicznych mieszkańców Brazylii, prowadząc do powstania mesjanistycznej mentalności ludowej, która ujawniła się na przełomie XIX i XX wieku w formie nieortodoksyjnych chrześcijańskich ruchów i wspólnot. W tym kontekście często wskazuje się kosmologiczno-eschatologiczny mit określany (w języku portugalskim) mianem „Terra sem Mal” (Ziemi bez Zła), funkcjonujący w kulturze plemion Tupinamba. W obliczu trudnych warunków życiowych plemiona te miały w XV i XVI wieku podejmować wędrówki ku tak właśnie nazywanym terytoriom. Pierwotnie wyrażenie to nie miało sensu religijnego, lecz ekologiczny i ekonomiczny. Semantyczna transformacja, napełniająca je znaczeniami religijnymi (w tym także związanymi z millenarystyczną eschatologią, głoszoną przez „wędrownych mesjaszy”), dokonywała się pod wpływem jego zderzenia z kolonizacją i ewangelizacją. W sytuacji zagrożenia opresją, stałego w brazylijskiej kolonialnej rzeczywistości, a także w pierwszych dekadach sytuacji postkolonialnej, która okazała się bardziej okrutna dla niektórych grup społeczeństwa brazylijskiego niż kolonializm, millenarystyczny mesjanizm stał się centralnym elementem ich uniwersum symbolicznego i do dzisiaj wykazuje swą żywotność, ujawniając się między innymi w ideologiach brazylijskich ruchów społecznych i politycznych.

Bibliografia

- Almeida Navarro E. de, *Breve história da língua tupi*, „Metalinguagens” 2016, nr 5, s. 25–35.
- Alves da Cruz E., *A luta incansável do Contestado*, „Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais” 2016, nr 5 (2), s. 130–139.
- Araujo Pinto Júnior L., *O Padre Ibiapina, precursor da opção pelos pobres na Igreja do Brasil*, „Perspectiva Teológica” 2002, nr 34, s. 197–222.
- Ayoub D., *A ausência da guerra. Histórias do Contestado através da fuga, do território e da religiosidade*, „Ruris” 2014, nr 8 (1), s. 149–178.
- Bessa Freire J.R., *Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto*, „Alea” 2009, nr 11 (2), s. 321–338.
- Bittencourt A.B., *A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo*, „Proposições” 2017, nr 2 (3), s. 29–59.
- Bonato T., *„A cada passo se esperava a morte”: o fenômeno da seca no sertão da América Portuguesa colonial*, „Métis: História & Cultura” 2019, nr 17 (33), s. 343–353.
- Bosi, A., *Dialética da colonização*, São Paulo 1992.
- Both da Silva M.A., *Caboclos*, „História Unisinos” 2014, nr 18 (2), s. 338–351.
- Cavalcante M.J.M., Rosemberg de Moura A., *As pregações de Antônio Conselheiro: entre as missões dos jesuítas e a formação cristã popular*, „Légua & Meia” 2018, nr 1 (9), s. 82–96.
- Dobroruka V., *A teologia de Antônio Conselheiro, à luz de seu manuscrito de 1897: observações sobre pontos específicos do pensamento conselheirista*, „Múltipla” 2005, nr 19, s. 85–111.
- Echeverry Pérez A.J., *Dialéctica de las utopías: Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550–1630*, „Revista Científica Guillermo de Ockham” 2005, nr 1, s. 61–81.
- Evangelista Fernandes Bressanin C., Carneiro Magalhães Almeida M.Z., *Educação e missão em espaços da Amazônia: experiências da congregação das irmãs dominicanas de Monteils*, „Humanidades & Inovação” 2020, nr 7 (15), s. 67–83.

- Feldhaus F., *O conflito do Contestado como espaço de representação do sagrado: dos monges ao ícone São João Maria*, „Raega – O Espaço Geográfico em Análise” 2013, nr 27, s. 204–233.
- Fracas S., *Almost Millenarian: A Critical Rereading of Gerónimo de Mendieta’s Eschatological Thought and Its Historiography*, „International Journal of Latin American Religions” 2017, nr 1 (2), s. 376–400.
- Frost E.C., *A New Millenarian: Georges Baudot*, „The Americas” 1980, nr 36 (4), s. 515–526.
- Frost E.C., *El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel*, „Historia Mexicana” 1976, nr 2 (1), s. 3–28.
- Gomes Filho R., *Da „Terra Sem Mal” ao „Paraíso Perdido”: Perspectivas teórico-metodológicas acerca do messianismo/milenarismo*, „Expedições: Teoria da História & Historiografia” 2013, nr 4 (1), s. 178–196.
- Gómez Canedo L., *Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de America [w:] Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, t. 2, J.I. Saranyana, P. Tineo, A.M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli, M.P. Ferrer (red.), Pampeluna 1990, s. 1399–1409.
- Gonçalves Brame F.R., *Catolicismo popular: utopia cristã?*, „Perspectiva Sociológica” 2011, nr 6–7, s. 52–70.
- Karsburg A., *Em busca dos monges históricos: fontes e historiografia*, „Londrina” 2016, nr 12 (18), s. 105–120.
- Lima L.M. de, *Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas*, „Ciências da Sociedade” 2019, nr 3 (5), s. 61–91.
- Lima S.R., Tonon E., *Guerra do Contestado: o processo de rendição*, „Mosaico” 2017, nr 10, s. 132–147.
- Lima Rodrigues C.C., *A religiosidade popular brasileira*, „Relegens Thréskeia. Estudos e Pesquisa em Religião” 2015, nr 4 (1), s. 132–147.
- Lopes Ramos F.R., *O Meio do Mundo: Território Sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*, Fortaleza 2014.
- Marques da Luz I., *Irmandade e educabilidade: um olhar sobre os arranjos associativos negros em Pernambuco na primeira metade do século XIX*, „Educação em Revista” 2016, nr 32, s. 119–142.
- Moura e Souza J.L., *Colaboração entre ultramontanos e progressistas: Santa Casa de Misericórdia, irmandades e festas religiosas em Campinas na década de 1870*, „Temporalidades. Revista de História” 2021, nr 13 (1), s. 54–71.
- Nogueira Negrão L., *Sobre os messianismos e milenarismos brasileiros*, „Revista USP” 2009, nr 82, s. 32–45.
- Nunes Pinto R.M., *Nação, região, sertão e a invenção dos Brasis: chaves de leitura para a história da educação*, „Revista Brasileira de Educação” 2013, nr 18, s. 355–495.
- Pace R., *Abuso científico do termo ‘caboclo’? Dúvidas de representação e autoridade*, „Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas” 2006, nr 1 (3), s. 79–92.
- Patrício E., Queiroz C.D., *A (re)construção identitária de Juazeiro: as representações do jornal Correio do Cariry e O Rebate na sua construção social*, „Revista Brasileira de História da Mídia” 2017, nr 6 (1), s. 67–81.
- Pereira de Queiroz M.I., *O catolicismo rústico no Brasil*, „Revista do Instituto de Estudos Brasileiros” 1968, nr 5, s. 104–123.
- Pompa C., *Leituras do „fanatismo religioso” no sertão brasileiro*, „Novos Estudos Cebrap” 2004, nr 69, s. 71–88.
- Pompa C., *O profetismo Tupi-Guarani: a construção de um objeto antropológico*, „Revista de Índias” 2004, nr 64 (230), s. 141–174.
- Rêgo A.H. do, *O sertão e a geografia*, „Revista do Instituto de Estudos Brasileiros” 2016, nr 63, s. 42–66.

- Rodrigues Brito A.C., *Transformações territoriais no Cariri cearense. Estado, igreja e organizações populares entre 1889 e 1930*, „Revista de Geografia” 2016, nr 33 (3), s. 250–272.
- Rodrigues do Nascimento R.V., *Atiçaram as flamas do Caldeirão: um estudo sobre a questão da terra junto ao conflito do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*, „Historiar” 2015, nr 7 (12), s. 33–55.
- Rodrigues Salinas G., *Os instrumentos da barbárie e a criminalização da pobreza: algumas reflexões a partir da experiência de Canudos e Santa Cruz do Deserto*, „Urutágua – academia multidisciplinar DCS/UEM” 2014–2015, nr 31, s. 134–145.
- Roux R.R. de, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, „Pro-Posições” 2014, nr 25 (1), s. 31–54.
- Ruiz Bañuls M., *El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional*, „Sémata: Ciências Sociais e Humanidades” 2014, nr 26, s. 491–507.
- Santos Barbosa D., *Entre a identidade e a devoção: Os conflitos entre o Cabido da Sé e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*, „Temporalidades. Revista de História” 2021, nr 13 (1), s. 92–108.
- Santos Nobre E. dos, *Escrever a história através da culpa: as beatas do Juazeiro nos Arquivos do Vaticano (1889–1894)*, „Horizonte” 2015, nr 13 (39), s. 1450–1479.
- Santos Sergio M.M., *De Canudos às Ligas Camponesas: luta e resistência pelo território camponês*, „GeoNordeste” 2016, nr 2, s. 94–107.
- Sena Fernandes F.M., *Memória, fé e movimentos sociais em Canudos*, „Opará – Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação” 2013, nr 2, s. 124–139.
- Silveira Campos L., *Movimentos messiânico-milenaristas: modos de transformação do desespero em esperança*, „Revista USP” 2016, nr 108, s. 129–139.
- Siuda-Ambroziak R., *Katolicyzm kolonialny w Brazylii i jego dziedzictwo*, „Przegląd Polsko-Polonijny” 2012, nr 4 (1), s. 91–114.
- Siuda-Ambroziak R., *Religia w Brazylii: uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Kraków 2015.
- Siuda-Ambroziak R., *Religious and Political Leadership in Brazil at the Turn of the 19th and 20th Centuries – the Case of Father Cícero*, „Revista Brasileira de História das Religiões” 2017, nr 9 (27), s. 9–20.
- Sousa R.B., *Cultura cabocla: o messianismo como elemento da cultura popular e erudita na Guerra do Contestado*, „Espaço Acadêmico” 2016, nr 178, s. 100–114.
- Souza Couto E., *Associações leigas católicas: novos espaços, práticas religiosas e perspectivas no séc. XX*, „Esboços” 2017, nr 24 (37), s. 45–64.
- Tonon E., Lima S.R., *Guerra do Contestado e ensino de História: sobre os ataques de sertanejos no município de Canoinhas (1914–1916)*, „História Hoje” 2016, nr 5 (10), s. 180–202.
- Welter T., *O profetismo de João Maria nos discursos contemporâneos*, „Debates do NER” 2010, nr 17, s. 11–34.
- Zulian R.W., Pereira D., *Ponta Grossa: rumo aos pressupostos da romanização*, „Revista de História Regional” 2006, nr 11 (2), s. 71–92.