



História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Rocha, Daniel; da Silva, Wellington Teodoro

Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo,  
cristianismo e política

História Unisinos, vol. 16, núm. 1, enero-abril, 2012, pp. 149-158

Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866794014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo, cristianismo e política

A sense for the time: A brief note on the study of relations between time, Christianity and politics

Daniel Rocha<sup>1</sup>

danielrochabh@yahoo.com.br

Wellington Teodoro da Silva<sup>2</sup>

wteodoro@pucminas.br

---

**Resumo.** Este artigo busca fazer uma breve reflexão sobre as implicações políticas do “tempo cristão”, mais especificamente, sobre o impacto das concepções relativas ao estabelecimento de um reino milenar de Cristo no “fim dos tempos”. Inicialmente, analisar-se-á a influência dos contextos histórico e cultural e das crenças religiosas sobre as diferentes perspectivas relativas ao sentido do tempo ao longo da história. Em seguida, examinar-se-á o sentido cristão do tempo e as relações estabelecidas entre as perspectivas milenaristas e as questões políticas no ocidente cristão, em que os sonhos milenaristas assumiram diferenciadas facetas nos diferentes contextos históricos e sociais. Por fim, refletir-se-á sobre a importância para a historiografia de estudos que levem em conta não só uma compreensão política da religião, mas, também, uma compreensão religiosa da política.

**Palavras-chave:** tempo, milenarismo, religião, política.

**Abstract.** This article seeks to reflect briefly about political implications of the “Christian time”, more specifically, about the impact of the conceptions concerning the establishment of a millennial Christ’s kingdom on the “end times”. Initially, the historical and cultural contexts and the religious beliefs influences about the different perspectives related to the sense of time along the history will be analyzed. Then, the Christian sense of time and the relationships between the millennialist prospects and political questions on Christian West will be examined, in which the millenarian dreams assumed different facets in different historical and social contexts. Finally, the importance for the historiography of studies that take account not only a political comprehension about religion, but, a religious comprehension about politics as well will be considered.

**Key words:** time, millennialism, religion, politics.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História pela UFMG e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Doutor em Ciência da Religião pela UFJF.

*E há tempos  
O encanto está ausente*

(Dado Villa-Lobos, Renato Russo, Marcelo Bonfá)

Este artigo tem como propósito abordar o tema cristianismo e política a partir do plexo de sentido religioso elaborado por essa tradição. Sem negar a legitimidade de outras proposituras, pensamos que há um saber religioso elaborado pelo humano que tem sido recalcado por um racionalismo que pensa o humano como, exclusiva ou privilegiadamente, um ser de razão. Tudo que não for racional é considerado como uma âncora ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas. Esse racionalismo ainda compõe o ambiente teórico de fundo hegemônico entre setores das ciências sociais e entre historiadores brasileiros. Por isso, é necessário repensar tal postura e ter em mente que, “se desconsiderarmos tais ideias, simplesmente porque a nós elas parecem irracionais, poderemos estar-nos privando de algumas chaves valiosas para a compreensão da sociedade” (Hill, 1987, p. 34-35).

Trataremos aqui da compreensão religiosa cristã do tempo enquanto um exemplo de largo alcance para se pensar a construção do saber religioso e as implicações desse saber no campo da política. Dessa forma, o presente artigo ocupa-se do caráter cultural das implicações políticas e religiosas da ideia de tempo segundo o sentido que lhe é conferido pelo cristianismo. Daremos ênfase ao milenarismo, possivelmente o exemplo mais marcante do cruzamento de convicções religiosas, formulações teológicas, influências culturais e expectativas políticas. Pode-se dizer que este artigo assume a condição de um *ensaio* cujo objetivo é oferecer uma breve nota sobre o tema: nota, diante da largueza do objeto; breve, por reconhecer os limites dos autores diante do vasto oceano de possibilidades investigativas e interpretativas sobre tal questão.

## II

O tempo é um dos grandes temas da humanidade. As produções do seu sentido elaboradas pelas culturas é objeto incontornável no empenho do humano de conhecer-se em sua diversidade e nas suas incontáveis formas de estruturar o seu estar no mundo. De ser assim, ele se constitui num dos grandes e profícuos lugares heurísticos para o qual convergem as diversas áreas de investigação intelectual. A ideia e o sentimento do tempo são responsáveis por levar o humano a compreender-se como finito e brevíssimo em sua vida frente à infinitude do tempo que ele atribui ao universo. As respostas dadas para o drama

decorrente dessa constatação variam segundo as diferentes inteligências produzidas pelas diversas culturas.

Concorda-se aqui com Reis (1994, p. 13) quando esse afirma que “não se pode falar de um ‘conceito de tempo’, mas de concepções do tempo”. Apesar de algumas perspectivas se sobressaírem e conquistarem relativa hegemonia durante certos períodos da história, não houve, de fato, a consolidação de um conceito definitivo sobre o ser ou o sentido do tempo. Pode-se pensar na ideia de tempo como aquela de um período em que os eventos se sucedem. Ao estudá-lo, deve-se sempre ter em mente que “nem sempre estamos nos referindo ao mesmo fenômeno quando tratamos de grupos culturais que não o nosso, afastados no tempo e no espaço” (Dobroruka, 2004, p. 196). Em muitos estudos sobre o tempo, emergem questões a respeito das relações que ele estabelece com a história, sobre as quais vale recorrer a Bignotto (1992, p. 179):

*[...] se trata na verdade de dois problemas distintos, que não mereceram sempre a mesma solução. O tempo é tanto um problema metafísico e cosmológico quanto antropológico, e pode ser pesquisado independentemente da forma como os homens vivem suas vidas em comum. Já a história diz respeito necessariamente à vida em sociedade e guarda laços indissolúveis com a política.*

Efetivamente, tempo e história são frequentemente confundidos quando analisados na perspectiva da cultura. As Ciências Naturais e a Filosofia produzem uma linha divisória mais nitidamente observável. Não obstante, especialmente no Ocidente, influenciado pelo helenismo e pelo cristianismo, “as questões colocadas a respeito do tempo se acham subordinadas ao tema da história, da qual sem dúvida constituem um aspecto” (Pattaro, 1975, p. 197). Apesar do fato de as reflexões sobre o ser e o sentido do tempo terem precedido o surgimento da historiografia propriamente dita, “na tradição ocidental, herdeira do helenismo, é impossível uma separação rígida entre a reflexão sobre o tempo em sua essência e o fazer historiográfico” (Dobroruka, 2004, p. 208): o tempo e seu sentido são elaborados na história dos homens.

Há sentido no tempo?

Se sim, qual?

Se não, o tempo pode ser um lugar do terror anômico ou do vazio da sensação da finitude do ser que se vê subsumido pelo tempo. É possível que aqui possamos melhor apreender a ideia de tempo desvinculado dos eventos e do processo histórico. Por outro lado, se a experiência do tempo é marcada pela “aspiração à eternidade, o tempo é sentido como desejo de salvação” (Reis, 1994, p. 11). Dessa forma, a busca de sentido para o tempo andaria de mãos dadas com a busca de um sentido para a

história da humanidade e para a história de cada membro da comunidade humana. “A história tem um significado, o que implica afirmar o mesmo a respeito do tempo, assim como ele se torna o tempo dessa história” (Pattaro, 1975, p. 199). Ao invés de ser esvaziado de vida e de sentido pelo passar do tempo, o homem busca dar significado ao tempo na busca de encontrar um sentido final para sua própria existência. Nesse ponto vislumbra-se o aspecto religioso. A religião, enquanto um sistema de sentido<sup>3</sup>, ajuda o ser humano a ordenar e dar sentido ao tempo.

### III

O estudo das perspectivas cíclicas e lineares do tempo é um tópico obrigatório na filosofia e na metodologia da história. Não se enfatizarão aqui as discussões e implicações filosóficas de tais perspectivas. Embora alguns sólidos questionamentos<sup>4</sup> tenham sido feitos sobre as posições que opõem a ciclicidade do tempo grego à linearidade do tempo cristão, a grande maioria dos estudiosos do tema entende que os gregos possuíam uma visão da história que privilegiava o permanente, o eterno. Numa história que concebe “o tempo sob uma forma circular: incapaz de escapar a seu próprio movimento, o tempo é prisioneiro dum circuito sem saída” (Pattaro, 1975, p. 201).

Tal perspectiva circular “tem bases religiosas, por um lado, e, por outro, se inspira no ritmo da vegetação, das festas, do trabalho, das regras menstruais e, também, das estações” (Reis, 1994, p. 42). Um referencial mítico embasa a ideia de um eterno retorno que daria significação e sentido a esse tempo que sempre torna a recomeçar. Apesar disso, não se deve sustentar que tal perspectiva fosse marcada por um pessimismo implícito relacionado à impossibilidade de um progresso infinito. O sentimento de volta a um passado glorioso e criador motivou tanto alguns povos antigos quanto, por exemplo, os renascentistas italianos que buscavam nas influências clássicas um retorno à efervescência do mundo helênico que fora ofuscado pelas “trevas” da Idade Média.

O cristianismo guarda da tradição judaica, de onde surgiu, uma ideia diferente de história. Embora, cumpra-nos lembrar que, através de sua relação com a filosofia grega, alguns aspectos deste tipo de concepção da história tenham se imiscuído na teologia cristã posterior<sup>5</sup>, o cristianismo carrega a novidade judaica que é marcada, segundo Moltmann (2003, p. 152), pelo fato de o Deus de Israel ter-se revelado “usando como meio a história experimentada de Israel e não as ordens, os ritmos e as energias fecundas da natureza. A revelação de Deus no evento do êxodo teria transformado a fé de Israel numa religião da história”. Deus intervém no tempo, dando-lhe sentido. O sentido do presente é a síntese entre os eventos-exemplos do passado e a esperança de salvação no Reino que há de vir. O próprio tempo, inclusive, passa a ser contado antes e depois de Cristo, que se torna o centro e o alvo da história, a qual segue rumo à sua consumação final na *parousia*. “Cristo é ao mesmo tempo o termo e a meta da história, e o tempo é a condição que possibilita essa dupla afirmação” (Pattaro, 1975, p. 202). A perspectiva linear da história<sup>6</sup> se impôs a partir da cristianização do Ocidente. Segundo Dobroruka (2004, p. 201):

*Se os aspectos técnicos do ofício de historiador têm origem na Grécia com Heródoto e Tucídides, nossa concepção de história como processo é tributária das concepções escatológicas veterotestamentárias. Nessa ótica, o próprio cristianismo é muito mais uma derivação do que inaugurador de uma nova concepção de tempo; e a concepção linear, salvífica e cristã da história deixaria uma marca tão clara na história das ideias a ponto de se considerar tal conceito de tempo natural, sendo outros tidos como aberrantes ou incompreensíveis.*

Embora o significado último do tempo seja a sua consumação “pós-histórica” com o retorno de Cristo, o Juízo Final e o reinado eterno de Deus, todos os fatos históricos passam a ter sentido e significado, pois apontam para o destino último da comunidade humana. A

<sup>3</sup> Segundo Alves (2000, p. 9): “Talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido”.

<sup>4</sup> No terreno da historiografia brasileira destaca-se a posição do professor Vicente Carlos Dobroruka, da Universidade de Brasília, como questionador de uma certa “simplificação” conceitual que vincula a perspectiva circular como característica do pensamento helênico. Segundo esse autor, “mesmo entre os filósofos gregos nunca houve acordo quanto à ciclicidade do tempo; Anaxágoras a rejeitava, Epicuro também [...]” (Dobroruka, 2004, p. 197). Dobroruka também afirma que, “na Antiguidade, ficou a cargo de alguns poucos visionários entender o tempo em termos cíclicos. [...] Citando Momigliano, metáforas isoladas não compõem interpretações históricas. O método historiográfico grego (a recolha de determinados eventos passados) também não se prestava a uma interpretação cíclica do tempo [...] Portanto, quer no âmbito da especulação teórica como no da atividade historiográfica propriamente dita, podemos considerar as concepções cíclicas de tempo como menos frequentes do que as lineares, ao menos no que respeita à tradição ocidental, embora sejam mais barulhentas” (Dobroruka, 2004, p. 198-199).

<sup>5</sup> Segundo Alves (2005, p. 193): “A influência do pensamento grego sobre a teologia cristã eliminou os elementos utópicos do seu conceito de tempo. O tempo grego é circular: o fim desemboca no princípio. Sendo vazio de propósito, o tempo é irredimível. O problema, portanto, é transcender o tempo, salvar-se dele na eternidade. Quando tal concepção se amalgamou com a vertente hebraica do pensamento cristão, obteve-se o seguinte resultado. Contra o espírito grego: o tempo tem um início e um fim. Em harmonia com o espírito grego: o propósito do tempo é a abolição do tempo, a entrada na eternidade”.

<sup>6</sup> A posição quanto à linearidade da história como marca da mentalidade cristã não é tão unânime assim. O teólogo Jürgen Moltmann, por exemplo, faz a seguinte crítica: “Permaneceu a concepção de que a revelação escatológica teria imposto a compreensão linear de tempo contra a compreensão cíclica do tempo das culturas orientadas na natureza. Contudo, a compreensão linear do tempo, que não reconhece mais qualquer diferença qualitativa entre passado e futuro, mas situa as diferentes épocas numa mesma linha de tempo e apenas as diferencia quantitativamente, é uma categoria das ciências naturais, e não uma categoria escatológica” (Moltmann, 2003, p. 154).

perspectiva de que existe um alvo para a história e um sentido para o tempo ajudaram o homem ocidental a lidar com a experiência da transitoriedade. Tal percepção e tal expectativa impregnaram tanto a mentalidade extremamente “espiritualizada” do mundo medieval, em que o “invisível estava tão presente, era tão digno de interesse que detinha tanto poder quanto o visível” (Duby, 1998, p. 9), quanto as visões teleológicas seculares de Marx, das teorias do progresso e, mais recentemente, de novos profetas da “pós-história”, como Fukuyama (1992). Tais visões estavam ancoradas em uma:

*[...] crença de que a história não deve ser entendida em termos de causas, mas em termo de sua finalidade, que vem a ser a salvação da humanidade. Esta ideia só passou a fazer parte do pensamento ocidental com o cristianismo, e desde então o vem influenciando. (Gray, 2008, p. 17).*

No universo cristão, a história se enche de significado e a expectativa da consumação final ocorre no mundo, na história, no tempo. “O cristianismo atribui ao tempo o máximo de potencialidades e de significação” (Bignotto, 1992, p. 180). Não se busca um eterno retorno a um passado mítico e a um tempo sem sentido, mas o acontecimento glorioso do passado dá razão de ser aos acontecimentos presentes e às esperanças quanto ao futuro. O cristianismo, de fato, “é uma religião da história” (Duby, 1998, p. 16).

#### IV

A noção judaica de tempo linear é mantida pelo cristianismo. O tempo se apresenta entre os judeus como uma tradução da tensão da experiência da queda. Os cristãos mantêm esse sentido, mas acrescentam outro: é no tempo que principia a superação da finitude. Não obstante, há um paradoxo nas noções cristãs sobre tempo. É nele que se anuncia a salvação, mas é ele que comprime o ser humano em sua finitude. O tempo é bom e terrível, portanto. De ser assim, há uma significação densamente qualitativa sobre o tempo.

O tempo é mal porque enquanto ele existir haverá a finitude, e a sua superação acontecerá apenas na extinção do tempo. No Juízo Final, Deus subsumirá o tempo e só estarão salvos aqueles que gozarem a eternidade, no *final dos tempos*. Esses existirão em absoluto como ser no Ser Absoluto, que é absoluto e atemporal. Quando o fim for alcançado, o tempo não será regenerado. Ele não deverá

renascer, porque isso importaria a volta da finitude. O tempo encontrará o seu fim definitivo.

Jesus Cristo inaugura uma nova articulação de sentido do tempo que se abre para a *graça*. A salvação principia, portanto, no tempo. O tempo que reduz à finitude ganha um sentido qualitativamente novo ganhando a densidade *kairótica* pela experiência humana do filho de Deus na história que age a favor da sua criatura. E, assim, os cristãos alargam e adensam o sentido de tempo judaico. Ele é *sacralizado* e levado a um estatuto de dignidade e sentido que se eleva ao Absoluto. O tempo também é bom por ser o lugar no qual principia a salvação em Jesus Cristo, como identificado por Pattaro (1975, p. 202): “Cristo é ao mesmo tempo o termo e a meta da história, e o tempo é a condição que possibilita essa dupla afirmação”. E, também, por Silva (2009, p. 70):

*Cristo torna-se central na concepção cristã do tempo, já que é Nele que se realiza o termo e a meta da história. É também por meio Dele que temos a criação de um tempo da paciência e da espera, que só terminaria no advento de sua glória, esta, por conseguinte, marcando o próprio final dos tempos e a passagem para a eternidade. Sendo a eternidade a característica primordial do divino e o cessar de todo o movimento, para os homens, entrar para o eterno seria sair do fugaz de uma vida em que tudo morre. Por isso, a vida em Cristo nesse tempo da glória, será a vida na plenitude.*

A ideia de salvação está no cerne da crença religiosa cristã e nela elabora seu sentido de vida e/no tempo. A concepção que se tem dessa salvação ordena, na compreensão daquele que crê, a desordem dos fatos e das contingências da experiência histórica. Baseando-se na perspectiva de um futuro redentor, os acontecimentos, aparentemente desconexos, passam a fazer sentido e tornam-se eventos que colaboram para a salvação final, num enredo que é escrito tendo um final feliz *a priori*.

Na teologia cristã, as crenças relativas às *coisas do fim*, tanto do mundo, quanto do destino final das almas, são temas da escatologia, a doutrina das últimas coisas, “o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo” (Le Goff, 1984, p. 425). O seu estudo apresenta várias facetas<sup>7</sup> e possibilidades de abordagem. Dentre elas encontram-se as que relacionam o sentido do tempo e de seu fim às aspirações de natureza política, bem como sua práxis. E é assim porque o fenômeno religioso é “uma força capaz de gerar efeitos sociais concretos, [...] de moldar com maior ou menor sucesso algumas das estruturas de

<sup>7</sup> Por exemplo, Moltmann, em “A Vinda de Deus: escatologia cristã” (2003), divide suas abordagens em diferentes aspectos da escatologia. Além da escatologia histórica, também se aborda a escatologia em suas perspectivas pessoal, cósmica e divina.



pensamento por meio das quais apreendemos e nos relacionamos com o mundo” (Mata, 2010, p. 22).

A noção de tempo e de finalidade histórica de um grupo é uma janela hermenêutica profícua para compreender sua relação com a história, bem como a estrutura e o grau de legitimidade dos sistemas políticos.

*A estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção do tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos. Com base nestes propósitos e expectativas, uma dada mentalidade ordena não só os acontecimentos futuros, mas também os passados. Acontecimentos que à primeira vista se apresentam como uma mera acumulação cronológica assumem, segundo este ponto-de-vista, o caráter de destino (Mannheim, 1976, p. 233).*

Quando a revelação do sentido ou do destino final é anunciada como intra-histórica, intraterrena, o discurso religioso se mistura a um projeto de sociedade e de governo que seria, por definição, o mais completo, justo e perfeito. Por exemplo, nas profecias do livro de Daniel, mais especificamente no seu sétimo capítulo, é anunciado que o fim da evolução dos grandes impérios da humanidade culminará na implantação de um governo instituído diretamente por Deus, que dará fim à iniquidade das formas de governo humanas que o precederam. No fim dos tempos, “o reino, e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo; o seu reino será reino eterno, e todos os domínios o servirão e lhe obedecerão” (Dn 7.27). E a esperança em relação ao advento de um governo perfeito, marcado pela paz e pela justiça, engravidou o imaginário de várias tradições religiosas e culturais. Na expectativa de um futuro benfazejo, utopias religiosas e projetos políticos se misturam. Regina Reyes Novaes observa que, “nestas duas esferas da vida social (religião e política), estão presentes razões, emoções, valores, convicções, sentidos para a vida. Ambas motivam a ‘paixão’ que tanto a crença religiosa quanto a participação política pressupõem” (Novaes, 2002, p. 64).

Ao analisar o humanismo característico do chamado *Renascimento* italiano e sua perspectiva sobre o tempo que, em parte, contrastava com a hegemonia cristã medieval, Bignotto afirma que “é preciso deixar de lado as considerações teóricas e procurar no terreno político as dificuldades causadas pela concepção linear de tempo” (Bignotto, 1992, p. 184). Foi marcante nesse período a

influência do pensamento de Políbio e de sua concepção de que haveria uma ordem cíclica na sucessão dos regimes políticos na qual “os povos emergem do barbarismo até a monarquia, adotam outras formas de constituição até se tornarem bárbaros novamente” (Dobroruka, 2004, p. 198). A questão política seria um reflexo do sentido e da forma do tempo. Bignotto analisa o caso das repúblicas italianas, que experimentavam um momento de ascensão de seu poderio financeiro e político no século XV, que, de certa forma questionaram a “ilegitimidade” atribuída à sua forma de organização política frente à hegemonia do Império e da Igreja e sua noção de tempo linear. Neste sentido, a apropriação da concepção cíclica do tempo de Políbio<sup>8</sup> serviu como uma espécie de legitimação de uma forma de governo e, por que não dizer, de um projeto político<sup>9</sup>. A crença em um período futuro de paz, justiça e prosperidade não é exclusiva das “religiões que concebem a história como um vetor, porquanto se encontra também naquelas que aspiram à renovação cíclica do universo. O fim do mundo presente afigura-se então necessário para que uma nova criação possa se realizar” (Delumeau, 1997, p. 17).

Entretanto, a ideia que, provavelmente, mais influenciou as concepções de tempo e história na cultura ocidental, é a crença na segunda vinda de Cristo e a inauguração de um reino milenar na terra, no qual aqueles que perseverarem na mensagem do Cristo ressurreto “serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos” (Ap 20.6). Com a consolidação de tal crença no mundo influenciado pela cultura judaico-cristã, “o lugar da antiga orientação da cultura humana nas ordens e ciclos eternos da natureza foi ocupado pela ‘bússola escatológica’, que dá orientação no tempo, indicando para o reino de Deus como alvo e fim último” (Moltmann, 2003, p. 149).

O cristianismo conviveu, ao longo de toda a sua história, com tendências que colocavam a ênfase na salvação pessoal, nas preocupações relativas ao destino final do indivíduo. Segundo Le Goff (1984, p. 443): “na Igreja existiu sempre uma corrente escatológica, desejosa de lhe dar um aspecto puramente espiritual, longe de todos os compromissos com este século”. Sem descartar a influência de tais grupos que buscavam viver uma fé descompromissada com as “coisas do mundo” e embora, num primeiro momento, as perspectivas escatológicas pareçam limitadas a uma fé pessoal quanto à ressurreição do corpo e à vida eterna, como diz o Credo Apostólico, a possibilidade de transformação do mundo em “reino de Deus” é a esperança que mais impactou, e ainda impacta,

<sup>8</sup> Dobroruka relembra que “Políbio não trata de ciclicidade ‘no atacado’, mas apenas no que se refere às formas de constituição política [...]” (Dobroruka, 2004, p. 199).

<sup>9</sup> Para maiores detalhes sobre tal discussão: Bignotto (1992). Neste texto, Bignotto buscou mostrar “como a concepção circular do tempo foi influente no Renascimento e como alterou o comportamento político dos habitantes das diversas repúblicas que viram florescer o humanismo cívico” (1992, p. 186).

a sociedade ocidental. Segundo Moltmann, embora alguns grupos privilegiem um enfoque individualista e espiritualizado, “os seres humanos são seres sociais e, [...] por esta razão, não basta exprimir a esperança escatológica unicamente com o símbolo da vida eterna ou reduzir vida eterna à alma ou à existência individual do ser humano” (Moltmann, 2003, p. 147).

Já no judaísmo a esperança da salvação individual estava umbilicalmente relacionada à salvação da coletividade, da nação eleita. A redenção definitiva de Israel era um objeto da esperança coletiva. Além de coletiva, tal redenção final teria traços de um reino político, quicá um resgate da glória dos tempos do rei Davi. Nos evangelhos são recorrentes os trechos nos quais transparece, por parte dos judeus (alguns discípulos de Jesus inclusive), a expectativa pela intervenção divina através de um messias político que libertaria a nação eleita da opressão dos povos estrangeiros e reinaria com seu povo. A obra e o reino, que se aguardavam naqueles dias narrados nos evangelhos, não eram de caráter espiritual ou uma questão meramente existencial. Esperava-se, realmente, outra coisa do Cristo:

*Por que esperar pela segunda vinda de Cristo, o Messias? Porque na sua primeira vinda, apesar de ter sido reconhecido como o Messias anunciado e esperado, ele não realizou o que geralmente se espera de um messias: a implantação do Reino de Deus, ou de um mundo de justiça e abundância, sem sofrimentos [...]. O cristianismo, enquanto religião socialmente constituída, teve e tem ainda hoje, como sempre terá, de enfrentar o paradoxo de um Messias fracassado (Sung, 2001, p. 42).*

Segundo Le Goff (1984, p. 453): “Sem negar a importância da noção de salvação, considero-a, no entanto, demasiado vaga, demasiado polivalente, para fornecer uma base sólida ao estudo das mentalidades escatológicas. Os desejos de justiça e renovação parecem-me mais fundamentais”. Tais desejos intramundanos, no cristianismo, encontraram uma fonte de esperança e de promessa de um futuro benfazejo na expectativa do milênio anunciado no vigésimo capítulo do Apocalipse de João. Na tradição cristã, segundo Dias (2009, p. 24-25), a principal base da crença no milênio está no capítulo 20 do livro do Apocalipse, e “refere-se ao iminente regresso de Cristo à Terra para a instauração de um reinado de mil anos antes do fim do mundo”. Uma definição mais detalhada do milênio é fornecida por Delumeau (1997, p. 19):

*A crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da “Jerusalém celeste”. Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate.*

Contudo, desde o início do cristianismo, a ideia de um milênio era “uma convicção difusa, sujeita a diferentes interpretações” (Dias, 2009, p. 24). Tal diversidade de interpretações também é atestada por Le Goff (1984, p. 427): “Este *Millenium* deu o nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a activação dessa era: são os milenarismos”. O advento do milênio, embora seja alvo de tão poucas menções no texto bíblico, adquiriu uma importância muito grande no pensamento cristão. Na esperança do milênio, as aspirações e expectativas quanto a um futuro melhor “intraterreno” puderam ser traduzidas em uma linguagem religiosa pelos cristãos. Além disso, tal esperança começou a ser um consolo para os períodos de tribulação. O mal que hoje atua na sociedade e causa tanto sofrimento será vencido. O reinado de paz e justiça está adiante. “Quando o véu se rasgasse, iria descortinar-se um longo período em que os homens viveriam finalmente felizes, na paz e na igualdade” (Duby, 1998, p. 21).

Como definir o *milenarismo*? De maneira geral, entende-se por milenarismo ou quiliismo<sup>10</sup> exatamente essa crença em um reinado de mil anos de Cristo na terra no final dos tempos. Baseando-se em tal crença, pode-se falar também de uma “mentalidade milenarista”, aquela que ordena sua visão de mundo e articula sua práxis em função dessa esperança de sentido final do tempo e da história. Outro conceito que também está relacionado a essa problemática, e muitas vezes utilizado como sinônimo de milenarismo, é o de *messianismo*. A ideia de messianismo surgiu no contexto judaico, berço da concepção do *messias*. Segundo Queiroz (1976, p. 26), “o messias é o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história, isto

<sup>10</sup> Segundo Moltmann (2003, p. 165): “A expectativa do reino milenar é designada ‘quiliismo’, conforme a expressão grega, de ‘milenarismo’, conforme a expressão latina”. O termo “quiliismo” é mais utilizado na literatura de origem europeia, enquanto “milenarismo” prevalece na norte-americana e inglesa. Neste texto, optou-se pelo uso da expressão “milenarismo” por ser mais difundida na literatura brasileira.

é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel”. A implantação de tal reino restaurador marcará o “fim dos tempos”. O messianismo, como o próprio nome diz, está ligado à figura de um messias<sup>11</sup> que “é o personagem cujo movimento é o milenarismo, embora não haja necessariamente personagem e movimento” (Desroche, 1985, p. 54). Uma diferenciação mais clara entre os dois conceitos demandaria um trabalho bem mais amplo e completo, mas, de maneira geral, pode-se dizer que “o problema do Milênio é mais vasto do que o problema do messianismo” (Queiroz, 1976, p. 31). Não é necessária a presença do enviado divino para que se busque o Paraíso Terrestre, entretanto “ambos têm em comum a espera de um tempo de felicidade, de um reino geralmente terrestre” (Villalta, 2007, p. 5).

A esperança suscitada pelo milênio engravidou o espírito de muitos, e as concepções escatológicas perderam o aspecto eminentemente transcendente. Os milenarismos tiram o foco escatológico das questões relativas à salvação individual e à vida eterna e o colocam sobre a vida terrena – com todas as suas dificuldades, alegrias e contradições.

*A esperança milenarista pode ser realizada historicamente, porque apenas ela é esperança de um futuro intra-histórico. Somente o milenarismo torna possível conceber o reino de Deus teleológica e não apocalípticamente e não mais encará-lo como fim catastrófico deste mundo, e sim como um ideal moral e político do qual os seres humanos podem aproximar-se por intermédio do trabalho incansável em si mesmos e no mundo (Moltmann, 2003, p. 207).*

Essa esperança, além de trazer os impactos das crenças escatológicas para as esperanças do dia a dia do crente, também se tornou um catalisador de expectativas coletivas, inspirando o surgimento de vários movimentos de fundo milenarista.<sup>12</sup> Eles possuem, de maneira geral, algumas características básicas. De acordo com Cohn (1970), os movimentos milenaristas teriam alguns pontos em comum em suas crenças sobre a salvação e o destino final da humanidade: (i) tal salvação teria um caráter *coletivo*, na medida em que seria alcançada pela coletividade dos fiéis; (ii) seria *terrena*, pois realizar-se-ia neste mundo e não em uma dimensão espiritual desconhecida; (iii) seria também *iminente*, pois consumir-se-á em breve e de maneira repentina; (iv) *total*, pois instalará uma nova ordem perfeita, livre das consequências do pecado, e transformará a vida na Terra; e, por fim, (v) *miraculosa ou sobrenatural*,

pois será levada a cabo por forças não humanas, seja na condução dos acontecimentos rumo ao propósito divino, seja através de uma intervenção direta e visível da divindade no mundo dos homens.

Além disso, para Gray (2008), eles ainda se diferenciam por apresentarem um aspecto de salvação coletiva e terrestre, pois sua concretização primeira será na Terra e não em um celeste porvir além da história. A intervenção divina irá coroar o futuro com “novos céus e nova terra”, restaurando a perfeição da criação. Segundo Queiroz (1976, p. 31): “Derivando da insatisfação humana diante das imperfeições do mundo, comparadas com a pureza de um modelo sobrenatural, segundo o qual se deseja modificar o que de errado existe, o Reino Celeste terá sempre as características de terreno, mas será santificado e perfeito”. Nos movimentos milenaristas “devemos sempre encontrar, estreitamente unidos, aspectos terrestres e celestes, seja na motivação que os causa, seja nos fins que se propõem, seja nos meios de que lançam mão para atingir a estes”.

Porém, apesar da certa uniformidade que as crenças propriamente teológicas a respeito da escatologia apresentaram ao longo da história, sua assimilação por diferentes grupos sociais, políticos e econômicos gerou uma enorme quantidade de interpretações, cada qual correspondente aos desejos e aspirações de cada grupo. “As diferenciações teológicas referentes à ‘segunda vinda de Cristo’ soam sutis, mas têm, do ponto de vista religioso, eclesial e político, consequências consideráveis para a história escatológica do cristianismo” (Moltmann, 2003, p. 165). De acordo com Daley (1994, p. 13), “este tipo de fé – mais propriamente, este tipo de esperança – assumiu muitas formas na história do cristianismo”. Ainda seguindo o raciocínio de Daley, pessoas oprimidas e perseguidas veem na esperança escatológica a possibilidade do fim do sofrimento atual e o fim do poder de quem os oprime (seja um sistema, uma pessoa, outra religião etc.). Os que passam por períodos de crise econômica viam a esperança de uma restauração para um mundo envelhecido e exausto. Para os mais religiosos, é a esperança de uma união com o Espírito de Deus, libertando-os das finitudes e restrições de tudo o que é terreno.

*Para outros, vivendo períodos de maior segurança pública, de liberdade e competitividade individual, a esperança escatológica tem, frequentemente, sido alguma coisa bastante diferente: uma doutrina ordenada das “últimas coisas”, expectativa pessoal de justiça e*

<sup>11</sup> Em seu estudo sobre o messianismo, Maria Isaura Pereira de Queiroz, apoiando-se nas obras de Max Weber e Paul Alphandéry, trabalha com um conceito ampliado de messianismo, não mais exclusivo da tradição judaico-cristã. Nesse sentido, “o messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social” (Queiroz, 1976, p. 27).

<sup>12</sup> Sobre movimentos messiânicos e milenaristas ver: Cohn (1970); Desroche (1985, 2000) e Queiroz (1976).



*retribuição final, uma aspiração pessoal por descanso e satisfação numa nova vida que começará com a morte (Daley, 1994, p. 14).*

Tais expectativas distintas quanto à esperança escatológica acabaram por se imiscuir nas esperanças quanto ao futuro dos indivíduos e da sociedade. A perspectiva imanente da escatologia e a sua assimilação pelo imaginário ocidental acabaram por influenciar, não só o pensamento religioso, mas também o político. Para Le Goff (1984, p. 427), “o milenarismo se centra sobre a parte do ‘fim dos tempos’ que precede o fim propriamente dito; o seu programa é quase fatalmente político e religioso e, muitas vezes, confunde estes dois níveis”. De maneira mais incisiva, Moltmann chega a afirmar que:

*“Juízo” e “reino” são concepções tomadas do mundo político. As escatologias históricas focalizadas no “reino eterno” são escatologias nitidamente políticas. As escatologias apocalípticas focalizadas na destruição do mundo e no juízo divino não são menos políticas. [...] Todas as escatologias históricas universais surgiram de experiências e intenções políticas. [...] Todos os conceitos políticos modernos são “conceitos teológicos secularizados”, assim como inversamente todos os conceitos teológicos da escatologia histórica são conceitos políticos teologizados (Moltmann, 2003, p. 148-149).*

Como captadora e elaboradora de esperanças, a crença escatológica cristã não conseguiu se manter afastada da experiência humana. As esperanças do crente, mesmo que se voltem para realidades não existentes, têm sua referência essencial nas conjunturas sociais e políticas na qual ele está inserido. O mundo e a história são os parâmetros para as perspectivas milenaristas, sejam elas positivas ou negativas. Pode-se dizer que, ao se tratar da escatologia, entramos na área da teologia cristã que toca de maneira mais profunda a relação do cristão com a sociedade, com a política e, principalmente, com a possibilidade de transformá-las. Como vetor de esperança, a crença milenarista apresenta um compartilhamento muito grande de objetos, conceitos e objetivos com a política. A heterogeneidade das concepções escatológicas, com suas consequentes implicações na *práxis* sociopolítica daqueles que as confessam, parece se originar das interações que tais crenças estabelecem com os diferenciados contextos políticos, sociais, culturais, econômicos etc., em que se

estabelecem. Nesse sentido, as crenças escatológicas não apenas influenciam as sociedades nas quais se inserem, como também revelam aspectos e expectativas dessas sociedades.

## V

As crenças milenaristas são exemplos da permeabilidade das fronteiras entre o religioso e o político, entre teologia e filosofia da história. Mais do que entender o “plano de salvação” de Deus para o homem ou o destino final das almas, o estudo das crenças sobre o sentido cristão do tempo ajuda a compreender um pouco mais das próprias raízes e influências da cultura ocidental contemporânea. Nesse sentido, “os historiadores se interessam pelas ideias não apenas porque elas influenciam as sociedades, mas também porque são reveladoras das sociedades que as originaram” (Hill, 1987, p. 35).

O cristianismo surge na periferia de Roma, império hegemônico, principiado por um *outsider*, que, é mais plausível afirmar, não compreendia estar fundando uma nova religião, mas tão somente cumprindo um prolongamento do judaísmo, sendo ele a realização de suas promessas messiânicas. Essa *nova* religião parte da margem para o núcleo duro da produção de sentidos da história dos últimos 20 séculos, tornando-se incontornável no pensamento político moderno<sup>13</sup>. E, de ser assim, torna-se um tema também incontornável para as atividades intelectuais que esperam cumprir a tarefa de investigar a política ocidental em toda a largueza de sentidos e de elaborações.

O tema cristianismo e política envolve um empreendimento de grandes tradições interpretativas. Ele é profícuo para as investidas intelectuais devido à sua função heurística para compreender o percurso da tradição civilizacional do Ocidente. Acredita-se existirem, pelo menos, dois lugares compreensivos dos quais podem partir a análise dessa relação. A primeira estuda a compreensão religiosa da política, e a segunda, a compreensão política da religião.

O religioso produz um saber sobre a realidade que se funda em premissas como quaisquer outras formas de saber. Não importa tratar aqui da veracidade de suas premissas. Cumpre-nos constatar que ela é real para aquele que a toma como realidade sagrada, *mais real que o real*, como dizem os místicos. Como observado por Bultmann (2001, p. 366): “A ciência histórica não pode constatar uma atuação de Deus, mas apenas constata a fé em Deus e na sua ação”.

O saber religioso cristão elabora conteúdos próprios sobre a política. Ela é compreendida a partir de um

<sup>13</sup> Sobre esta afirmação vale lembrar, dentre tantos: Tocqueville (2005); Maquiavel (1995), Schmitt (2006); Engels (1975) e Michlet (1989).

universo sacralizante de referência. E torna-se meio para o grande objeto de sentido desse pensamento religioso: a salvação. O sentido profético do cristianismo coloca as questões sociais, econômicas e históricas como um imperativo incontornável do seu estar no mundo. Jesus Cristo é um Deus histórico por ter vivido a condição humana, segundo os cristãos. Eles compreendem essa experiência divina no humano como um convite para que o humano viva a realidade divina na salvação. É necessário lembrar que o Salvador não teve um percurso eticamente indiferente em sua experiência humana. A Salvação para o cristão principia, pois, na história. E tudo o que há no tempo histórico possui potencial salvífico, incluindo a política.

A compreensão sobre a relação entre cristianismo e política pede que o pesquisador se munici de um instrumental analítico adequado. Na historiografia brasileira e nas nossas ciências sociais, é recorrente essa relação ser interpretada a partir de sequestros hermenêuticos. Elas lançam mão de instrumentais analíticos elaborados para e a partir de análises da política, como aqueles utilizados para pensar os sindicatos, os partidos políticos ou o próprio Estado. Além disso, essa relação é estudada com vistas a fins diferentes dos fins da religião, como o desenvolvimento brasileiro, por exemplo. Dizendo de outra forma, pergunta-se como a religião pode contribuir para o projeto de desenvolvimento da nação. Essa é a análise política da religião que se faz a partir de ideias elaboradas fora do plexo de sentido cristão. Ele é um lugar hermenêutico produtor de sentidos e conhecimentos plausíveis sobre o real. Não fosse assim, não seria possível a reunião e manutenção das *comunidades* de fiéis.

Notemos que pensar a religião com um instrumental analítico estrangeiro equivale a pensar a família com o mesmo instrumental de análise utilizado para pensar o Estado e vice-versa. Ou, vale dizer, pensar um jogo de futebol com os mesmos métodos e conceitos que se possam utilizar para pensar um jogo erótico.

Se nos interessamos pela compreensão religiosa cristã da política, devemos partir do interesse fundamental do cristianismo. E o dado nessa religião, que serve de fundamento de todo o seu edifício de sentido, simbólico e de racionalização, é, como dissemos, a salvação. Todo seu cosmo é construído por um grande conjunto de ações, proposições e compreensões que se constitui na síntese da articulação de uma tessitura de sentido existencial estruturador coerente da realidade e do situar-se do sujeito diante da realidade com vistas à salvação. O próprio estudo de movimentos populares messiânico-milenaristas, inclusive na historiografia brasileira, se caracterizou, ao longo do tempo, por pesquisas focadas em questões sociais, quando não em termos de luta de classes, “sem, contudo, considerar a importância da religião, dos símbolos, mitos e ritos para

a consecução do imaginário dessas comunidades em tais eventos” (Gomes, 2008, p. 16).

A política, portanto, para o cristão, é situada dentro de um universo maior de referência, no qual ela se solidariza com o seu projeto salvífico. Nesse sentido, a análise das perspectivas cristãs em relação ao fim dos tempos, à salvação final, apresenta o potencial de “tornar-se um dos temas mais interessantes de história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na história, a espera e a sua variante religiosa, a esperança” (Le Goff, 1984, p. 453).

Não propomos que a compreensão *política* da religião seja um tema menor ou menos legítimo. Contudo, ele é apenas *uma* necessidade para pensar a relação entre o cristianismo e a política. Se assumirmos que ele, por si, é suficiente, estaremos negando a complexidade desse tema que não cessa de bater às portas da universidade, ressentindo-se de um tratamento acadêmico que supere os grandes lugares-comuns consolidados. Cumpre-nos, portanto, investigar aquilo que a religião produz como conhecimento doméstico. A partir do acesso intelectual por sobre esse conhecimento, poderemos ter acesso à compreensão *religiosa* da política e às motivações que movem politicamente os agentes religiosos. Segundo Motta (1996, p. 90),

*A análise dos fatores culturais ajuda a esclarecer e a compreender a ocorrência de determinados comportamentos políticos, que não se explicam somente pela vontade, pelo interesse ou por ações concertadas no plano racional, mas também pela crença, pela fé, pela força da tradição ou do costume e por determinações originadas no plano do inconsciente.*

Compreender *religiosamente* a política e compreender *politicamente* a religião apresentam-se como dois movimentos da inteligência que permitirão sínteses mais sólidas. Por um lado, a compreensão *política* pensa a religião dentro de um esquema excessivamente socializante, dentro da imanência da história. Por outro, a compreensão *religiosa* da política relaciona-a a uma realidade que *transcende* a história. Essa realidade é absoluta, universal e sagrada, que produz sentido para a história humana que não se esgota em sua imanência.

## Referências

- ALVES, R. 2000. *O que é religião?* 2ª ed., São Paulo, Loyola, 126 p.  
ALVES, R. 2005. *Religião e repressão*. São Paulo, Loyola, 343 p.  
BIGNOTTO, N. 1992. O círculo e a linha. In: A. NOVAES (org.), *Tempo e história*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 177-189.  
BULTMANN, R. 2001. Será possível a exegese livre de premissas? In: R. BULTMANN, *Crer e compreender*. São Leopoldo, Sinodal, p. 363-370.

- COHN, N. 1970. *The pursuit of the millenium*. New York, Oxford University Press, 412 p.
- DALEY, B.E. 1994. *Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva*. São Paulo, Paulus, 360 p.
- DELUMEAU, J. 1997. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 424 p.
- DESROCHE, H. 2000. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Paulo, UESP, 504 p.
- DESROCHE, H. 1985. *Sociologia da esperança*. São Paulo, Paulinas, 202 p.
- DIAS, Z.M. 2009. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. In: Z.M. DIAS (org.), *Os vários rostos do fundamentalismo*. São Leopoldo, Oikos, p. 20-32.
- DOBRORUKA, V. 2004. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 244 p.
- DUBY, G. 1998. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo, Fundação Editora da Unesp, 143 p.
- ENGELS, F. 1975. *As guerras camponesas na Alemanha*. Biblioteca de Ciências Humanas. Lisboa, Editorial Presença, 164 p.
- FUKUYAMA, F. 1992. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 489 p.
- GOMES, A. M. de A. 2008. O messianismo milenarista no Brasil e o mito do eterno retorno: limites e possibilidades de reflexão. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, 6(2):13-35.
- GRAY, J. 2008. *Missa negra: religião apocalíptica e o fim das utopias*. Rio de Janeiro, Record, 352 p.
- HILL, C. 1987. *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo, Companhia das Letras, 480 p.
- LE GOFF, J. 1984. Escatologia. In: R. DOMANO (ed.), *Enciclopédia Einaudi. Vol. I – Memória – História*. Porto, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, p. 425-457.
- MANNHEIM, K. 1976. A mentalidade utópica. In: K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 216-285.
- MAQUIAVEL, N. 1995. *O príncipe*. São Paulo, Martins Fontes, 148 p.
- MATA, S. da. 2010. *História e religião*. Belo Horizonte, Autêntica, 155 p.
- MICHELET, J. 1989. *História da revolução francesa: da queda da Bastilha à festa da federação*. São Paulo, Companhia das Letras, 432 p.
- MOLTMANN, J. 2003. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 374 p.
- MOTTA, R.P.S. 1996. A história política e o conceito de cultura política. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, X, Mariana, 1996. *Anais...* ANPUH-MG, Mariana, p. 83-91.
- NOVAES, R.R. 2002. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: L.C. FRIDMAN, *Política e cultura no século XXI*. Rio de Janeiro, Relume/Dumará, p. 63-97.
- PATTARO, G. 1975. A concepção cristã do tempo. In: P. RICOEUR (org.), *As culturas e o tempo*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Edusp, p. 197-228.
- QUEIROZ, M.I.P. de. 1976. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2ª ed., São Paulo, Alfa-Omega, 441 p.
- REIS, J.C. 1994. *Tempo, história e evasão*. Campinas, Papirus, 202 p.
- SCHWARZ, H. 1995. Escatologia cristã. In: C.E. BRAATEN; R.W. JENSON (orgs.), *Dogmática cristã*. São Leopoldo, Sinodal, p. 473-588.
- SCHMITT, C. 2006. *Teologia política*. Belo Horizonte, Del Rey, 152 p.
- SILVA, D.B. da. 2009. A configuração cristã do tempo: considerações sobre o tempo na filosofia de Santo Agostinho. *Revista de Teoria da História (UFG)*, 2:68-77.
- SUNG, J.M. 2001. Sacrifícios e certezas num mundo de incertezas: neoliberalismo e milenarismo. In: E.J. da C. BRITO; W. TENÓRIO (orgs.), *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo, Loyola, p. 37-64.
- TOCQUEVILLE, A. de. 2005. *A democracia na América. Livro 1. Leis e costumes*. São Paulo, Martins Fontes, 560 p.
- VILLALTA, L.C. 2007. O Encoberto da Vila do Príncipe (1744-1756): milenarismo-messianismo e ensaio de revolta contra brancos em Minas Gerais. *Fênix – Revista de História e estudos culturais*, 4(4):1-30.

Submetido: 20/03/2011

Aceito: 06/03/2012

Daniel Rocha  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Programa de Pós-Graduação em História  
Avenida Antônio Carlos, 6627, Pampulha  
Campus, FAFICH, 4º andar, Sala F4134  
31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil

Wellington Teodoro da Silva  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião  
Av. Dom José Gaspar, 500, Prédio 4, Sala 204  
30535-901, Belo Horizonte, MG, Brasil