

O CATOLICISMO E O GOLPE CIVIL-MILITAR DE 1964

CATHOLICISM AND THE 1964 BRAZILIAN CIVIL-MILITARY COUP

WELLINGTON TEODORO DA SILVA^(*)

RESUMO

Esse artigo trata do comportamento dos católicos em um dos mais tensos momentos da história política brasileira: o golpe civil-militar de 1964. Seu objetivo é demonstrar que o catolicismo não era uma força hegemônica a favor ou contra a supressão da democracia naquele momento. Ele reproduzia as divisões existentes na sociedade ampla. Destacamos que o anticomunismo do período também não era hegemônico dentro do catolicismo. Esse trabalho é resultado de pesquisas realizadas nas cidades de Belo Horizonte e Montes Claros do estado de Minas Gerais, Brasil. Além da pesquisa documental em arquivos públicos e privados, utilizamos da metodologia da história oral temática.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo e golpe de 1964. Religião e Política. Igreja Católica.

ABSTRACT

This article is about the position of Catholics in one of the most tense moments of the Brazilian political history: the 1964 Brazilian civil-military. Your goal is to demonstrate that Catholicism was not a hegemonic force for or against the suppression of democracy at that time. He reproduced the divisions within larger society. We emphasize that the anticommunism of the period also was not hegemonic within Catholicism. It is the result of research conducted in the cities of Belo Horizonte and Montes Claros in Minas Gerais, Brazil. Beyond the documentary research in public and private archives, used the methodology of oral history.

KEYWORDS: Catholicism and the 1964 coup. Religion and Politics. Catholic Church.

INTRODUÇÃO

Nesse artigo¹ tratamos do tema da relação entre religião e política no Brasil em um dos mais turbulentos momentos de sua história republicana: o golpe de Estado de 1964. Essa relação é lugar pródigo de análise por parte tanto da história política quanto da história religiosa da nação. Os objetos de ambas se encontram frequente e intensamente ao longo do tempo num registro de mutualidades tão densas que faz a boa história política recorrer às investigações sobre a religião para compreender seus problemas domésticos.

Apresentamos alguns dados sobre o catolicismo nas lides políticas no momento dos movimentos golpistas. Nossas asserções se circunscreverão na explicitação de distintos e opostos setores nesse grande e complexo ambiente. Colocá-los ao alcance da inteligência em suas distinções, divergências internas e articulações é necessário para compreender com maior rigor o catolicismo brasileiro naquele período. Ele

^(*)Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil. Atualmente é professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Trabalha com os temas: religião e política; catolicismo brasileiro no período republicano e Extensão Universitária. **E-mail: wteodoro@pucminas.br.**

¹ Esse artigo apresenta resultados parciais de dois projetos de pesquisas em desenvolvimento sobre o catolicismo e o golpe de 1964 em Minas Gerais. Eles estão sendo financiados pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas e pelo Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG.

cumpriu um importante papel tanto entre os legitimadores da supressão da democracia quanto entre os grupos defensores das reformas de base estruturais para o desenvolvimento econômico da nação e da sua maturidade democrática. O contraste entre esses grupos era intenso ao ponto de, em um extremo, o comunismo materialista ser considerado o grande inimigo da espécie humana e, em outro, o materialismo capitalista ser visto como o protagonista desse papel por retirar o humano do centro dos cuidados da sociedade e da economia, colocando o capital no seu lugar.

RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL: FRAGMENTO

Devemos a Roberto Romano (ROMANO, 1979) o chamamento para a necessidade, no caso brasileiro, de compreender a Igreja Católica naquilo que lhe é próprio quando se estuda a sua relação com realidades que lhe são externas. Efetivamente, a distinção conceitual em quaisquer temas de investigação é imperativo incontornável aos empreendimentos intelectuais academicamente situados. Notemos o exemplo do Estado e suas particularidades, dentre as quais se destaca o caráter de empresa de natureza política que, em determinado território, “reivindica o monopólio do uso legítimo da força” (WEBER, 2010, p. 56). No caso da Igreja Católica, no Brasil esse imperativo é considerado por alguns estudiosos, enquanto outros passam ao largo de qualquer asserção a respeito.

Diferente do Estado Moderno, dos Partidos e dos sindicatos, por exemplo, o fundamento da Igreja encontra-se em *um outro mundo*. Ela age na história com vistas ao momento escatológico. Em sendo assim, Romano evoca conveniência teórica de compreender que em sua inserção na política a Igreja Católica compreende-se

na essência do mundo na exata medida em que é afastada da direção política de uma estrutura social finita. Ela busca seu poder fora das conjunturas passageiras: seu centro de efetividade é a consciência do homem, lugar da manifestação do Eterno, impossível de ser alcançada por qualquer ordem humana positiva. O único absoluto conhecido é a Palavra divina, e esta se encarna na Igreja que a interpreta segundo os ‘sinais dos tempos’. O poder que os bispos predicam para si mesmos teria sido dado pelo próprio Deus. Toda ordem do mundo que se pretenda absoluta, negando a primazia do sagrado e da Igreja, é denunciada por esta como contrária ao plano divino de salvação dos homens. (Romano, 1979, p. 40).

Sobre o específico do sentido religioso monoteísta também vale referenciar Friederich Schleiermacher (2000) e Rudolf Otto (1992). O primeiro afirma que a religião nunca aparece em estado puro e que “sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33). Esse sentimento é o de dependência absoluta, específico da religião, diferenciando-se dos demais

tipos de sentimentos relativos. Otto chama esse sentimento de “*sentimento do estado de criatura*, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura”. (OTTO, 1992. p. 19).

Alguns autores elaboraram trabalhos na qual a relação entre cristianismo e política no Brasil é investigada considerando o seu específico. Vale aqui citar: Ralph Della Cava e seu estudo sobre Padre Cícero em Joazeiro (DELLA CAVA, 1976); Eduardo Gusmão de Quadros (2011) e seu trabalho sobre os evangélicos e o movimento estudantil, onde ele estuda a Aliança Bíblica Universitária do Brasil entre 1957 e 1987; Joanildo Burity (2011) e seu estudo sobre o protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, entre 1961 e 1964 ; Daniel Rocha (2012) e sua pesquisa sobre as relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo no Brasil; Luiz Alberto Gómez de Souza (1984) e seu seminal trabalho sobre a Juventude Universitária Católica (JUC), dentre outros. As obras desses autores nos permitem ver movimentos de sacralização da política e de politização do sagrado vividos por pessoas que agem no espaço público com vistas ao momento escatológico.

Também vale lembrar a existência de experiências que reúnem fartos elementos de religião cívica no Brasil (LENHARO, 1986). Dentre elas encontramos Tiradentes, o grande símbolo da República, construído como um Cristo Cívico (CARVALHO, 1990). No mesmo panteão do herói da inconfidência também estão Cristo Redentor e Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, que, embora tendo sido propostos pela Igreja Católica, funcionaram nas consciências como símbolo de nação, de brasilidade. Esse era o objetivo de Dom Sebastião Leme: convencer o governo Vargas do fato de estar diante de uma nação católica. A Igreja seria, portanto, a porta-voz natural da nação diante do Estado (BEOZZO, 1995). Canudos é outro impressionante exemplo de religião civil. Nessa guerra, sertanejos e soldados morriam devotamente dando Vivas ao Bom Jesus Conselheiro, à República e ao Marechal Floriano Peixoto. Vejamos a descrição feita com estranhamento pelo positivista Euclides da Cunha sobre a morte do soldado Wanderley mediada pelo sagrado político.

Wanderley, que precipitando-se a galope pela encosta aspérrima da última colina, fora abatido ao mesmo tempo que o cavalo, no topo da escarpa, rolando por ela abaixo em queda prodigiosa, de titã fulminado; e outros, baqueando todos, valentemente – entre vivas retumbantes à República – haviam dado à refrega um traço singular de heroicidade antiga, revivendo o desprendimento doentio dos místicos lidadores da média idade. O paralelo é perfeito. Há nas sociedades retrocessos atávicos notáveis; e entre nós os dias revoltos da República tinham imprimido, sobretudo na mocidade militar, um lirismo patriótico que lhe desequilibrara todo o estado emocional, desvairando-a e arrebatando-a em idealizações de iluminados. A luta pela República, e contra os seus imaginários inimigos, era uma cruzada. Os modernos templários, se não envergavam a

armadura debaixo do hábito e não levavam a cruz aberta nos copos da espada, combatiam com a mesma fé inamalgável. Os que daquele modo se abatiam à entrada de Canudos tinham todos, sem excetuar um único, colgada ao peito esquerdo, em medalhas de bronze, a efígie do marechal Floriano Peixoto e, morrendo, saudavam a sua memória – com o mesmo entusiasmo delirante, com a mesma dedicação incoercível e com a mesma aberração fanática, com que os jagunços bradavam pelo Bom Jesus misericordioso e milagreiro... (CUNHA, 2000, p. 389).

No Brasil, as mútuas significações e os envoltimentos de sentidos entre a religião e a política não escapam às improváveis sínteses e misturas tratadas pelos nossos clássicos. Eles nos permitem compreender, ou, no limite, a entender porque não compreendemos, a realidade brasileira. Leila Amaral nos informa que em Campina Grande, Paraíba, no Carnaval da Alma, aconteceram as seguintes asserções: “‘Eu sou Ogum’, afirma Leonardo Boff, no estilo da afirmação ‘Eu me sinto cada vez mais cristão’ do líder *Hare Krishna* Chandra Murkha Swami” (AMARAL, 2000 . p. 195). Otávio Velho (2010) assevera que entre nós há a preferência pela mistura ao invés da pureza europeia. Roberto DaMatta (2002) defende que o caso brasileiro não pode ser tratado com apenas um conceito como a Europa ou Estados Unidos (capitalismo, modernidade, progresso); nós operamos lógicas diferentes simultaneamente:

O pior é que os especialistas brasileiros não ficam atrás, e hoje, para se falar de Brasil (e da América Latina), diz-se que aqui temos ‘uma sociedade de classes’ estranhamente acasalada com mandonismo, clientelismo, sindicalismo, insulamentos burocráticos e corporativismo. Ao que tudo indica, não seríamos apenas um ‘museu vivo’, mas também uma sala de cirurgia teórica e conceitual na qual tudo estaria real e simbolicamente ‘fora do lugar’ (DAMATTA, 1993, p. 126).

Encontramos essas misturas improváveis nos sujeitos tratados nesse texto: militares que eram ao mesmo tempo *positivistas* e *católicos*. Juntos com a *velha oligarquia* eles se associaram com a *burguesia nacional tecnocrática* que, por sua vez se associara ao capital internacional *maximamente liberal*.

No campo das esquerdas também descobrimos presenças religiosas inesperadas em momentos políticos. No comício da Central do Brasil, no dia 13 de março, o pai-de-santo “Sr. José Roberto Ribeiro de Souza, Presidente da União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros e do Superior Conselho Sacerdotal de Umbanda. Segundo relato do *Panfleto*, o líder umbandista ‘previu muito sucesso para as reformas de base, analisadas sob o aspecto espiritualista, e disse que Brizola, cujo Orixá é Xangô, vai pra cabeça na política nacional’” (MORAES, p. 161).

Não foram apenas os Orixás que erraram, causa estranhamento o erro palmar de Luís Carlos Prestes que, no dia 27 de março de 1964, afirmou não haver condições para um golpe reacionário no Brasil (MORAES, p. 163).

O GOLPE

O momento do golpe civil-militar de 1964 é pródigo para a análise e compreensão de temas altamente relevantes. Dentre os quais vale destacar: a nossa tradição republicana; a democracia em nossa cultura política; a religião e o imaginário de nação; o catolicismo no espaço público e etc. É assim porque nesse evento acessamos um precipitado político que nos permite uma compreensão de longo alcance por sobre o pouco mais de um século de república. Segundo Carlos Fico: “Dificilmente se compreenderá o país de hoje sem que se perceba o verdadeiro alcance daquele momento decisivo” (FICO, 2014, p. 7).

Dentre os promotores do golpe, há maior visibilidade histórico-documental de três grupos estruturantes do processo de ruptura contra a democracia vicejante. O primeiro é formado pelos militares que participaram de cursos nos Estados Unidos da América. Nesses cursos, setores do alto oficialato foram inseridos ideologicamente dentro da doutrina norte-americanista do pós Segunda Guerra e do desenvolvimento da Guerra Fria.

Eles interiorizaram a condição de defensores do chamado mundo livre e daquilo que compreendiam como os valores cristãos do ocidente contra o comunismo materialista. Nessa tarefa arrogada, alinharam-se automaticamente aos Estados Unidos no momento em que o capitalismo desse país passava por uma fase de maior violência em sua expansão. Seus interesses no Brasil eram de natureza econômica e política. Esperava-se ampliar o mercado consumidor; adquirir espaços para implantação de suas empresas multinacionais e comprar empresas nacionais lucrativas a preços defasados (CARONE, 1985, p. 142 – 143). Esses oficiais acabaram por apoiar, portanto, políticas antinacionalistas.

O cálculo político dizia que uma radicalização democrática e nacionalista no Brasil poderia desequilibrar a política mundial. Segundo Gorender, naquele contexto internacional na guerra fria – as crises do Vietnã, dos mísseis em Cuba (com reais possibilidades de guerra nuclear) e do assassinato de Kennedy – os Estados Unidos estavam desenvolvendo uma marcação “homem a homem”. Eles jamais permitiriam um regime nacionalista ou de esquerda no Brasil, mesmo que não fosse socialista (GORENDER, in TOLEDO, 1997, p. 111).

O segundo grupo é composto pelos velhos oligarcas do Brasil agrário. Eles exerceram total poder econômico, social e político na República Velha: a Era das Oligarquias. Ela foi a única classe a ter tradição e poder político de fato naquele momento. Embora a década de 1920 tenha dado vagas para a emergência de setores intermediários e subalternos – tenentismo e Partido Comunista – os oligarcas

exerciam o poder de maneira hegemônica. As outras classes ou grupos não eram capazes de exercer um confronto suficiente para fazê-la perder essa hegemonia. A partir de 1930 ela sofre abalos, mas consegue manter os postos de poder. Contudo, exerce-o sem o antigo prestígio e caráter absoluto. Os riscos de 1964 fizeram a oligarquia deixar de lado suas diferenças domésticas. Ela revelou admirável capacidade de coesão interna e de formar alianças com setores militares e das classes produtoras não rurais contra a “ameaça comum” (CARONE, 1985).

Os setores produtores não agrários começam a participar do poder político após 1930. Contudo, não sendo capazes de assumir a liderança no desenvolvimento da nação no pós-guerra – fato que obriga o Estado a se ocupar do desenvolvimento da indústria de base – não apresentam ameaças ao domínio político da oligarquia até 1964. Ao contrário, eles se associam aos oligarcas defendendo seus valores autoritários contrários às reformas. (CARONE, 1985, p. 142-143). Seu espírito não coincide com o espírito do capitalismo norte-americano do período representado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais.

Sua concepção de economia livre e aberta não foi bem recebida pelos industriais ineficientes, que já estavam perturbados com o número crescente de companhias estrangeiras que vinham introduzindo no Brasil técnicas avançadas de marketing agressivo (SILVA, 1975. p. 254).

Entretanto, outros setores dessa burguesia passam a elaborar um arsenal teórico para justificar a necessidade do capital estrangeiro. Ele compõe o terceiro grupo dos promotores do golpe que destacamos. É a esse capital, sobretudo norte-americano, que frações dessa classe se alia, segundo o magistral trabalho de René Armand Dreiffus (1981). O período de sua ação aconteceu entre os anos de 1962 e 1964 e “politicamente, significou uma mobilização conjuntural para o golpe, quando a estratégia se converteu em política e atividades político-partidária se converteram em ação militar (DREIFFUS, 1981. P. 229).

O CATOLICISMO E O GOLPE DE ESTADO

O catolicismo e a Igreja Católica possuem uma impressionante variedade de lugares formuladores de compreensões particulares da fé cristã. Ela é uma instituição de natureza internacionalista; em sua composição existem múltiplas ordens e congregações masculinas e femininas, alguns(mas) vivendo no claustro; seu tempo de existência se confunde com o próprio ocidente do qual ela é um dos principais dialogantes/formuladores de cultura e instituições. A forma diocesana é uma estrutura organizacional que pede acautelamento das análises: os bispos possuem soberania em suas dioceses e possuem, não raro, posições públicas opostas sobre as questões de natureza política da nação. Sobre isso vale um exemplo do

período do pré-golpe de Estado de 64. Nesse momento, havia duas fortes presenças episcopais cujas influências ultrapassavam os púlpitos alcançando o espaço público: Dom Geraldo Sigaud e Dom Hélder Câmara. Um e outro operavam nesse lugar com diferentes compreensões de cristianismo e Igreja que orientavam práticas diametralmente opostas. Ao mesmo tempo, um e outro não subsumiam o catolicismo. Dizendo de outra forma, elaboravam compreensões que partiam de diferentes lugares de sentido e entendimento sem que a longuíssima tradição se subsumisse de maneira completa em um ou em outro.

O catolicismo e a Igreja conseguem manter-se como renovados e relevantes interlocutores da cultura. No campo aberto da/pela política, encontramos-lhes como espaço de produção de sentidos do humano nas lides entre classes e grupos sociais. Sua longuíssima tradição serviu de lugar hermenêutico legitimador para posições conservadoras, reacionárias, reformistas ou revolucionárias no período do golpe de Estado de 1964.

Os conflitos aconteciam pródiga e intensamente no seu meio que, registremos, reproduzia no seu interno as lides da sociedade civil. Segue um exemplo: o jornal católico *Brasil, Urgente*², que era um dos órgãos dos setores de esquerda da nação, publicou o artigo: “Cardeais e imposturas”. Nele há a notícia da fundação da “Liga cristã contra o comunismo”. Essa fundação fora amplamente noticiada pelos jornais *O Globo* e o *Estado de São Paulo*. A presidência de honra dessa liga fora dada ao papa Paulo VI; ao cardeal de São Paulo, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta e ao deputado Plínio Salgado. Esse semanário, por meio desse artigo, busca desautorizar a Liga informando que o cardeal, entusiasta do jornal *Brasil, Urgente* desde sua fundação, havia informado não ter sido convidado para essa presidência e que se o fosse a recusaria. Ele revela que a alta hierarquia da Igreja Católica na arquidiocese de São Paulo não apoiava o anti-comunismo como era conduzido pelos setores reacionários do catolicismo.

A condição religiosa do catolicismo o transforma em lugar produtor de seguranças diante das contingências das lides políticas. Ele aumenta e adensa a plausibilidade e o sentido dessas ações situando a condição relativa e incerta da política à segurança de uma realidade absoluta, universal e sagrada (BERGER, 1985). A política não se esgota, portanto, na imanência histórica. O general Carlos Luiz Guedes, por exemplo, desvela esse papel de manutenção de sentido diante do incerto em seu livro de memórias. No momento em que o movimento golpista havia sido principiado pelo general Mourão, Guedes afirma ter acreditado que daquela

² Edição de número 52, de 7 a 13 de março de 1964.

hora em diante eles estavam “nas mãos de Deus” (GUEDES, 1979, p. 213). Ele interpreta vários eventos da história como a ação de Deus orientando-a para a derrubada no Governo Goulart. Cito os capítulos: “A poderosa mão de Deus” e “Novamente a mão de Deus”. Também vale dizer que o general considerou o cabo Anselmo como um “instrumento da intervenção divina” (GUEDES, 1979, p. 179). Ainda, uma curiosidade sobre Guedes: o estrategista desejava que o movimento fosse iniciado no dia 30 de março. Foi desobedecido. É possível que o motivo dessa escolha não tivesse sido considerado como relevante do ponto de vista militar e político. A exposição do curioso motivo está no diálogo registrado no livro do sincrético militar: “– Mas porque dia 30? – Mourão insistiu. ‘– Porque 30 é o último dia de lua-cheia, e eu não tomo nenhuma iniciativa na minguante; se não sairmos sob a cheia, irei esperar a lua nova e, então será muito tarde’” (GUEDES, 1979, p. 193).

A Marcha da Família com Deus pela Liberdade foi um dos momentos de maior lustro do catolicismo reacionário no período. Ela foi elaborada por setores do laicato católico paulista com apoio de membros do clero e congregações religiosas. O comício e a marcha disputavam os dois símbolos estruturadores da nação necessários para legitimar a política naquele momento de tensão e rupturas: o catolicismo e as ruas. No comício do dia 13 de março, João Goulart fez referências a duas grandes representações do catolicismo, quais sejam: o papado e o rosário. Segundo ele, os sentimentos cristãos do povo estavam sendo explorados por um anticomunismo que se insurgia até mesmo

contra os grandes e iluminados ensinamentos dos grandes e santos Papas que informam notáveis pronunciamentos das mais expressivas figuras do episcopado nacional. O inolvidável Papa João XXIII é que nos ensina, povo brasileiro, que a dignidade da pessoa humana exige, normalmente como fundamento natural para a vida, o direito e o uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade para todos. É dentro desta autêntica doutrina que o Governo brasileiro vem procurando situar sua política social, particularmente no que diz respeito à nossa realidade agrária.³

A influência das encíclicas de João XXIII na vida pública brasileira não era apenas elemento da retórica presidencial. Elas foram objetos de debates na televisão e a União Nacional dos Estudantes chegou a propor o nome desse pontífice para o Prêmio Nobel da Paz. Após reivindicar a fidelidade ao magistério pontifício da política econômica do seu governo, Jango passou a tratar do rosário, disputando esse símbolo com os setores reacionários da sociedade hegemonicamente católica. No fragmento abaixo ele condena a maneira pela qual esse ícone religioso foi usado pelo movimento que impediu a realização do congresso da CUTAL em Belo Horizonte.

³ Discurso do Presidente João Goulart no dia 13 de março de 1964. In: SILVA, 1975. p. 458.

O cristianismo nunca foi escudo para os privilégios pelo Santo Padre, nem também, brasileiros, os rosários podem ser levantados contra a vontade do povo e as suas aspirações mais legítimas. Não podem ser levantados os rosários da fé contra o povo, que tem fé numa justiça social mais humana e na dignidade das suas esperanças. Os rosários não podem ser erguidos contra aqueles que reclamam a discriminação da propriedade da terra, hoje ainda em mãos de tão poucos, de tão pequena maioria.⁴

A ideia original da marcha foi promover um ato de desagravo ao rosário que teria sido ofendido pelo discurso presidencial. O papado não era disputado. As encíclicas sociais eram muito evidentes em orientações contrárias aos interesses reacionários ao ponto de reputarem-nas como inspiradas pelo comunismo.

O caráter laical de sua organização pode ser apreendida a partir da sua descrição feita por Hélio Silva (SILVA, 1975, p. 336 – 340). As reuniões aconteceram nas casas de lideranças industriais e políticas. A ampla participação de associações cívicas masculinas e femininas garantiu o sucesso do evento. A palavra rosário foi retirada do nome do ato para garantir a presença de pessoas não católicas. Os protestantes não participariam de um evento que carregasse o nome de um dos grandes símbolos da devoção mariana. Em sendo assim, “José Carlos Pereira de Souza propôs que a denominação da manifestação passasse a ser Marcha da Família de Deus pela Liberdade, tendo sido aprovada a proposta de deputada estadual Conceição da Costa Neves no sentido de outra modificação para Marcha da Família com Deus pela Liberdade” (SILVA, 1975, p. 337).

Esse evento ofereceu a chancela ideológica final para os golpistas por ter conseguido criar uma atmosfera que unia civismo e cristianismo na defesa de um projeto comum de nação. Esse ato político e religioso no espaço público insere-se em uma longa tradição ritual brasileira. Nela, a ocupação das ruas são momentos estruturantes de nossa cultura. Elas sempre foram tomadas ao longo de nossa história pelas procissões e festas religiosas ou profanas, como o carnaval. O Estado também é um habitual sujeito ritual das ruas por meio das festas cívicas. Elas são lugares privilegiados da elaboração dos capitais simbólicos nacionais de coesão e pertencimento.

Muito significativo, sobretudo nas implicações políticas, uma vez que temos festas devotadas à vertentes mais institucionalizadas do Estado Nacional (suas forças armadas); festas controladas pela Igreja (outra corporação crítica da sociedade brasileira) e, finalmente, as festas carnavalescas, consagradas à vertente mais desorganizadas da sociedade civil; ou melhor, a sociedade civil enquanto povo ou massa (DA MATTA, 1977, p. 7)

⁴ Discurso do Presidente João Goulart no dia 13 de março de 1964. In: SILVA, 1975. p. 458.

O general Guedes sabia da importância simbólica das ruas. Compreendendo estar em uma guerra de posições, ele insistia sempre na necessidade de tomá-las de Jango após o comício do dia 13 de março (GUEDES, 1979). Nessa lógica de combate insere-se a Marcha como uma *procissão política* e uma *passeata religiosa*. O nome *marcha* dá um sentido de desassombro aos participantes. Ao mesmo tempo, ele carrega uma ambiguidade necessária: é *passeata* e é *procissão*. No limite: é catolicismo e é religião civil. Ultrapassando o limite: talvez o catolicismo também seja uma forma de religião cívica no Brasil por ser um elaborador de símbolos e ritos que concorreram para a formulação de uma ideia de nação.

Seus idealizadores a consideraram um sucesso. Contudo, há um dado para se registrar fortemente: a sociedade não estava plenamente representada em todos os seus extratos nesse evento. Embora considerando-a exitosa, o embaixador norte-americano Lincoln Gordon registra que “a única nota triste foi a participação obviamente limitada das classes baixas” (BANDEIRA, in TOLEDO, 1997, p. 96). Naquele momento, o governo de João Goulart contava com 76%⁵ de aprovação da opinião pública, “elevado índice de popularidade, não obstante a formidável campanha que as oposições interna e externa promoveram, com o objetivo de o desestabilizar” (BANDEIRA, in TOLEDO, 1997, p. 95). Ainda, segundo pesquisas do IBOPE, João Goulart seria um candidato com chances reais de vencer as eleições de 1965. Ele tinha a maioria das intenções de voto em todas as capitais. Perdia apenas em Belo Horizonte e Fortaleza para Juscelino Kubitschek (FICO, 2014, p. 8). No entanto, uma emenda constitucional seria necessária para essa candidatura acontecer. A constituição de 1946 não permitia que uma pessoa exercesse o cargo de presidente por dois mandatos consecutivos.

O Cardeal Arcebispo de São Paulo, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta foi contrário à Marcha. Esse dado revela a precariedade do controle da alta hierarquia por sobre o conjunto dos católicos. A posição do prelado aparece no fragmento da entrevista concedida por Frei Carlos Josaphat. Esse religioso dominicano situava-se no campo das esquerdas e era uma importante liderança religiosa e política do país no período.

O cardeal Mota, de um lado, não aprovou, por exemplo, a campanha das marchadeiras, do rosário, e etc. Mas não proibiu, porque era um movimento muito grande. E, então, ele disse assim: “as principais paróquias em São Paulo estão envolvidas por este movimento. Eu lamento, mas não tenho possibilidade de me opor a isso”.

⁵ Dado extraído de BANDEIRA in TOLEDO (1997, p. 95). Segundo FICO (2014) no ano de 1963 Goulart era aprovado por 55% da população paulista. Além de apoiar o Governo Goulart, a ampla maioria da população apoiava a reforma agrária. Segundo FICO (2014) o percentual desse apoio era superior a 70%.

Quer dizer que ele se sentiu diante de um fato consumado, de ver paróquias e paróquias, quer dizer, milhares e milhares de pessoas consideradas fiéis e centenas de padres envolvidos por este movimento, que para eles era combater o comunismo.

Assim como Maria venceu os turcos na batalha de Lepanto e então São Pio V instituiu a festa do Rosário, assim, agora, Maria, com o rosário, ia vencer o comunismo.

Então, para o arcebispo, era delicado chegar e dizer “olha, estão fazendo uma política com o rosário”, porque era uma utilização muito astuciosa. Era alguma coisa que tocava muito os fiéis. Porque Maria... o rosário... e tocava o lado do medo... o comunismo vem aí... e se nós não fizermos um movimento de opinião pública... ⁶ (SILVA, 2011. p. 258).

A posição de Dom Motta estava bem circunstanciada num episcopado que passava pelos processos do Concílio Vaticano II. O papa João XXIII havia promovido um verdadeiro *maio de 68* entre os católicos com o anúncio do Concílio e com as encíclicas *Mater et Magistra* (15/05/1961) e *Pacem in Terris* (11/04/1963). Esses documentos criaram desembaraços para alguns setores do catolicismo que sentiam-se interpelados e desejosos de responder as questões políticas do momento fora da cultura do anátema. Dentre eles, vale destacar a Ação Católica; o Movimento de Educação de Base; bispos e dioceses, como Dom Jorge Marcos, primeiro bispo de Santo André / São Paulo; além de frações de ordens e congregações religiosas, como os dominicanos, e do clero diocesano, como o padre Francisco Lage, de Belo Horizonte.

Os meios reacionários da sociedade entraram em confronto público contra esses membros da hierarquia, do clero e do laicato que representavam esse reposicionar da Igreja diante das questões do seu tempo presente. O jornal *O Estado de São Paulo*, por exemplo, dias antes do golpe de Estado, havia publicado as matérias “Clero mal dirigido” e “Manifesto da Ação Católica”. A primeira endereçava críticas ao cardeal Motta e acusava o papa João XXIII de ser um inocente útil a serviço do comunismo internacional. A matéria também temia algo que aconteceu: a eleição ao papado do Cardeal Montini, amigo de Dom Hélder Câmara, como papa Paulo VI, após a morte de João XXIII (SILVA, 2011. p. 257).

O Estado de São Paulo também criticou negativamente os manifestos da Ação Católica de São Paulo e de Belo Horizonte, ambos escritos com a autorização dos respectivos arcebispos. A primeira publicou sua posição contrária à Marcha da Família com Deus pela Liberdade em São Paulo. A segunda manifestou-se contrariamente à resistência pública, religiosamente conduzida, contra a realização do congresso da Confederação Unitária dos Trabalhadores da América Latina –

⁶ Entrevista com frei Carlos Josaphat, realizada em Belo Horizonte, Minas Gerais, no dia 2 de março de 2007.

CUTAL – em Belo Horizonte. O jornal católico *Brasil, Urgente* também divulgou matéria sobre o manifesto mineiro. O jornal *O Horizonte*, da Arquidiocese de Belo Horizonte, no dia 29/02/1964, também publica matéria sobre o tema com o título: “Sentimentos religiosos não podem ser instrumentos de luta política – adverte Ação Católica da capital”. Essa matéria apresenta um fragmento do manifesto a favor da reforma agrária, citando a Encíclica *Pacem in Terris* e a Doutrina Social da Igreja.

Esse confronto na capital mineira teria sido organizado por um membro externo ao clero belo horizontino. Na edição de número 517, o jornal *Brasil, Urgente* pergunta quem seria o padre Caio de Castro que aparecia como o arquiteto religioso de todo o evento. Na sua edição de número 53 essa pergunta foi respondida na sessão *Notas & Informações*:

Quem é?

O padre Caio Castro que promoveu a impostura religiosa de Belo Horizonte, condenada pela Ação Católica e pelo seu ilustre arcebispo, não é propriamente um reacionário. Nem um inocente útil. Trata-se de secretário do arcebispo de Diamantina, Dom Proença Sigaud. Servindo naquela arquidiocese, o padre é conhecido como vendedor de rifas. (SILVA, 2011. p. 236).

A direção da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – no período do pré-golpe era legalista. O seu presidente, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, e seu secretário-geral, Dom Hélder Câmara, ouviram o discurso de João Goulart para os sargentos. Pediram uma audiência privada com o presidente. Ambos estavam apreensivos com as repercussões desse discurso. Temiam que JANGO estivesse seguindo por um caminho que provocasse reações contrárias mais fortes que sua capacidade de resistência. Segundo Marcos Castro, eles sentiram

a necessidade de fazer um apelo desesperado ao Presidente João Goulart – pois julgavam que ele estava em plena ilusão, marchando para uma revolução da qual pensava que sairia vitorioso – para que pusesse um freio em sua corrida. Tinham certeza os dois bispos de que, na realidade, pelo caminho que Goulart seguia, acabaria levando o país a uma ditadura implantada exatamente pelas forças que se lhe opunham. (CASTRO, 1978. p. 57).

O presidente os recebeu num almoço privado. Os dirigentes da CNBB tentaram demonstrar para Jango que ele seguia por caminhos perigosos. Entretanto, Jango afirmou estar certo de contar com os generais. Dom Hélder Câmara procurou demonstrá-lo que fiar-se nesse apoio era um equívoco. “João Goulart respondeu então, como que reconhecendo o problema de ter ao seu lado os generais: ‘- Mas, certamente conto com os sargentos e com a CGT’”. (CASTRO, 1978. p. 58).

⁷ 29 de fevereiro a 06 de março de 1964.

Ao final da conversa, que descontentava Goulart, Dom Hélder teria dito:

- Presidente, vamos partir para uma ditadura militar. Os militares não vão aceitar isso. Os Estados Unidos estarão por trás, dando cobertura. Os Estados Unidos não podem permitir uma vitória da esquerda neste país. O Brasil é chave para a América Latina inteira. Vamos ter ditadura militar no duro. E o senhor será responsável em grande parte (CASTRO, 1978. p. 58).

Por fim, trataremos do anticomunismo entre os católicos esperando demonstrar que esse lugar não produzia um único discurso sobre essa questão. Efetivamente, em nossa pesquisa, constatamos que a asserção de Rodrigo Patto Sá Motta também vale para o interno do catolicismo: “Embora a expressão seja quase sempre utilizada no singular, talvez fosse mais adequado falar em anticomunismos. O anticomunismo é, antes que um corpo homogêneo, uma frente reunindo grupos políticos e projetos diversos” (MOTTA, 2002. p. 15).

O catolicismo foi uma das principais matrizes do anticomunismo do século XX (MOTTA, 2002). Contudo, no caso brasileiro, seu gradiente foi espantosamente amplo e comportou algumas das improváveis sínteses que desafia nossa antropologia. Esse dado motivou a embaixada britânica escrever um documento enviado para a Coroa intitulado “O comunismo no Brasil”, datado de 24 de fevereiro de 1964 (CANTARINO, 1999). Ele contém um breve estudo sobre o que se compreendia como anticomunismo no país. Segundo esses diplomatas a presença comunista na política brasileira era sobrevalorizada. A influência do pequeno grupo de comunistas parecia maior devido a quatro motivos: 1) O comunismo era confundido com os demais movimentos socialistas; 2) era modismo os intelectuais se considerarem marxistas; 3) o movimento anti-norteamericano permitia aos comunistas se unirem aos nacionalistas (os nacionalismo também era confundido com comunismo) e 4) os comunistas conseguiram penetrar em todos os níveis do governo e possuíam muito mais simpatizantes do que adeptos efetivos e disciplinados como quadros de partido (CANTARINO, 1999. p. 100).

Os ingleses afirmaram que no “Brasil, por ser o Brasil” (CANTARINO, 1999. p. 103), não é motivo de surpresa descobrir a existência de grupos comunistas dissidentes. O documento também revela estranhamento quando afirma que, além de haver uma dissidência dentro do PCB, existia um partido comunista totalmente separado, “denominado de maneira confusa PCdoB – Partido Comunista do Brasil – que apoia a linha chinesa” (CANTARINO, 1999. p. 103).

Na segunda metade da década de 1940 o próprio Partido Comunista do Brasil constata a existência das antagônicas posições no interior do catolicismo sobre o

comunismo. O *Jornal do Povo*, órgão desse partido, publicou a seguinte matéria no ano de 1947:

Os católicos devem meditar sobre as palavras do padre Lebret

No seio da própria Igreja surge, no momento, aqueles católicos que compreendem o sentido dos novos tempos em que vivemos e que não comungam com o ponto de vista daqueles que pregam a intolerância e se lançam violentamente no anticomunismo. O padre Lebret [...] série de conferências no Rio, representa este pensamento progressista, pois, em lugar de pregar crua e nuamente contra o marxismo, compreende a justiça dos seus princípios. Considerou Marx um gênio e teve a coragem de afirmar que os comunistas querem o bem-estar da humanidade.

Agora, o frei Benevenuto de Santa Cruz acaba de pronunciar uma série de conferências em Belo Horizonte, divulgando o pensamento do padre Lebret.⁸

Em um artigo do *Jornal do Brasil*, Alceu Amoroso Lima cita uma das improváveis asserções sobre o comunismo do período. Um deputado baiano líder governista, na tribuna, asseverou: “os comunistas alcançaram uma grande vitória: elegeram um papa comunista”.⁹ Ele referia-se à eleição do cardeal Montini ao pontificado como papa Paulo VI. O cardeal Montini era amigo de Dom Hélder Câmara e chegou a visitar o Brasil onde percorreu favelas. De ser assim, não eram bons os registros sobre esse papa na memória dos setores reacionários do catolicismo brasileiro. Esperava-se que esse pontificado ampliasse a abertura ao diálogo com os não cristãos feita pelo seu predecessor.

A encíclica *Pacem in Terris* tratou da necessidade e possibilidade do diálogo com os não cristãos. No contexto de Guerra Fria, a crise dos mísseis em Cuba acentuou essa necessidade. O parágrafo 157 desse documento causou espanto. Por um lado, aterrorizou os setores da reação e, por outro, criou desembaraços para os católicos de esquerdas que se encontravam com os comunistas no teatro da militância. Ambos descobriram ter compreensões comuns sobre a realidade. Por exemplo, a recusa existencial profunda da pobreza humana e a constatação de que ela era resultado de uma dada estrutura econômica.

157. Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra, embora se trate de erro ou inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e portanto sempre merece estima. Ademais, nunca se extingue na pessoa humana a capacidade natural de abandonar o erro e abrir-se ao conhecimento da verdade. Nem lhe faltam nunca neste intuito os auxílios da divina Providência. Quem, num certo momento de sua vida, se encontre privado da luz da fé ou tenha aderido a opiniões errôneas, pode, depois de iluminado pela

⁸ *Jornal do Povo*, 02 de setembro de 1947. Coleção Linhares. Biblioteca Central da UFMG.

⁹ *Jornal Brasil*, Urgente, número 13, 09 a 15 de junho de 1963. Artigo “Quatro Paulos”.

divina luz, abraçar a verdade. Os encontros em vários setores de ordem temporal entre católicos e pessoas que não têm fé em Cristo ou têm-na de modo errôneo, podem ser para estes ocasião ou estímulo para chegarem à verdade (Papa João XXIII. Encíclica *Pacem in Terris*. 11/04/ 1963).

A afirmação de que a pessoa não deve ser confundida com o erro e nunca perde a sua dignidade de *pessoa humana*¹⁰ criou embaraços para os formuladores do anticomunismo. Eles estavam mais afeitos a reputar-lhes a condição de degenerações humanas; inimigos da civilização e da fé cristãs. Não havia possibilidade de diálogo com aqueles que encarnavam o próprio diabo na história.¹¹ Portanto, deveriam receber dos católicos apenas a condenação e o combate sem quartel. Esses setores anticomunistas reputavam ao papa João XXIII a condição de inocente útil do comunismo internacional. Também alegavam que Moscou havia conseguido infiltrar seus agentes no Vaticano. A encíclica *Pacem in Terris* teria sido escrita sob a influência desses agentes (SILVA, 2011. p. 102).

Vale destacar o caso do beneditino Dom Jerônimo de Sá Cavalcante. Um estudante denunciou suas pregações por ele ter-se declarado a favor das reformas de base por meios violentos e até sangrentos à maneira da revolução cubana, em uma palestra da Universidade da Bahia, em setembro de 1962. Em interrogatório que fora submetido por agentes de segurança pública, fora-lhe perguntado se ele era comunista e sobre o conteúdo de sua pregação. “Ao afirmar, Dom Jerônimo, que o conteúdo de sua pregação eram as encíclicas papais, especialmente a *Mater et Magistra* e a *Pacem in Terris*, afirmou o capitão que esta última encíclica estava na linha justa de Moscou: ‘um documento dentro da linha justa de Moscou’¹².

O monge elaborou um discurso que parecia fazer o movimento contrário ao do processo de secularização sacralizando o papel do operariado na história. Essa classe teria uma missão que o beneditino disse ousar chamar de divina. A luta de classes havia ganhado um sentido escatológico sendo interpretada com vistas aos finais dos tempos. Em sendo assim, urgia fazer o operário compreender o sentido de sua missão, ao mesmo tempo histórica e divina. À vista disso, Dom Jerônimo defendia que o combate ao comunismo não poderia dar-se pelas vias históricas que estava acontecendo. Ele criticava asperamente os “falsos cristãos”, que liam as encíclicas e consideravam apenas a parte do anticomunismo sem tratar das condenações feitas ao capitalismo por também ser ateu e materialista em seu funcionamento; estruturando-se a partir dos interesses do capital e não da pessoa humana. O

¹⁰ Sobre o conceito Pessoa Humana ver RUBIO, 2001. Capítulo 7 – “O ser humano é pessoa”.

¹¹ Sobre esse ideário anticomunista do catolicismo ver: MOTTA, 2002. Especialmente o capítulo 4 “Iconografia anticomunista”.

¹² Jornal Brasil, Urgente, edição de número 13, de 9 a 15 de junho de 1963.

comunismo, pelo menos, assumia essa condição ao passo que o capitalismo buscava cobrir-se com uma legitimação religiosa de um cristianismo vazio (SILVA, 2011). Esse anticapitalismo fundava-se na compreensão que as estruturas do capitalismo não eram meramente ateias, eram anticristãs. De ser assim, era forte a preocupação dos setores de esquerda do catolicismo com o anticomunismo que se traduzia em mera forma de defender o capitalismo.

Os setores de esquerda do catolicismo se preocupavam com o anticomunismo que se reduzia a uma forma de defender o capitalismo. Importa-nos fazer referência aqui sobre trabalho de Michel Lowy (LOWY, 2011) onde ele trata do anticapitalismo católico. Esses grupos reacionários faziam algo como um sequestro hermenêutico dos documentos pontifícios tomando apenas as suas condenações do comunismo sem nada dizer sobre o que eles tratavam acerca do capitalismo.

Por fim, vejamos um fragmento do pensamento de Alceu Amoroso Lima sobre essa questão. A edição do jornal *Brasil, Urgente* de número 39, de 8 a 14 de dezembro de 1963, publicou um artigo por ocasião do aniversário de setenta anos de Alceu. Esse texto considera que em sua trajetória pessoal, esse intelectual católico carrega a trajetória da “Igreja sóbria” do Brasil. Naquela tensa conjuntura, Alceu escreveu: “Dizem que existe um perigo comunista. A meu ver não há um só: há três. O primeiro é a aceitação do comunismo. O segundo é o combate ao comunismo para a aceitação do capitalismo. O terceiro é a aceitação de qualquer forma de política reacionária, como antídoto contra o comunismo.”

CONCLUSÃO

A Igreja Católica e o catolicismo reproduziram no seu interno as divisões políticas da sociedade ampla no momento do golpe de Estado civil e militar de 1964. Compreendemos a primeira como a organização hierárquica da instituição e o segundo como um dado cultural que compõe o ambiente de sentido e de organização do ideário de nação do período tratado nesse artigo. Nossa pesquisa nos permite propor que o episcopado possuía um muito limitado controle por sobre a mentalidade católica dos leigos e de suas ações no espaço público quando religiosamente fundamentadas.

A Marcha da Família com Deus pela Liberdade oferece elementos que nos permitem fazer essa afirmação. Embora tenha recebido apoio de membros do clero, sua organização deu-se, sobretudo, por setores do laicato pertencentes aos setores da sociedade tratados pelo trabalho de René Dreiffuss como os principais promotores da supressão democrática (DREIFFUSS, 1981). O arcebispo de São Paulo e presidente da CNBB Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta foi contrário a marcha. No

entanto, não tinha meios de impedi-la. O caráter classista desse evento foi evidente. Além dos lugares socioeconômicos dos organizadores, a constatação do embaixador norte americano sobre a pouca participação dos extratos subalternos da sociedade registra essa marca.

Naquele momento, dois símbolos estruturantes da brasilidade estavam sendo disputados: o catolicismo e as ruas.

O anticomunismo católico também foi objeto de divergências. Em um extremo encontramos discursos reacionários que operavam uma lógica simbólica de demonização do comunista. Causou-nos espécie o dado de chegarem a afirmar a existência de influência soviética no Vaticano e, ainda, que o comunismo internacional havia conseguido eleger um papa. No outro extremo, descobrimos a existência de um discurso que não se fundava em símbolos, mas em conceitos. Recusavam o comunismo pelo seu ateísmo militante. No entanto, reconheciam a legitimidade de suas proposituras. Buscavam acautelamento no anticomunismo por compreenderem que ele poderia se reduzir meramente numa forma de defesa do capitalismo. Esse, por sua, vez também era condenável pelo mesmo motivo: era ateu e anticristão.

Nossa pesquisa sobre religião e política no período do pré-golpe de 1964 nos permite concordar com Robert Bellah quando afirma que a separação entre Igreja e Estado não retira uma dimensão religiosa da esfera política (BELLAH, 1967). Essa dimensão fica mais evidente nos ritos do poder e em momentos de grande tensão política. A religião cumpre um papel de reserva simbólica e de sentido em situações de tensões e rupturas. A essa nossa asserção somamos aquilo que Jules Michelet afirma sobre a revolução francesa. Ela não adotou nenhuma Igreja “porque ela própria era uma Igreja” (MICHELET, 1989, p. 29).

A política e a religião são afeitas à companhia uma da outra em lugares muito próximos no amplo arco existencial do humano. Até o Estado Nacional Moderno, com seus formidáveis monopólios, não escapam às matrizes religiosas. Segundo Carl Schmitt, “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado Moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35).

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

BELLAH, Robert N. Civil religion in América. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, "Religion in America," Winter 1967, Vol. 96, No. 1, p. 1-

21. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>. Acesso em 18/02/2014.

BELLAH, Robert. **Civil Religion in América**. Reprinted by permission of Daedalus, Journal of American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled, “religion in America,” RWinter 1967, Vol. 96, N. 1, pp. 1-21. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.) **O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BURITY, Joanildo. **Fé na revolução – protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961 – 1964)**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

CANTARINO, Geraldo. **1964 – a revolução para inglês ver**. Rio de Janeiro: MAUAD, 1999.

CARVALHO, José Mutilo. **A formação das almas – o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CASTRO, Marcos. **Dom Hélder**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

COMTE, Auguste. **Catecismo positivista**, ou, Exposição sumária da religião universal de onze colóquios sistemáticos entre uma mulher e um sacerdote da humanidade / Augusto Comte ; tradução e notas de Fernando Melro

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora: Publifolha, 2000.

DA MATTA, R. “Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos”, **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, maio: 3-30, 1977.

DAMATTA, R. **Conta de mentiroso sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a Conquista do Estado – ação política, poder e golpe de classe**. Petrópolis: Vozes, 1981.

FICO, Calos. **O golpe de 1964: momentos decisivos**. Rio de Janeiro: FGV, 2014.

GUEDES, Carlos Luís. **Tinha que ser Minas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

JOÃO XXIII (papa). Carta Encíclica *Pacem in Terris*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>. Acesso em 28/08/2014.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papyrus, 1986.

LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses – religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho** – O anticomunismo no Brasil (1917 – 1964). São Paulo: Perspectiva, 2002.

MICHELET, Jules. **História da revolução francesa** – da queda da bastilha à festa da federação. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses** – religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Perspectivas do Homem / Edições 70: 1992.

QUADROS, Eduardo Gusmão. **Evangélicos e mundo estudantil** – uma história da Aliança Bíblica Universitária (1957 – 1987). Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

ROCHA, Daniel. **Venha a nós o Vosso Reino** – relações entre escatologia e política na história do protestantismo brasileiro. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. Unicamp: Kairós, 1979.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade** – o ser humano a luz da fé e da compreensão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SOUZA, Luiz Alberto Gomez de Souza. **A JUC**: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

SILVA, Hélio. **1964 golpe ou contra golpe?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. F. **Sobre a religião**. São Paulo: Novo Século, 2000.

GORENDER, Jacob. Era o Golpe de 64 inevitável? In: TOLEDO, Caio Navarro. **1964**: visões críticas do golpe – democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento? **Plura**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 3-37, jul./dez. 2010. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/25/6>>. Acesso em 23 maio 2013.

WEBER, Max. **Ciência e política duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2010.

*Recebido em 15/05/2014
Aprovado em 27/05/2014*