

Sobre os trilhos da história



Fonte: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/7358_NOS+TRILHOS+DA+HISTORIA
Autoria: Cida Ceciliano

Por Lucas Faial Soneghet (PPGSA/UFRJ)

O que se segue é um ensaio frouxo, pouco sistemático e muito angustiado, escrito em momentos difíceis. Dito isso, peço perdão pelas faltas e imprecisões, permissão pelas liberdades tomadas e calma para o ouvir.

A história de nossa democracia é curta e turbulenta. Desde a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, que encerrou a monarquia constitucional parlamentarista do Império brasileiro através de um golpe militar nas mãos de Deodoro da Fonseca, Quintino Bocaiuva e Benjamin Constant, já se instauravam as sementes de um processo sócio-histórico caracterizado por arranques autoritários com pautas “modernizantes”. O governo provisório republicano liderado pelo marechal Deodoro da Fonseca inaugurou a Primeira República, regime que está longe do que hoje chamaríamos de uma democracia liberal moderna, mas que representou o fim da monarquia e os princípios do que poderíamos chamar de um governo republicano civil. Entretanto, tal regime não se firmou sem o período de violência e autoritarismo conhecido como República da Espada, quando as forças encarregadas do golpe de 1889 trataram de suprimir

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com]

brutalmente as mais variadas manifestações contrárias à autoridade centralizada estatal. Constam aqui a Revolta da Armada (1891-1894), movimento predominantemente monarquista composto por militares da marinha, insatisfeitos com a participação do exército brasileiro no novo regime, e a Revolução Federalista (1893-1895), que culminou numa guerra civil no Sul do país, inspirado por tendências descentralizadoras em oposição ao governo centralizador recentemente instaurado. Para além dos conflitos armados e levantes políticos, o país passava por uma crise econômica grave, com o estouro da bolha econômica decorrente da extensão de créditos livres para industrialização, política do ministro Ruy Barbosa, culminando na Crise do Encilhamento que contribuiu para instabilidade geral da República da Espada. Deodoro da Fonseca e seu sucessor marechal Floriano Peixoto seguiram com o projeto de centralização autoritária do poder estatal, conseguido mediante intervenção armada.

De 1889 a 1894, a relação instável entre oligarquias rurais e Estado torna-se progressivamente insustentável, visto que os primeiros se entendiam parcialmente responsáveis pelo fim da monarquia, mas se achavam alienados do novo regime. A dinâmica entre governo central e oligarquias rurais é típico do processo histórico de emergência do Estado-nação moderno (Moore, 1993; Reis, 1998), sendo crucial para seu desenrolar a capacidade de coordenação entre elites rurais, bem como sua relação com elites urbanas. No caso do Brasil, a balança pendeu para o lado das oligarquias rurais, relativamente unidas em seu furor contra a República da Espada. Assim, em 1894 é eleito Prudente de Moraes como primeiro presidente civil. Tem início o período denominado República Oligárquica, baseado na alternância de poder entre oligarquias paulistas e oligarquias mineiras (configuração que levou o apelido de “política do café com leite”) e fortemente influenciado por ideologias positivistas e liberais.

Os anos que seguiram viram a experiência republicana brasileira redundar num concerto de concentração de poder no eixo São Paulo-Minas Gerais, caracterizado por uma aliança instável entre nova burguesia urbana, elites agrárias tradicionais e Estado em formação. O cenário era de pouca estabilidade política e econômica, o que se agravaria com a crise de 1929 gerando uma queda vertiginosa nas exportações de café. Embora a crise seja fator decisivo nesse momento, não se

pode esquecer que o concerto político oligárquico baseado na exclusão sistemática de uma larga parcela da população (tanto no trabalho rural quanto no urbano) é fator igualmente responsável pelo que veio a seguir. O então presidente Washington Luís, aproximando-se do fim de seu mandato, quebra a alternância entre Minas Gerais e São Paulo na presidência do país e indica Júlio Prestes, seu companheiro do Partido Republicano Paulista. Diante disso, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, o então presidente de Minas Gerais, lança a candidatura de Getúlio Vargas como candidato mineiro. A partir da quebra da sucessão entre São Paulo e Minas Gerais, o segundo conseguiu o apoio de mais dois estados: Rio Grande do Sul e Paraíba. Da coalisão desses três estados surgiria a Aliança Liberal, frente ampla que apoia a candidatura de Getúlio Vargas para presidente e João Pessoa para vice. No dia 1 de março de 1930, realizaram-se as eleições para presidente, resultando na vitória de Júlio Prestes. Antes que pudesse tomar posse, as forças da Aliança Liberal executaram novo golpe de estado em 3 de outubro de 1930, levando ao exílio de Prestes. Getúlio Vargas assume como líder do Governo Provisório um mês depois, marcando o fim da República Velha (1889-1930). A Aliança Liberal de Getúlio contava com apoio de intelectuais membros das camadas médias urbanas e também do Tenentismo, corrente político-militar. Mais uma vez, um golpe civil-militar encerraria a curta experiência democrática (com todas as ressalvas possíveis) e tomaria o poder bruscamente. As palavras de Antônio Carlos, presidente de Minas Gerais, em discurso de 1929 após instaurar o voto secreto em Belo Horizonte, parecem prenúncio do acontecido um ano depois: “Façamos serenamente a revolução, antes que o povo a faça pela violência.”

Não faltou violência na revolução que inaugurou o Governo Provisório, mesmo se desconsiderarmos episódios de conflito armado. Antes, a violência é uma com a qual a nação já se acostumara, quando alguns homens, se proclamando tutores dos destinos e da ordem do país, apoiados por setores das forças armadas, encerravam o processo democrático e tomavam a força as rédeas da história. É importante afirmar que mesmo o apoio das forças armadas não era homogêneo, visto que a Revolução de 1930 encontrou resistência de militares na Bahia, em Pernambuco e em Belo Horizonte. Assim também é a primeira metade da década de 1930, marcada por uma profunda crise de legitimidade do Estado e do novo

regime. Por exemplo, houve discordância imediata entre os grupos que formaram a Aliança Liberal a respeito da natureza da intervenção do Estado: os tenentes e seus aliados civis acreditavam ser necessária uma postura interventora e centralizadora, voltada para a nacionalização da economia e para a efetivação de reformas sociais com sentido de desbaratar as bases do poder oligárquico; os representantes das oligarquias pediam um Estado de orientação mais liberal e federativa, almejando maior independência em relação ao poder central (Pandolfi, 2003, pg. 2). Também são notáveis as mobilizações dentro das Forças Armadas que contou com cerca de 50 levantes dentre revoltas, protestos, conspirações e agitações (Idem, pg. 3). Na primeira metade da década, o regime de Vargas conseguiu, em alguma medida, conciliar interesses opostos, evitar grandes levantes e estabilizar a crise econômica então enfrentada. Tudo isso não foi feito sem boa dose de violência, como é típico de governos ilegítimos instaurados ilegítimamente. Entretanto, a Constituição de 1934 é promulgada e marca o fim do primeiro ato conflituoso da nova República, assumindo entonação pacífica em contraste com a direção autoritária que o regime assumira até então. O documento assegurou o regime federativo, mesmo que limitando a autonomia financeira dos estados, o que representou compromisso entre oligarquias dissidentes e tenentes, outrora parte da Aliança Liberal de Getúlio, e os aliados civis do Governo Provisório. Vargas é eleito presidente de forma indireta pelos constituintes para mandato de quatro anos, mantendo o padrão de alijamento da sociedade civil no processo político.

Se a formação do Estado moderno pode ser lida como problema da articulação dificultosa entre laços sociais (os vínculos afetivos, morais, associativos que compõe o tecido da sociedade) e autoridade pública centralizada no aparato burocrático estatal (Bendix, 1964), então é possível dizer que tanto a crise de sucessão na República Velha, quanto a Revolução de 1930 estão marcados pelo desafio da legitimação e fundamentação. Como é possível conceber e efetivar uma comunidade política mais ou menos coesa diante de conflitos de interesses, violências das mais variadas ordens, regimes de trabalho tradicionais como os que predominavam (e predominam) em áreas rurais, disputas em torno do trabalho urbano — cujos direitos começam a tomar forma nas primeiras décadas do século XX, mas que, como a atual reforma trabalhista nos mostra, provaram-

se incertos — e desigualdades de vários tipos (racial, de gênero, econômica, dentre outras)? A pergunta não é nova e não tem resposta. Entretanto, parecemos encontrar uma resposta mais ou menos comum que percorre o fio do processo sócio-histórico de formação do Estado moderno no Brasil, uma resposta que Barrington Moore (1993) denominou de “modernização conservadora”, que pode ser definida pelo entrelaçamento de estruturas sociais tradicionais com estruturas sociais modernas, criando um padrão de modernização que resulta no apagamento da agência da sociedade civil no processo de mudança social, pois sua direção política é ultimamente cooptada pelas elites políticas e econômicas. Normalmente, a tomada de poder via golpe militar ou civil-militar veio precedida de períodos de instabilidade geral, caracterizados por polarizações de interesses tanto na sociedade civil ao largo quanto dentro das elites políticas e econômicas, crises econômicas de larga escala, fragilização do processo eleitoral democrático — as acusações de fraude eleitoral foram abundantes após a vitória de Júlio Prestes em 1930 — e uma sensação geral de caos irremediável. O que vamos fazer agora? Como a nação pode se recuperar? Quem são os culpados? Perguntas e dilemas que hoje nos são muito familiares, bem como são suas respostas: “vamos botar ordem nessa bagunça”, “o Brasil precisa de uma mão forte”, “a culpa é de [insira qualquer nome aqui]”.

A volta para o passado revela semelhanças, mas também mostra diferenças. No período que compreende as décadas de 1920 e 1930, culminando no golpe do Estado Novo em 1937, vimos governos conciliatórios, interesses polarizados, crises econômicas nacionais em correlação com crises internacionais, escândalos políticos e golpes indiretos. Mas não vimos participação da sociedade civil em massa, nem a força de novas tecnologias e técnicas de se fazer política. Longe de perguntar sobre o que mudou e sobre o que permanece o mesmo, o que me captura é um fenômeno em particular, que parece guardar partes iguais de mudança e continuidade, de ruptura e tradição, e que por isso mesmo parece guardar força tão trágica. Ao fim do Império brasileiro, com a Proclamação da República em 1889, é declarada a separação entre Igreja e Estado. Até então, poder político e poder religioso encontravam-se associados no regime do padroado, no qual a Igreja aparecia “apenas como um ministério ou órgão público” (Soares, 2014, pg. 21) e estava localizada de maneira esparsa pelo

território nacional com uma hierarquia clerical pouco estruturada. Seu funcionamento cotidiano estava distante das prescrições da Igreja central no Vaticano, pautando-se muito mais pelos editos do Império e pelas especificidades da nação. Ao longo das últimas décadas do Império, ideias da corrente ultramontana começam a ganhar espaço na Igreja Católica do Brasil. O ultramontanismo caracterizava-se pela afirmação da autoridade papal sobre a autoridade dos governantes políticos e sobre a administração interna da Igreja, pela condenação de quaisquer doutrinas alheias e contrárias a doutrina oficial pontifícia e pela leitura dogmática do texto bíblico (Soares, 2014, pg. 18).

Com as crises do Segundo Reinado e a influência do ultramontanismo, o clero brasileiro fez coro com o Syllabus publicado pelo Papa Pio IX junto a Encíclica Quanta Cura, no qual condena veementemente doutrinas maçônicas. A concatenação do ultramontanismo com as crises do Segundo Reinado resulta no que ficou conhecido como Questão Religiosa (1872–1875), quando os bispos Dom Vital e Dom Macedo da Costa decidiram seguir as prescrições do Syllabus e interditar irmandades religiosas sob sua jurisdição por elas contarem com membros maçons, prática comum no Brasil da época. Baseando-se nas ordens das encíclicas do Papa Pio IX e do Papa Gregório XVI, os bispos contrariaram o Império interditando as irmandades e, posteriormente, recusando-se a retirar o interdito mediante ordem do imperador. Em 1874 foram presos e condenados a trabalhos forçados, sendo anistiados pouco tempo depois (Villaça, 2006, pg. 90).

O Estado laico instaurado pela Proclamação da República baseava-se no pensamento positivista em teorias liberais, o que concretizaria o processo longo de enfraquecimento das relações entre instituições políticas e religiosas. Entretanto, não é o caso de afirmar que houve ruptura ou mesmo discordância profunda entre a nova República e a Igreja aparte da Questão Religiosa, sendo mais apropriado falar de um processo de reajuste gradual, por novos caminhos e por novos atores. Os novos atores serão a intelectualidade católica laica, grupo com perfil peculiar: ao mesmo tempo vinculados a instituição religiosa enquanto fiéis, mas também vinculados ao mundo da política e ao mundo acadêmico em virtude de suas origens sociais mais abastadas. Os caminhos são menos evidentes e homogêneos, mas é possível apontar uma “afinidade eletiva” da Igreja com as

instituições políticas da República Velha através do interesse comum em “tutelar” o processo de mudança social.

No caso da República Velha, o golpe militar liderado por Deodoro da Fonseca visou exterminar o Império fragilizado, que já não mais contemplava os interesses das oligarquias que os apoiavam. A tutela da Igreja, por outro lado, é de ordem moral, colocando-se como bastiões dos valores “corretos” e “apropriados” a nação brasileira, em face da pluralidade de correntes de pensamento que começavam a se mostrar, dentre elas o positivismo, o comunismo e a ciência de maneira geral. Como atuar na sociedade civil e enfrentar essas novas maneiras de pensar? É na autoridade pública do Estado recém-formado que a Igreja procurará seus novos meios, especialmente na luta pela educação básica e superior (Salem, 1982) e na arte (Pinheiro, 2007). Não se trata de uma busca pela volta do regime do padroado, mas sim um ajuste gradual entre um Estado em busca de legitimação e fundamentação de um lado, e uma Igreja que se vê distante da sociedade civil e desamparada num meio intelectual cada vez mais diversificado, onde sua hegemonia parece ruir. O discurso da *ordem* é o nexos dessa tensa aliança, concebido numa forma teológica-moral pela Igreja e numa forma política-militar pelo Estado.

É em nome da ordem que o regime de Vargas instaura o Estado Novo em 1937, alardeando um suposto plano de ataque comunista que iria subverter a ordem instaurada e tomar a nação brasileira. Nos comunistas, ou mais precisamente, no anticomunismo, a Igreja e o governo de Vargas encontraram um inimigo comum: seja como suposto agente da degeneração moral advinda de um pensamento materialista e ateu ou como suposto agente de um plano de tomada do poder e subversão da ordem instaurada. Em nome da ordem, novo golpe e no novo regime, velhas violências. Foram suprimidos os partidos políticos, suspenso o Legislativo, criado o Departamento de Imprensa e Propaganda que serviu como instrumento de censura, e reprimidos sistematicamente os inimigos reais ou imaginários do regime.

A Igreja Católica não parece ser hoje o ator principal no cenário político brasileiro. Entretanto, outro grupo religioso tem tomado de assalto o palco já

alguns anos e se materializado no que ficou conhecido como a “bancada evangélica”. Muito já foi dito a respeito desse fenômeno e não me considero capaz de adicionar nada ao debate. Montero (2006, 2012), por exemplo, já discorreu a respeito da participação de igrejas pentecostais na esfera pública e o trabalho pioneiro de Pierucci (1989) tratou da participação da “bancada evangélica” na Constituinte de 1988. Logo, não pretendo falar do tópico religião x política ou mesmo da relação entre pentecostalismo e política no Brasil, mas sim traçar alguns paralelos, explicitar diferenças e olhar com cuidado para o presente, lembrando cautelosamente do passado.

O sentimento anticomunista que serviu de “cola” para a associação entre Igreja e Estado autoritário em 1937 não é um fenômeno propriamente brasileiro, mas é importante para nossa história. A despeito do absurdo das acusações lançadas outrora e no momento presente, é curioso notar o teor fantasmagórico que assumem as acusações de “comunismo” e “socialismo” no discurso corrente, e como esses termos adquirem algo como uma aura maligna, associada a tudo que há de pior no mundo atual. A violência do autoritarismo e do totalitarismo, outrora fonte de desconforto e repulsa, é exaltada em nome da ordem, enquanto é instrumento de acusação quando associada a regimes “comunistas”. O sentimento de desamparo, temor, ou em termos diretos, “a bagunça que tá isso aí” não devem ser desconsiderados ou subestimados. Em tempos de crise econômica, instabilidade política, incerteza e desinformação, ideias que pretendem oferecer algum norte, firmar alguma postura ou mesmo fazer algum sentido do que é a vida que estamos vivendo não devem ser subestimadas enquanto forças sociais. Pelo contrário, sua força está justamente em permear a vida, assentar-se no cotidiano, responder perguntas das mais simples as mais complexas. Entretanto, ideias nada fazem por si mesmas. Como nos ensinou Weber, elas são trilhos nos quais os cursos de ação podem ou não se desenrolar.

Na década de 1930, o trilho da doutrina católica pareceu levar para o lado da ordem, representado por intelectuais como Alceu Amoroso Lima, aliado e funcionário do Estado Novo. Porém, há outros caminhos. Nas cartas de Alceu com Mário de Andrade, um dos líderes do movimento modernista na época, os amigos conversam sobre sua fé (mais ou menos) compartilhada. Mário era

católico, congregado da ordem mariana e desde o início transparece em sua obra a presença da religião. Entretanto, em vez de habitar a posição de “intelectual católico” e militar junto a Igreja da época, o modernista optou seguir por outro caminho, aproximando-se estética e politicamente da vanguarda artística da esquerda. Guardou muita afinidade com o “comunismo” ao longo de sua vida, chegando a articular a orientação transcendente do cristianismo e o teor militante do comunismo num balanço sem síntese, que confere a sua obra caráter aberto e pouco afeito a categorizações. É na tensão entre o militante da fé e o modernista religioso que encontramos passagens como a seguinte:

“Infelizmente não estou naquele estado efusiva de graça, em que você estava por exemplo, quando ainda não coincidira inteiro com o catolicismo. Você responderá que, a tibieza, a covardia está justamente nisso em não auxiliar por um desejo mais puro mais moço, veemente, a Graça que só isso pede pra me... amorizar, pra me caridadizar.” (Mário de Andrade para Alceu Amoroso Lima, 22-12-30)

Enquanto Alceu dedicava-se a restaurar o lugar da Igreja na esfera política e na sociedade civil, Mário parece viver a fé de outra forma, uma forma indecisa que somente exige que ele se “amorize” ou se “caridadize”. O amor e a caridade, princípios da fé cristã parecem ser os acentos da experiência do escritor modernista, diferente do projeto católico carregado por Alceu em sua trajetória, cujo acento estava na noção de ordem. Em sua crítica literária, Alceu Amoroso Lima lançou mão da ideia de “ordem eterna” como maneira de conceber o princípio organizador da prática estética, afirmando “a contingência em prol da essência, o desvio da multiplicidade empírica em direção à unidade profunda de tudo... (Pinheiro, 2007, pg. 45). Em sua atuação política, a ordem social deveria ser alcançada sob tutela da Igreja como representante do reino celestial na terra, portadora das verdades capazes de organizar a vida social da maneira correta. A doutrina da ordem guarda em seu desdobrar prático tendências anti-democráticas e conservadoras que pode ser observadas pela atuação da Igreja junto ao Estado Novo: contribuiu para a perseguição de intelectuais “comunistas”, para o desmonte da Universidade do Distrito Federal, iniciativa progressista no ensino superior, para a reintrodução do ensino religioso nas

escolas públicas e para a não legalização do divórcio. Do outro lado, o Estado Novo tratou de suprimir quaisquer manifestações de identidade regional no território brasileiro, investindo pesadamente na construção do Estado-nação enquanto ideologia única e unificada. Tal postura é exemplificada pelo ato de queima das bandeiras estaduais numa cerimônia cívica na Esplanada de Russel no Rio de Janeiro, no dia 4 de dezembro de 1937. O nacionalismo do regime era claro: Brasil, acima de todos.

Do lado titubeante da fé, estava Mário de Andrade. O uso da noção de “amor” ligada a “caridade” cristã pode ser visto ao longo de sua obra. Mais precisamente, o amor aparece como forma da relação estética entre o eu e o outro, seja o outro uma pessoa ou um objeto. É o que Mário explica quando define o que é para ele “compreensão estética” numa carta a Oneyda Alvarenga:

“Sem nenhuma espécie de mística ou de superstição, é verdadeiramente um ato de amor, um ato de Charitas no sentido católico da palavra, uma efusão do ser todo. De forma que este verso frouxo de Camões ou aquelas cinco notas erradas de Madalena Tagliaferro, eu vejo e não vejo. Não me são indiferentes, eu não os preciso perdoar nem penso muito menos em os corrigir, eu posso saber deles (em verdade é preferível não saber) mas embora sabendo deles, o ato, a efusão transcende a eles. Todo conhecimento, toda explicação, todo perdão ou correção não adianta nada para o estado de compreensão efusiva em que estou. Apenas o que posso acrescentar pra que esta conceituação perca toda partícula de –misticismo que ainda possa ter, é que se tratando de um fenômeno humano, entre coisas humanas, essa efusão, esse amor, essa Charitas, não tem sempre aquela força de posseção absoluta e totalitária que tem, no conceito católico, o ato de caridade que será da criatura na presença do seu Criador, do seu Deus.” (Mário de Andrade para Oneyda Alvarenga, 14-09-1940)

Pela relação estética com as “notas erradas” e o “verso frouxo”, é possível encontrar-se “numa empatia em que eu sou Camões ou Madalena Tagliaferro, sem ao menos perder todos os meus atributos pessoais de ser histórico e do meu tempo, e de ser indivíduo inconvertível” (Ibidem). Eu e outro se encontram, sem

se tornarem um só, numa forma que abarca diferenças sem diluí-las, que se mantém pelas próprias tensões e que se dá pela abertura de si mesmo ao outro. É essa mesma empatia que encontramos nas relações de Mário de Andrade com os portadores sociais da música popular que dedicou sua vida a estudar (Botelho, 2012; Hoelz, 2015) e que redundou no esforço de preservar e celebrar as múltiplas vozes da cultura brasileira através do Departamento de Cultura em São Paulo, do qual foi diretor entre 1935 e 1938, até ser forçosamente afastado pelo Estado Novo.

Entre o amor da ordem e a ordem do amor, encontra-se um ponto nevrálgico do dilema político brasileiro: como viver a diferença e a desigualdade, que se atravessam em recortes transversais, numa comunidade política que parece tão pouco realizada e fragilizada? Como manejar na vida cotidiana os efeitos da mudança social sem recair na armadilha das (re)tomadas conservadoras e autoritárias em nome da ordem? Como viver com o outro em tempos de violência? Ora, se Butler (2004) estava certa, a vulnerabilidade típica de nossa existência é ao mesmo tempo condição de possibilidade da violência e do afeto, do apagamento e da experiência da alteridade. Me parece que o que nossa história mostra é que não devemos ceder a tentação das promessas de ordem, que parecem oferecer um mundo em que as tensões são resolvidas, as dores remediadas, as crises terminadas e a rotina restaurada. Pelo contrário, devemos militar contra elas. Porque o que há do outro lado da ordem é o fim da possibilidade de experiência genuína da alteridade, o fim da dissonância, da diferença, o fim daquilo que faz a própria vida social se mover. Não há reconhecimento de desigualdades e abusos de poder na ordem absoluta, visto que só resta a falsa impressão de que “tudo está em seu lugar”. É pelo embate sadio, aberto e não violento com o outro que é possível manter ao mesmo tempo a própria subjetividade e o horizonte inalcançável do ser outro.

Há vários caminhos. Nem todos passam pela fé, embora o caso em particular aqui apresentado seja dessa natureza. O que apresentei é a permanência da dissonância não resolvida dentro de uma forma plástica de existência (no caso, a fé) entre dois sujeitos num momento distante, mas próximo, do nosso presente. Mário e Alceu viveram uma fé, habitaram um mundo comum, apesar e por causa

de suas diferenças, pelo menos até estourar mais um golpe na nossa titubeante democracia. Nesse ponto, se afastaram. Mário morre em 1945, antes de poder ver o fim definitivo do Estado Novo. Dezenove anos depois, novo golpe nos lançaria em mais alguns anos de ditadura, em muito inspirada pelos eventos da década de 1930. Apesar disso, nesse jovem leitor em muitos outros e outras ao longo da história, ressoou o motivo pelo qual lutou e pelo qual acredito que ainda valha a pena lutar: a possibilidade de dissonar, discordar, lutar, existir através e por causa da diferença. A possibilidade de vivermos juntos em um mundo, mesmo que hostil e amargo, sem saber para onde os trilhos nos levam.

Referências bibliográficas:

ANDRADE, Mário de. **Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros**. Ed. do Autor, 1968.

_____, Mário de; ALVARENGA, Oneyda. **Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga: cartas**. Duas Cidades, 1983.

BENDIX, Reinhard. **National-building and citizenship**. 1964.

BUTLER, Judith. *Precarious life*. 2004.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil**. Claro Enigma, 2012.

HOELZ, Maurício. **Entre piano e ganzá: música e interpretação do Brasil em Mário de Andrade**. 2015. Tese de Doutorado. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ.

MONTERO, Paula et al. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos-CEBRAP**, n. 74, p. 47-65, 2006.

MOORE, Barrington. **Social origins of dictatorship and democracy: Lord and peasant in the making of the modern world**. Beacon Press, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. **Ciências sociais hoje**, v. 11, p. 104-132, 1989.

REIS, Elisa Pereira. **Processos e escolhas: estudos de sociologia política**. Contra Capa Livraria, 1998.