



DISSENSO RELIGIOSO NOS EUA: EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS E O CASO DE CATONSVILLE

Cecilia da Silva Azevedo

Universidade Federal Fluminense

ceciliasa@uol.com.br

“We American missionaries are aloof from events. We should be part of them, we have to be Christians first and Americans second. How should I relate to this? I have come to see community, the unity of people who love and respect each other, as the needed bond to accomplish the work of a Christian. (...) Yes, it was true – these students were my community. But then, I wondered to myself, What does it mean to be a nun?”

(Marjorie Melville, *Whose Heaven, Whose Earth?* pp. 232 e 250)

RESUMO: Este artigo lança luz sobre experiências do campo religioso que se pode associar à configuração de uma cultura política liberal e de esquerda nos EUA ao longo do século XX. Destaca-se a trajetória de uma ex-missionária da Ordem Maryknoll na Guatemala, Marjorie Melville, que integrou o grupo de religiosos conhecido como Catonsville 9, responsável pela queima de cartões de alistamento em evento que se tornaria ícone do movimento contra a guerra do Vietnã. Além da interface entre correntes seculares e religiosas, este caso permite verificar o peso das conexões transnacionais na composição da tradição de dissenso religioso nos EUA. Palavras-chave: EUA; religião; dissenso; Catonsville 9

ABSTRACT: This article seeks to shed light on religious experiences that could be linked to the shaping of a liberal-left political culture in the U.S. throughout the 20th century. It highlights the life of Marjorie Melville, a former Maryknoll Order missionary in Guatemala who joined the Catonsville 9, a religious group responsible for the burning of enlistment cards, an iconic event of the Vietnam antiwar movement. In addition to secular and religious exchanges, this case points to transnational connections in the building of the tradition of religious dissent in the USA.

Key-words: USA; religion; dissent; Catonsville 9

1. Religião e política nos EUA: um intrincado quebra-cabeças

Marcar a existência de múltiplas faces do universo religioso nos EUA parece ainda se fazer necessário se considerarmos a força da retórica religiosa acompanhando e justificando iniciativas de caráter expansionista e bélico desde a construção da nação aos dias de hoje (ROSENBERG, 1982; AYERBE, 2009).

Os pressupostos universalistas e civilizatórios do cristianismo, raramente submetidos à crítica, se constituíram inegavelmente em referência central na construção de discursos sobre a identidade e a missão nacional. É compreensível, portanto, que aos olhos dos que são objeto da ação dos autointitulados agentes da Providência, religião nos EUA confunda-se com conservadorismo e imperialismo.

Para além dos clássicos *A Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville, e *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, as tentativas de apreender as interferências entre religião e política têm avançado significativamente em obras que exploram desde a retórica e o imaginário puritano (BERCOVITCH, 1978), à constituição de uma “religião civil”, envolvendo ampla gama de símbolos, textos, imagens, aparatos de representação, exibição e comemoração de eventos, indivíduos e espaços. Tais rituais de mobilização cívica, precedendo e favorecendo a consolidação do poder estatal, teriam engendrado um verdadeiro “credo americano”, base do consenso que se imagina existir na sociedade americana em relação à sua identidade e lugar no mundo (ZELINSKY, 1988).

Há que se registrar, no entanto, que a noção de “religião civil” foi proposta pela primeira vez com o objetivo não de apontar a sacralização da nação, mas de valorizar a mobilização social em torno de pautas coletivas a partir de um sentido de pertencimento e propósito que serviria a investimentos na vida pública de viés ideológico diverso (BELLAH, 1975). Partindo dessa premissa, acredito que a apreensão das experiências religiosas exige ultrapassar a disposição voluntarista e a retórica da missão em sua superfície. Sujeitos individuais ou coletivos não apenas aceitam e reproduzem elementos do imaginário coletivo, mas deles se apropriam, promovendo, em alguns casos, práticas e sentidos inusitados. Afinal, o universo simbólico está inscrito na história. Como propôs Sahlins (1990), não há significados fixos; signos são sempre signos em ação.

Neste sentido, ao relativizar relações unívocas entre religião e política, vários autores têm demarcado variáveis e contextos que podem ajudar a compreender a

dinâmica e complexidade do universo religioso nos EUA (MARSDEN, 1990; WOLFE, 2006; WILLIAMS, 2006). Mesmo que seja possível identificar conjunturas em que uma ou outra tiveram maior peso, é importante sublinhar a permanente disputa entre correntes liberais e conservadoras tanto no plano jurídico-político quanto no teológico, que resultam e ao mesmo tempo são o resultado de diferentes visões sobre as origens da nação e do sentido do próprio americanismo (KAZIN & MCCARTIN, 2006).

Interpretações divergentes sobre o princípio constitucional de separação entre Igreja e Estado inscrito na Primeira Emenda opõem, por exemplo, os chamados separacionistas dos não-preferencialistas. Reivindicando Jefferson e sua imagem de um “muro” separando de forma absoluta Igreja e Estado, os separacionistas enfatizam a necessidade de resguardar o pluralismo religioso e a esfera de liberdade de escolha do indivíduo que seriam potencialmente ameaçados por qualquer ingerência do Estado em assuntos religiosos. Sem temer o espectro da intolerância religiosa, os não-preferencialistas, como o nome já indica, consideram que a Primeira Emenda impõe tão somente ao Estado tratar de forma imparcial as religiões, sem necessariamente se afastar delas (SEXTON, 1993). A possibilidade do governo federal financiar projetos sociais conduzidos por igrejas, permitir oração em escolas públicas, instituir juramento público com uso da Bíblia e outras tantas questões dessa natureza dividiram e ainda dividem as cortes e a sociedade americana.

Em diversos momentos do século XX disputas jurídico-políticas em torno da fronteira entre o secular e o religioso trouxeram à tona posições que se tornariam crescentemente irreconciliáveis. Em 1925, o caso de um professor acusado de descumprir lei estadual do Tennessee que proibia o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas inflamou ânimos contrários à primazia da religião sobre a ciência. Inicialmente a defesa argumentou em favor da não incompatibilidade entre os dois campos, mas ao final avançou no sentido de que a proibição afrontava o princípio de não instituição pelo Estado de religião oficial (MARSDEN, 1990). Scopes foi condenado, mas correntes relativistas e progressistas já se disseminavam, sendo ainda potencializadas no pós-Segunda Guerra Mundial pela expansão do ensino universitário. Nada disso impediu que expressões contundentes do fundamentalismo cristão fossem reafirmadas logo a seguir. Em 1956, o presidente Eisenhower assinou resolução do Congresso incorporando os lemas *In God we trust* ao papel moeda e *One Nation under God* ao juramento à bandeira recitado diariamente pelas crianças nas escolas. Aos que se escandalizavam, alegava-se que eram

expressões cerimoniais e expressavam apenas um sentido religioso genérico que estava de acordo com a Constituição. Segundo Kruse (2015), no entanto, deve-se buscar justamente nesse contexto a gênese da “América Cristã” que se relaciona de modo corriqueiro e equivocado aos mitos de origem colonial. Empresários e líderes religiosos que integraram a oposição conservadora ao New Deal de Roosevelt e passaram a dominar a cena pública com Eisenhower ganhariam o controle do Partido Republicano a partir de então, associando anticomunismo, capitalismo de livre empresa e evangelismo. O autor aponta, portanto, para a necessidade de verificar os usos políticos da religião pelos atores históricos em contextos precisos.

Com o mesmo objetivo, pode-se observar o impacto das disputas teológicas no âmbito do protestantismo sobre os sentidos de pecado, predestinação, queda, redenção, entre outros, em leituras do mundo mais amplas. Nos anos 1970, por exemplo, o desafio das correntes pré-milenaristas às pós-milenaristas teve repercussão considerável na atmosfera política¹. Embora não se possa estabelecer correspondência mecânica e universal entre crenças polares sobre o retorno de Cristo e as expectativas e disposições dos fiéis sobre a vida neste mundo, algumas afinidades eletivas podem ser identificadas nos EUA no contexto mencionado: o pós-milenarismo esteve na base de teologias liberais, enquanto o pré-milenarismo reacendeu um ativismo fundamentalista conservador.

Em linhas gerais, o pós-milenarismo liberal assumia a criação e a redenção como aspectos entrelaçados de um processo contínuo em direção ao Reino de Deus. Uma visão mais benevolente de Deus e maior abertura para incorporação do outro, pecador ou infiel, e não sua condenação e segregação, favoreciam disposições mais universalistas e menos nacionalistas. A preocupação com a virtude e a justiça fomentariam responsabilidade comunitária e cívica como contraponto ao individualismo, de modo bastante paralelo à ética política que vicejava entre grupos não religiosos da Nova Esquerda nas décadas de 60² e 70 e, mesmo antes, como veremos posteriormente.

¹ Essas correntes referem-se à escatologia cristã, ou seja, às visões sobre o final dos tempos. Enquanto pós-milenaristas creem que a segunda vinda de Cristo ocorrerá após um milênio de aperfeiçoamento dos cristãos visando à preparação da vinda de Cristo, os pré-milenaristas, reivindicando uma leitura literal do livro do Apocalipse, acreditam que Cristo virá antes do milênio, arrebatando os salvos e dando início a um período de tribulação. A respeito das relações entre escatologia e política ver ROCHA, Daniel. *Fim dos tempos nos Estados Unidos: escatologia, fundamentalismo religioso e identidade nacional em Hal Lindsey e Tim LaHaye (1970-1980)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em História, 2017.

² A organização não religiosa mais importante do período foi sem dúvida a SDS – *Student for a Democratic Society*. Para uma história detalhada da organização, envolvendo aspectos organizacionais e conceitos político-filosóficos, ver SOUSA (2009).

O fundamentalismo pré-milenarista, rejeitando os efeitos da secularização e apoiando-se nas visões dramáticas do Apocalipse bíblico, pregava a necessidade de deter desvios humanistas e laicos do liberalismo teológico e político. Como o retorno de Cristo estaria próximo e só os salvos seriam arrebatados, um sentido de urgência se impôs na recuperação dos valores fundamentais do cristianismo através de um reavivamento espiritual que exigiria a tomada do poder político.

Embora a direita cristã tenha efetivamente alcançado o poder com Reagan na década seguinte, inúmeros grupos religiosos mobilizaram-se contra suas pautas internas neoliberais e a ortodoxia anticomunista de sua política externa. O movimento de solidariedade à América Central, considerado o maior movimento político dos anos 80 nos EUA, contou com estratégias de desobediência civil e protestos em massa promovidos por organizações cujos principais líderes invocavam motivações religiosas. O movimento do Santuário mobilizou mais de 70 mil cidadãos transportando e abrigando salvadorenhos e guatemaltecos em centenas de igrejas e sinagogas, em desafio às autoridades de imigração que recusavam conceder-lhes asilo em função do apoio do governo americano aos governos de seus países dilacerados pela guerra civil. O *Witness for Peace*, grupo criado por uma freira Maryknoll que havia atuado como missionária na Nicarágua, enviou centenas de voluntários para servir como escudo humano na fronteira da Nicarágua e Honduras flagelada pelos ataques dos Contra (COUTIN, 1993; NEPSTAD, 2004). É digno de nota que o movimento do Santuário tenha sido retomado como reação às políticas truculentas da administração Trump contra imigrantes. Este é apenas um dos casos que demonstra que o dissenso religioso continua ativo nos EUA.

2. Do *Social Gospel* à Nova Esquerda: um panorama do dissenso religioso

Estranho aos nossos ouvidos, o termo dissenso faz parte de um jargão, de uma narrativa americana de si. Como afirma Young (2015), O dissenso público através da palavra, em manifestações pacíficas ou no justo direito à rebelião é apresentado como central no pacote de invenções políticas americanas. Se a história das esquerdas nos EUA não encontra grande ressonância, a do seu segmento religioso é praticamente desconsiderada, para além das narrativas sobre o movimento abolicionista e dos direitos civis. Uma nova geração de historiadores, porém, tem sublinhado a inspiração religiosa

ou protagonismo de religiosos em movimentos sociais e políticos questionadores do *status quo*. (DANIELSON et alia, 2018) Tais estudos ajudam a visualizar conexões diacrônicas que deram corpo a uma cultura política *liberal-left* dinâmica e complexa, com repertório, linguagem e identidades plurais.

Desde a virada do século XIX para o XX, o *Social Gospel* favoreceu cruzadas moralistas como a da Temperança, mas fez avançar de modo significativo um ativismo sindical cristão de cunho liberal, socialista e anarquista que se opôs ao imperialismo dos EUA e à participação do país na Guerra Hispano-Americana e na Primeira Guerra Mundial.

Vale sublinhar que a hierarquia católica e protestante foi frequentemente repudiada, constituindo-se comunidades e redes de fieis independentes. Dorothy Day e sua comunidade anarquista ilustra esse tipo de movimento. Influenciada por Kropotkin, filiada ao IWW – *Internacional Workers of the World* - e depois presa por conta da luta pelo voto feminino, Day se converte ao catolicismo apostando na criação das chamadas *houses of hospitalities*, abertas a religiosos e não religiosos, acreditando que a experiência de cooperação e ativismo social pudesse criar uma cultura revolucionária que servisse como contraponto e via de superação de um sistema social baseado na exploração econômica, violência e racismo (RADEMACHER, 2018).

A.J. Muste também é uma referência obrigatória para se pensar a conexão entre esquerda religiosa e não religiosa. Muste se posiciona ainda como pastor contra a entrada na Primeira Guerra, apoiando a causa dos objetores de consciência que daria impulso à criação da - ACLU - *American Civil Liberties Union*. Depois de se afastar do púlpito, se transforma em figura de relevo no campo sindical nas décadas de 20 e 30. Associa-se ao trotskismo no *Workers Party USA*, mas em 1936, esgotado pelas lutas partidárias, retorna para a militância cristã pacifista. O abandono da perspectiva revolucionária e o anti-stalinismo de Muste³ não o levará, no entanto, a qualquer conciliação com a Guerra Fria, como ocorreu com outros socialistas que, segundo Muste, acabaram cúmplices do

³ Muste exerceu enorme influência com seu livro *Non-violence in an Agressive World*, de 1940. Nele defendia que o princípio da não-violência, respaldado no valor espiritual de todos os homens, exigia da esquerda um compromisso com a democracia. Ao rejeitar o que considerava como falso humanismo da hierarquia religiosa que afixava o conceito “guerra justa”, Muste cria um grupo dedicado à denúncia do aparato coercitivo do estado cujo ato inaugural foi uma manifestação contra o serviço militar obrigatório aprovado em 1948. Em relação à questão racial, repudia a perspectiva liberal gradualista apoiando figuras como Bayard Rustin e James Farmer, fundador do CORE – *Congress on Race Equality* A ênfase em ações diretas não violentas inspiradas em Gandhi levou-o por último a se engajar no movimento contra a Guerra do Vietnã, visitando Hanoi e participando com David Dellinger da criação do MOBE - *Mobilization Comittee Against the War*, que promoveu famosos protestos contra a guerra. Ver a este respeito DANIELSON, Leilah. ‘Saints for this Age’: Religion and Radicalism in the American Century”. In: *The Religious Left in Modern America. Doorkeepers of a Radical Faith*, p. 101-123.

privilégio de classe, do imperialismo e da guerra. Sentia-se também muito desconfortável com a perspectiva protestante liberal e modernista articulada por teólogos realistas como Reinhold Niebuhr⁴.

Nos movimentos pelos direitos civis e pacifista das décadas de 40 a 60, religiosos e não religiosos compartilharam uma política pré-figurativa, ou seja, a necessidade de transformação em ato dos ideais, o que exigia, como se dizia então, “colocar o corpo na linha”. O espírito de autossacrifício, disciplina e ação direta que sedimentou teologias pós-liberais, como o protestantismo profético de King (CHAPPELL, 2008) e o cristianismo radical negro de Bayard Rustin, fundiam o Satyagraha de Gandhi ao existencialismo de filósofos e teólogos como Albert Camus, Paul Tillich e Walter Rauschenburcsh, estudados em seminários e circuitos do YMCA (ROUSSINOW, 2001). Ação direta adquiria um sentido de testemunho, de ruptura da ordem capitalista numa perspectiva fortemente messiânica, na qual pecado associava-se à alienação e o compromisso com movimentos pautados pela democracia participativa à redenção. Segundo essa teologia, a integração da personalidade do sujeito se daria no momento em que este superasse a alienação social, psicológica e espiritual num ato que representaria o encontro com Deus e com a comunidade.

Tais postulados religiosos merecem ser agregados ao repertório teórico-filosófico que inspirou a Nova Esquerda na busca de alternativas à crescente massificação e alienação da sociedade tecnocrática capitalista, usualmente associada aos nomes de Wright Mills, Marcuse, Goodman, Kaufman e outros intelectuais da esquerda não religiosa⁵.

Vale lembrar que a cultura política de esquerda também se alimentou do desafio ao cristianismo branco *mainstream* de teologias de libertação ligadas à perspectiva da descolonização e do hibridismo católico de movimentos de trabalhadores de origem

⁴ Niebuhr apoiou não apenas a participação dos EUA na Segunda Guerra, mas o *roll back* do comunismo, condenando os pacifistas e, antecipando, no campo religioso, as críticas do establishment liberal do Partido Democrata dirigidas aos *progressives* - segmento mais à esquerda da coalisão do New Deal - que recusavam os imperativos da Guerra Fria. Ver a esse respeito HOLLINGER, 2013, especialmente capítulo 3 “The Realist-Pacifist Summit Meeting of March 1942 and the Political Reorientation of Ecumenical Protestantism in the United States”.

⁵ Vale registrar que jovens cristãos da direita pré-milenarista também se viram atraídos por aspectos da contracultura e da vida em comunidade. Hale (2011) descreve o *Jesus People Movement* e o *Children of God*, discutindo a opção pela vida em comunidades, algumas rurais, outras nas franjas dos bairros *hippies* da Califórnia, adoção de vestimenta, cabelos longos, vocabulário, slogans, melodias, instrumentos musicais típicos dos círculos contraculturais de esquerda. Promoviam festivais e batismos nas praias, mas recusavam drogas, já que afirmavam que aceitar Cristo equivalia a uma “viagem” com alucinógenos.

mexicana como o liderado por Cesar Chavez, na California. Fora do campo judaico-cristão, a condição de ministro muçulmano de Malcolm X fala por si mesma.

Embora na sucessão de manifestações pelos direitos civis e contra a guerra do Vietnã dominadas por negros, *hippies* e *beatnicks* a ação de católicos brancos de meia idade em Catonsville apresentada na mídia tenha causado surpresa, podemos afirmar que ela se conectava a uma longa tradição de dissenso religioso nos EUA. Por isso mesmo, talvez, tenha tido tanto impacto.

3. Os Nove de Catonsville

Em maio de 1968, pouco depois do assassinato de Martin Luther King Jr, *riots* e enormes manifestações contra guerra, na pequena Catonsville, Maryland, duas mulheres e sete homens invadiram um centro de alistamento militar e retiraram centenas de cartões de registro individuais. O ato foi concebido como uma *performance* com sentido pedagógico: à queima dos arquivos com napalm, os ativistas, incluindo padres com seus colarinhos brancos, rezaram o Pai Nosso e deram declarações para a imprensa que, previamente notificada, filmou todo o ato e a prisão subsequente dos ativistas.

Em meio às celebrações e debates que mobilizaram memória e história no cinquentenário, o caso de Catonsville foi reafirmado como evento icônico nos debates virtuais e em circuitos políticos e acadêmicos. Aprovado e pago pelo governo de Maryland, em maio de 2018 foi inaugurado em Catonsville um marco comemorativo, louvando a ação que “inspirou atos de desobediência civil pelo país”⁶. Dos dois ativistas ainda vivos, apenas Marjorie Melville, hoje com 88 anos, esteve presente e descerrou a placa comemorativa. Significativamente, a placa só cita nominalmente os irmãos Daniel e Philip Berrigan, o que ocorre igualmente em inúmeros relatos historiográficos sobre 1968 e sobre o dissenso que mencionam Catonsville.

⁶ O texto completo da placa comemorativa assinada pelo *Maryland Historical Trust* é o seguinte: “On May, 17, nine Catholics activists raided the Selective Service Office in Catonsville and burned several hundred draft files to protest the Vietnam War. In a highly-publicized trial, the “Nine”, who included priests Daniel and Philip Berrigan, were convicted and sentenced to prison. The Catonsville action played an important role in the antiwar movement, inspiring similar acts of civil disobedience across the country”. Diversas imagens podem ser vistas em sites comemorativos como <http://www.catonsville9.org/50th-anniversary-commemoration>. Imagem frontal da placa pode ser vista em <https://www.google.com/url?sa=i&source=images&cd=&ved=2ahUKEwjyo8fOx6PmAhXI7kGHRyDAVkJRx6BAgBEAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.catonsville9.org%2F50th-anniversary-commemoration%2F&psig=AOvVaw3tKHPhi46ssAdqJmzmsh70&ust=1575808858738975>. [Acesso em em 07/12/2019].

Embora *Catonsville 9*, como é conhecido nos EUA, conste como evento inspirador de ações subsequentes contra seções de alistamento que pipocaram em várias cidades da costa leste até 1972, ele foi precedido por uma ação anterior conhecida como *Baltimore 4*, da qual tomaram parte Tom Lewis e Phil Berrigan, que procurou reunir mais voluntários para a ação seguinte no círculo de pacifistas da área. A ação em Baltimore se limitou à entrada na seção de alistamento e aspensão de sangue nos arquivos. Durante o julgamento, a promotoria pedia a condenação dos réus por interferir na ação governamental destruindo dados, já que não havia duplicatas dos registros, informação que despertou a atenção e levou os envolvidos a pensar em ampliar as ações imediatamente, no intervalo entre o julgamento e a sentença. Mas dessa vez, usariam fogo. Uma vez que não havia duplicatas, a convocação dos indivíduos cujas fichas fossem queimadas simplesmente deixaria de ocorrer.

Além dos dois de Baltimore já citados, sete outros se voluntariaram: o irmão de Phil, Dan Berrigan, David Darst, também padre jesuíta e professor de religião, Mary Moylan, que havia trabalhado em Uganda como enfermeira num Centro Católico; George Mische, que trabalhara em projetos da Aliança para o Progresso em Honduras e República Dominicana; Tom Hogan, Thomas Melville e Marjorie Melville, os três últimos religiosos da ordem Maryknoll recém-expulsos da Guatemala. Vale destacar que cinco, dos nove, viveram experiências prévias fora dos EUA, sendo quatro na América Central e três na Guatemala.

Por meio do livro *Whose Heaven, Whose Earth?*, escrito a quatro mãos com seu marido Thomas na prisão, recupero a partir de agora as memórias de Marjorie de sua experiência na Guatemala, sempre reivindicada como motivo principal, e nem sempre devidamente lembrado e compreendido, para envolvimento de ambos em Catonsville. Intercalando textos de Marjorie e Tom, a narrativa segue cronologicamente os eventos que marcaram suas vidas: a juventude, a opção pela vida religiosa, a ordenação, as dificuldades com a disciplina e a hierarquia religiosa e, posteriormente, a decepção e a ruptura com a Igreja. O paralelismo na trajetória de Tom e Marjorie e as questões que acabaram por uni-los são encadeadas de tal forma que a narrativa adquire um sentido modelar. Ao serem submetidos aos testes da vida e da fé, os imperativos éticos em que sempre se pautaram não lhes deixava outra alternativa a não ser o questionamento da ordem institucional e política. É digno de nota que este livro de memórias sobre seu período na Guatemala tenha sido dedicado a Luis Turcius, ao Padre Camilo Torres e a D.

Helder Camara, referências para a esquerda religiosa e mesmo a não religiosa nos EUA⁷. De todo modo, o livro, tomado como uma escrita autobiográfica testemunhal, permite mergulhar nos conflitos identitários, individuais e coletivos do período.

4. Encontrando a Revolução na Guatemala

Filha de um americano, Marjorie nasceu no México em 1929 e passou a primeira infância ouvindo estórias de perseguição da Igreja e escolas católicas depois da Revolução. Crucifixos e catecismos escondidos e freiras impedidas de usar seus hábitos. Seu encanto com a resiliência de clérigos mexicanos e com as promessas da cultura e tecnologia americanas de redenção do mundo contribuíram para que visse os empreendimentos missionários como seu caminho natural. Depois de passar por uma escola de freiras no Texas, Marjorie ingressa na Ordem Maryknoll em 1949.

Por seus projetos em áreas consideradas extremamente primitivas, os missionários da ordem receberam a alcunha de “Marines da Igreja Católica”. Fundada em 1912 com objetivo de combater a pobreza, prover assistência à saúde e educação e promover a paz e a justiça social, a ordem foi a primeira nos EUA a incorporar mulheres em suas missões no exterior⁸. Entre 1940 e 1960, quando a moral conservadora impelia o retorno das mulheres ao lar, o ingresso de mulheres na Ordem mais que duplicou. Votos de pobreza, caridade, castidade e obediência, por um lado, e possibilidade de ação no mundo, por outro.

Na Guatemala o número de freiras ultrapassava o dos padres, mas a hierarquia era clara. Enquanto os padres ministravam sacramentos e usavam esse recurso para pressionar indígenas que faziam leituras e usos heterodoxos dos símbolos e rituais católicos⁹, às freiras cabia o trabalho mais íntimo com as famílias. Mas, também dirigiam

⁷ D. Helder Câmara frequentava e era muito admirado em círculos políticos e acadêmicos da esquerda americana naquele período, sendo muito citado no *Nacla Report*, porta voz do *North American Congress on Latin America*, fundado em 1966 com o objetivo de associar debate intelectual e ativismo político.

⁸ Maioria oriunda de famílias descendentes de imigrantes europeus (irlandeses e alemães), trabalhadores de classe média baixa, poucas com ensino superior completo. O ingresso na Ordem representava, assim possibilidade de transpor barreiras de classe, além de gênero.

⁹ Caso de Thomas Melville na primeira paróquia que lhe foi designada. Depois de perceber o equívoco de sua atuação, passou a pensar sua missão em outros termos. Ao ser transferido, acompanhou os índios em projeto de assentamento em terras no Departamento de Peten, na fronteira com México. Depois de perceber que as promessas do governo em conceder títulos de terras aos índios não se realizaria, decidiu acompanhar a radicalização do grupo da Irmã Marian Peter.

escolas, hospitais, clínicas, programas sociais, transcendendo e ao mesmo tempo reforçando papéis de gênero¹⁰.

Adotando o nome de Irmã Marian Peter, Marjorie chegou à Guatemala em 1954, logo depois do golpe contra Jacobo Arbenz¹¹. Sua missão lhe pareceu o avesso de seus sonhos: trabalhar numa escola conhecida como *Maryknoll Hilton* para moças ricas da capital. Aos poucos convenceu-se que poderia se valer dessa oportunidade para melhor conhecer a percepção das elites dos problemas do país.

A jovem freira não demorou para descobrir que a versão oficial de que Arbenz fora derrubado para salvar a democracia era absolutamente falaciosa, encobridora da violência brutal contra indígenas que lutavam por terra e todos que fizessem críticas à ordem social e política vigente. A resistência a seus esforços para sensibilizar suas alunas por meio de estágio em uma escola piloto para crianças carentes e depois seu projeto de vivências em aldeias nas montanhas só demonstraram o quanto o preconceito e a hierarquia social e étnica eram brutais. Não obstante, insistiu em criar novas atividades extracurriculares: projetos de alfabetização de adultos e catequese em escolas públicas, criação de cursos de capacitação social¹² com alunos de outros colégios e da universidade de San Carlos e, por fim, a construção de um centro independente¹³ para onde acabaram convergindo alguns jovens que se vinculavam às *Fuerzas Armadas Rebeldes*, braço armado

¹⁰ Ver a este respeito Behrens, Susan Fitzpatrick. “Maryknoll Sisters: Faith, Healing, and the Maya Construction of Catholic Communities in Guatemala”. In: *Latin America Historical Review*, vol 44, n.3 (2009), pp 27-49.

¹¹ Jacobo Arbenz foi eleito presidente da Guatemala em 1951. A principal atividade econômica do país era a agricultura, com um segmento dedicado à subsistência e outro à produção para exportação de dois produtos principais: o café e a banana. Em função da elevada concentração da propriedade rural, o governo iniciou um programa de reforma agrária em 1952, atingindo propriedades da United Fruit Company (UFCO). O governo dos EUA encampou a campanha iniciada pela empresa contra a suposta orientação comunista do governo da Guatemala, apontado como ponta de lança para um ataque dos soviéticos ao canal do Panamá. Organizada pela CIA, a chamada Operação Êxito mobilizou cerca de 20 milhões de dólares para forçar a renúncia de Arbenz, depois que os EUA conseguiram aprovação de resolução na X Conferência Panamericana de 1954 condenando controle de instituições políticas de qualquer Estado americano por parte do movimento comunista internacional. A partir daí o território da Guatemala passa a ser bombardeado pelos EUA, em apoio à invasão do país pelas forças rebeldes de Castillo Armas que haviam estabelecido bases em Honduras. A derrubada de Jacobo Arbenz na Guatemala assinala, assim, o início das intervenções na América Latina neste contexto da Guerra Fria. A este respeito ver GRANDIN (2004) e AYERBE (2002).

¹² A Irmã Marian Peter conheceu o modelo dos *Cursillos de Capacitation Social* por intermédio de um padre venezuelano que os introduziu no seu país. O objetivo era apresentar a doutrina social católica como alternativa ao marxismo dominante nas universidades. Naquele momento ela se dá conta que os *Cursillos* poderiam se transformar num movimento internacional. Em 1965, a irmã vai a Medellín, Colombia, onde conhece alunos do Padre Camilo Torres, morto em combate depois de ingressar nas forças guerrilheiras.

¹³ Este centro, que recebeu o nome de Cratera, chegou a subsistir com recursos da USAID, que nem sempre conseguia discernir os intentos dos que solicitavam os recursos, embora àquela altura, ainda não estivesse configurada a aproximação do grupo, que se apresentava como católico, da guerrilha. Outro paradoxo diz respeito ao fato de que dois líderes da guerrilha guatemalteca homenageados na dedicatória de *Whose Heaven, Whose Earth?* tenham recebido treinamento em escolas militares americanas no Panamá.

do Partidos dos Trabalhadores da Guatemala, liderado por Luis Turcios e depois por Cesar Montes. Vale destacar que Montes via como muito positiva as mudanças doutrinárias e a colaboração dos religiosos no processo revolucionário já que em toda América Latina a infraestrutura e a capilaridade da Igreja não encontravam rival naquele contexto.

Mas essa ligação não deixou também de chamar atenção do donos do poder na Guatemala e dos guardiães da hierarquia religiosa. Em 1967, após organizar um encontro para discutir o papel dos cristãos na Revolução, a Irmã Marian Peter foi notificada e expulsa da Ordem e do país junto com os padres Thomas e Arthur Melville. De freira dedicadíssima passou à condição de subversiva, com fotos estampadas nos jornais. Ao questionar o *status quo*, violava a sacralidade e perdia a imunidade da condição liminar de freira¹⁴. Em função do caso, o Congresso guatemalteco chegou inclusive a discutir a expulsão de todos os missionários da Maryknoll¹⁵.

A experiência na Guatemala provocou um profundo impacto nesse grupo de missionários. As novas doutrinas emanadas do Concílio Vaticano II aliadas ao contato com a realidade das relações íntimas entre EUA e as estruturas tradicionais de opressão fez cair por terra a inocência e a presunção que os havia motivado na chegada. Mas vale sublinhar que a condição liminar de freira lhe permitiu viver experiências e transitar por caminhos entre as elites e setores populares que possivelmente faria se não fosse religiosa.

A mudança de identidade se dá também no nível pessoal: Marian Peter se casa com Thomas Melville no México passa a se chamar Marjorie Melville. Ao chegar ao México o grupo encontra-se ainda com líderes guerrilheiros da Guatemala e se dispõe a estudar manuais de contrainsurgência do exército americano e a escrever manifestos para serem publicados na Guatemala. Apesar de repudiarem a hierarquia católica da Guatemala e também a convivência da Ordem Maryknoll com o sistema político, decidem manter a

¹⁴ O mesmo aconteceria com outras freiras da Maryknoll. As Irmãs Clark e Ita Ford sequestradas, estupradas e mortas em El Salvador foram qualificadas por Jeane Kirkpatrick, secretária de Reagan como “ativistas” e não “apenas freiras”. Nancy Donovan, outra freira da Ordem que também atuara na Guatemala e no México, foi sequestrada pelos Contra em 1985. Ver Behrens, Susan Fitzpatrick. “Symbols of the sacred to symbols of subversion to simple obscure: Maryknoll Women Religious in Guatemala: 1953-1967”. In *The Americas*, vol 61, n 2 (oct.,2004), pp. 189-216. Vale registrar que a Irmã Marian Peter, antes muito apegada ao uso do hábito, decidira abrir mão dele quando percebeu que seu uso dificultava a relação e a discussão de certos temas com suas alunas.

¹⁵ Behrens, Susan Fitzpatrick. “Knowledge Is Not Enough. Creating a Culture of Social Justice, Dignity and Human Rights in Guatemala: Maryknoll Sisters and the Monte Maria ‘Girls’”. In: *U.S. Catholic Historian*, vol 24, n. 3, Missionary Thought and Experiences in Nineteenth and Twentieth Centuries (Summer, 2006).pp. 111-128

identidade cristã e independência em relação às forças de Cesar Montes e Marco Antonio Yon Sosa. O peso de tantas contradições políticas e pessoais pode justificar que o afastamento da luta armada tenha sido explicado de forma bastante sumária em *Whose Heaven, Whose Earth?*. Marjorie simplesmente afirma: “Nossa formação não nos preparou para participar de um conflito armado e nós estávamos mais inclinados a dizer a nós mesmos que nosso trabalho era nas franjas da luta.”¹⁶

Com Thomas e Arthur Melville e outros religiosos pensaram em retornar à Guatemala, mas as possibilidades de retorno clandestino ao país se veem frustradas pela repressão. Depois da prisão e tortura de Arthur Melville pela polícia mexicana e de ter novamente seu rosto estampado nos jornais mexicanos, Marjorie e o marido decidem ir para os EUA ainda pensando em buscar recursos para auxiliar a guerrilha guatemalteca. Um mês depois de chegarem a Washington DC entram em contato com grupo pacifista de Phil Berrigan e George Mishe.

5. Religião, lei e desobediência civil

Conforme desejado pelos participantes, o julgamento da ação em Catonsville foi cercado de muita publicidade e acompanhado por manifestações do lado de fora de um tribunal lotado. Ocorreu logo após o imenso protesto e repressão policial em Chicago por conta da Convenção do Partido Democrata e iniciava-se no mesmo dia de um comício em apoio a George Wallace, que se lançara candidato por um terceiro partido independente.

O Juiz concedeu ampla liberdade para os nove acusados usarem a palavra. Todos seguiram a mesma linha de condenação da guerra e afirmação do seu dever como cidadãos e religiosos de seguir sua consciência, mesmo ferindo a letra da lei. Pretendiam deslegitimar a própria justiça que os julgava associando-a à guerra e a um mal mais profundo de natureza moral que não deveria ser banalizado. Enquanto os acusados afirmavam que sua intenção ao queimar registros era salvar vidas, o Juiz os admoestava dizendo que o ato fora pretensioso e inócuo já que outros, cujos registros não tinham sido destruídos, seriam inevitavelmente sacrificados no seu lugar.

¹⁶ “*Our backgrounds hadn’t prepared us for taking part in an armed conflict, and we were much inclined to tell ourselves that our job was on the fringes of the struggle*” (p.268, 269)

Quando Marjorie e os demais missionários que atuaram na América Central e Mary Moylan afirmavam insistentemente que ali estavam para denunciar a política externa dos EUA nas regiões em que viveram, o juiz aparteava repetindo que a guerra do Vietnã, a Guatemala e a hierarquia católica não estavam sob julgamento. Apesar da eloquência dos réus, a decisão foi pela condenação de todos pelos crimes de desrespeito à Legislação de Alistamento, destruição de documentos e de propriedade do governo dos Estados Unidos¹⁷. Após a sentença, Dan Berrigan, numa cena inusitada, pediu a todos os presentes, inclusive o juiz, para rezarem juntos o Pai Nosso .

Depois de esgotados todos os recursos, os irmãos Berrigan, George Mishe e Mary Moylan decidiram não se apresentar e entrar para clandestinidade. Phil Berrigan foi preso pelo FBI poucos dias depois, George Mishe e Dan Berrigan, resistiram por meses; Mary Moylan, como se comentará adiante, anos. Thomas e Marjorie resolveram cumprir as penas e voltar para a América Latina.

Em uma de suas entrevistas Marjorie menciona que ao chegar aos EUA e entrar em contato com o grupo de pacifistas com quem se associaria na ação em Catonsville, passou a reivindicar Thoreau e o conceito de desobediência civil. Como a desobediência era a questão central do julgamento, como de resto dos principais movimentos políticos daquele período, vale apresentar algumas controvérsias em torno dele.

Sendo parte do vocabulário de dissenso estadunidense desde que foi lançada por Henry Thoreau em 1849, desobediência civil se inscreve na ampla aceitação da avaliação moral de uma lei pelo cidadão numa democracia. No entanto, algumas questões mereceram discussão: a desobediência civil seria necessariamente vinculada à consciência individual e, assim sendo, não necessariamente um ato político, como no caso dos objetores de consciência que invocam motivações puramente religiosas para não participar de guerras? A segunda questão diz respeito à disposição para aceitar a punição, ou seja, a desobediência como questionamento ou não da legitimidade da estrutura de poder e do regramento legal no seu conjunto. A terceira diz respeito à relação entre resistência pacífica e desobediência civil.

¹⁷ Phillip Berrigan e Thomas Lewis, receberam penas de três anos e meio de prisão, a serem cumpridos em concomitância com a de 6 anos por sua participação anterior no grupo Baltimore 4. Thomas Melville, George Mishe e Dan Berrigan foram condenados a três anos e Marjorie Melville, Mary Moylan e David Darst, a dois anos e meio. David morreria num acidente de carro antes de finda a apelação.

O peso do constitucionalismo e do federalismo na cultura política dos EUA resultou numa quase esquizofrenia legal, uma vez que até a Corte de Warren, a Suprema Corte admitia a não submissão dos estados a *Bill of Rights* (GERSTLE, 2015). Diante disso, a desobediência civil foi empregada pelo movimento pelos direitos civis no sentido de questionar a constitucionalidade dos códigos negros e outros regramentos estaduais. A violação da lei, feita de forma pública, implicava no questionamento de sua legitimidade.

Esse tipo de desafio seria bastante mais radical do que o promovido pelo próprio Thoreau que, num ato de protesto individual e invocando unicamente sua consciência, foi preso por recusar-se a pagar impostos para um governo que sustentava a escravidão. Com isso, não pretendia Thoreau incitar outros a agir do mesmo modo, até mesmo por sua opinião pouca lisonjeira em relação aos “vizinhos” expressa em seu próprio texto¹⁸.

A radicalização crescente na compreensão e transformação em ato do conceito de desobediência civil fez com que, no próprio campo da esquerda, muitos vissem que este ultrapassava o paradigma da resistência pacífica¹⁹, assumido por grupos ligados ao pacifismo nos EUA desde o século XIX e pelo segmento cristão e católico desde as primeiras décadas do século XX, como foi o caso da já citado A. J. Muste. Aparentemente com a mesma preocupação, Dorothy Day declarou apoio aos ativistas de Catonsville, mas não deixou de fazer ressalvas ao fato de que funcionários do Serviço de Alistamento foram contidos e documentos governamentais foram destruídos, o que significava ultrapassar a fronteira da não violência invocada pelos participantes. Por ter como objetivo a regeneração da sociedade, a não violência não poderia ser utilizada como mera estratégia de ataque ao poder.

Se a destruição física da propriedade alienou pacifistas tradicionais, por outro lado, ativistas da esquerda não religiosa que já haviam considerado a violência inevitável²⁰, ridicularizavam o moralismo e masoquismo dos religiosos – a disposição de ficar, testemunhar e se deixar prender - *hit & stay* – enfrentando penas cada vez maiores e mais duras.

¹⁸ Além do próprio *A Desobediência Civil e outros escritos*, de Thoreau, ver a este respeito Fergenson, Laraine. “Thoreau, Daniel Berrigan, And the Problem of Transcendental Politics”. In: *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 65, No. 1 (Spring 1982), pp. 103-122 Published by: Penn State University Press

¹⁹ Nos EUA o livro de Richard Gregg *The Power of Nonviolence*, de 1934, serviu como uma das principais referências

²⁰ O caso do SNCC - *Student Non-Violent Coordinating Committee* é paradigmático neste sentido.

É evidente a crescente ambiguidade entre os próprios integrantes de Catonsville diante dessas questões. Flores foram enviadas às funcionárias do Serviço de Alistamento com pedidos de desculpas e, a despeito da decisão de se deixarem prender para irem a julgamento, não houve consenso sobre desafiar a ordem de se apresentar para servir a pena ou ir para clandestinidade, o que significava não aceitar a punição ou, no mínimo, estender a desobediência, correndo o risco de comprometer o sentido de comunhão comunitária que deveria regê-los.

A despeito das polêmicas politico-religiosas suscitadas, os irmãos Berrigan ganharam notoriedade e capa da *Time Magazine*. Os desafios de Dan Berrigan ao FBI durante os quatro meses em que passou na clandestinidade (aparecia em púlpitos e marchas, dava entrevistas a jornais), a prisão de ambos pelo FBI e militância posterior não cessaram de ganhar destaque da mídia. Um livro, escrito com base na transcrição dos quatro dias de julgamento por um dos participantes, o Padre Daniel Berrigan, foi transformado em peça de teatro e vem sendo encenada até hoje; um filme dirigido por Gregory Peck foi aclamado em Cannes em 1972; mais recentemente foram produzidos dois documentários. O Padre, teólogo e poeta Daniel Berrigan, que visitara Hanoi antes de Catonsville e depois de sair da prisão continuou ativo na militância pacifista, foi duas vezes indicado para Prêmio Nobel da Paz.

Por outro lado, a condição de clandestina Mary Moylan por oito anos não virou notícia. Através de cartas Mary explicou a decisão de entrar para a clandestinidade como um passo adiante no desafio do sistema e igualmente como forma de se associar às mulheres dos Pantera Negra também na clandestinidade. Segundo Mollin²¹, Mary não queria que seu suposto dissenso católico e branco fosse posicionado como mais aceitável. A afirmação de sua identidade como feminista e a rejeição ao catolicismo e mesmo ao pacifismo registrado nessas cartas ficaram invisibilizados²². Mary se entregou alquebrada pelo longo tempo na clandestinidade e cumpriu seu período de prisão recusando contato com companheiros de militância. Depois de libertada se isolou e não quis comparecer à

²¹ Mollin, Marian. "Women and the Catholic Left of the late sixties". In: *The Oral History Review*, vol 31, n.2 (Summer-Autumn 2004), pp 29-51.

²² Obituários escritos por amigos do período anterior a Catonsville trouxeram à luz sua distinção em relação ao grupo. Ver http://articles.baltimoresun.com/1995-07-14/features/1995195097_1_catonsville-nine-mary-moylan-underground e <http://www.jonahhouse.org/archive/catonsville40/Moylan.htm>, acessados em 15/7/2018. Em seu livro, Shawn Francis Peters, professor na Universidade Wisconsin, Madison, criado em Catonsville, revela as dificuldades de Mary Moylan com o grupo de Catonsville. O livro foi objeto de crítica contundente por parte George Mishe através do artigo "Inattention to accuracy about the "Catonsville Nine" distorts history". *National Catholic Reporter*, May, 17, 213. <http://www.catonsville9.org/resources/>, acessado em 10/7/2018.

comemoração de 25 anos de Catonsville. Morreu em 1995 sozinha e praticamente cega. Tudo indica que Mary soube identificar um subtexto no movimento pacifista: a afirmação da masculinidade de seus protagonistas, inclusive padres, que desafiavam o governo e questionavam o engajamento militar, que exigia, supostamente, atributos de força, determinação e coragem tradicionalmente associados aos homens. O próprio catolicismo, com sua estrutura patriarcal e hierárquica, que reserva às mulheres papéis secundários, e, evidentemente, a representação de Cristo como homem, reforçavam esse viés tradicional de gênero no movimento de dissenso católico.

Resolvidos a cumprir a pena e voltar a se conectar com a América Latina, Thomas e Marjorie escreveram em co-autoria um livro sobre a situação fundiária na Guatemala²³. Pelas difíceis condições na Guatemala, resolvem ir para o Chile de Allende. Logo em seguida adveio o golpe. Conseguiram se manter a salvo numa região habitada pelos índios Mapuche, onde colheram dados para novas pesquisas. Acabaram voltando para os EUA para concluírem a formação acadêmica em História e Antropologia. Marjorie ingressou na Universidade de Houston e posteriormente na Universidade da Califórnia, Berkeley, na área de Estudos Mexicanos até sua aposentadoria em 1995. Mudou-se então para o México adotando o nome de Margarita Melville. Seu último livro, *Twice a Minority*, discute a condição de mulheres mexicano-americanas.

Margarita Melville continua a denunciar a política externa dos EUA e mereceria não apenas ter seu nome inscrito na placa comemorativa em Catonsville que ela mesma descerrou, mas também receber o devido reconhecimento como intelectual e ativista nas narrativas de americanistas nos EUA e na América Latina.

Sua história, como a dos demais ex-missionários envolvidos na ação em Catonsville, permite pensar nos efeitos imprevistos e paradoxais do projeto civilizatório que acompanhou a política externa dos EUA no século XX. Num efeito boomerang, empreendimentos missionários estadunidenses, alimentados por conexões políticas e culturais com movimentos de esquerda na América Latina acabaram por alimentar o dissenso nos EUA.

BIBLIOGRAFIA

²³ Melville, Thomas & Melville, Marjorie. *Guatemala: the politics of ownership*, New York, The Free Press. 1971.

AYERBE, Luis Fernando. *Estados Unidos e América Latina: a construção da hegemonia*. São Paulo, Editora UNESP, 2002.

-----“Religiosidade, interesse nacional e política externa dos Estados Unidos no século XXI”. In: Carlos Eduardo Lins da Silva. *Uma Nação com Alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2008, pp. 243-285.

BELLAH, Robert. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago, The University of Chicago Press, 1975.

BERCOVITCH, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

COUTIN, Susan Bibler. *The Culture of Protest. Religious Activism and the U.S. Sanctuary Movement*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1993.

CHAPPEL, DAVID. “Uma pedra da esperança: a fé profética, o liberalismo e amorte das leis Jim Crow”. In: *Tempo*. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niteroi, 2008, pp. 75-108.

DANIELSON, Leilah; MOLLIN, Marian, ROSSINOW, Doug (eds). *The Religious Left in Modern America. Doorkeepers of a Radical Faith*. Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018.

DIGGINS, John Patrick. *The Rise and Fall of the American Left*. New York, W.W. Norton & Company, 1992.

GERSTLE, Gary. *Liberty and Coercion. The Paradox of American Government from the Founding to the Present*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2015.

GISH, Arthur G. *The New Left and Christian Radicalism*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1970.

GRANDIN, Greg. *The last colonial massacre. Latin America in the Cold War*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004.

HALE, Grace Elizabeth. *A Nation of Outsiders: How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2011.

HOLLINGER, David A. *After Cloven Tongues of Fire: Protestant Liberalism in Modern American History*. Princeton, Princeton University Press, 2013.

KRUSE, Kevin. *One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America*. New York, Basic Books, 2015.

MARSDEN, George. *Religion and American Culture*. New York, Harcourt Brace College Publishers, 1990.

- MATTSON, Kevin. *Intellectuals in Action: the origins of the new left and radical liberalism. 1945-1970*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002.
- MECONIS, Charles A. *With Clumsy Grace. The American Catholic Left, 1961-1971*. New York, A Continuum Book, The Seabury Press, 1979.
- MELVILLE, Marjorie. & MELVILLE, Thomas. *Whose Heaven, Whose Earth?* New York, Alfred A. Knopf, 1970.
- NEPSTAD, Sharon Erickson. *Convictions of the Soul. Religion, Culture and Agency in the Central America Solidarity Movement*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2004.
- PETERS, Shawn Francis. *The Catonsville Nine. A Story of Faith and Resistance in the Vietnam Era*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2012.
- RADEMACHER, Nicholas. "Dorothy Day, Religion and the Left". In: DANIELSON et alie (ed). *The Religious Left in Modern America. Doorkeepers of a Radical Faith*. p. 81-99
- ROSENBERG, Emily S. *Spreading the American Dream: American Economic and Cultural Expansion - 1890-1945*. New, York, Hill & Wang, 1982.
- ROSSINOW, Doug. *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America*. New York, Columbia University Press, 1998.
- _____. "Spiritual Roots of New Left Radicalism". In: Daniel Pope (ed). *American Radicalism*. Malden (MA) Blackwell Publishers, 2001, p. 271-291.
- _____. *Visions of Progress: The Left-Liberal Tradition in America*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1990.
- SEXTON, John. "De Muros, Jardins, Desertos e Propósito Original: a Religião e a Primeira Emenda". *América em Teoria*. Leslie Berlowitz et alii (orgs). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, pp. 79-102.
- SOUSA, Rodrigo. *A Nova Esquerda Americana: de Port Huron aos Weathermen (1960-1969)* Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2009.
- SILVA, Carlos Eduardo Lins da (org). *Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos Estados Unidos*. São Paulo, Paz e Terra, 2009.
- WILLIAMS, Peter. "Religion in the Unites States in the twentieth century: 1900-1960". In: *The Cambridge Companion to Modern American Culture*. Christopher Bigsby (ed). Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 96-134.

- WOLFE, Alan. "Religious Diversity: The American Experiment That Works". In: *Americanism: New Perspectives on the History of an Ideal*. Michael Kazin & Joseph A. McCartin (eds). Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, pp.153-166,
- YOUNG, Ralph. *Dissent: the history of an American Idea*. New York, New York University Press, 2015.
- ZELINSKY, Wilbur. *Nation into State: The shifting symbolic foundations of American nationalism*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1988.

Cecilia da Silva Azevedo: Professora Aposentada do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, atuando na Área de História das Américas entre 1992 e 2015. Professora do Programa de Pós-Graduação em História da UFF, atuando no Setor de História Contemporânea, até abril de 2019. Mestrado em História Social da Cultura pela Universidade Federal Fluminense (1990) e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1999). Integrante do NUPEHC - Núcleo de Pesquisas em História Cultural da UFF, da ANPHLAC - Associação Nacional de Pesquisadores em História das Américas -, e da Rede de Pesquisas em História dos EUA.

Como citar este artigo:

Azevedo, Cecilia da Silva; "DISSENSO RELIGIOSO NOS EUA: EXPERIÊNCIAS MISSIONÁRIAS E O CASO DE CATONSVILLE" .In REVISTA TRANSVERSOS.
"Dossiê: RELIGIÃO E MUDANÇA SOCIAL ". N° 17, Dezembro, 2019, pp. 138-156
Disponível em <<https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/transversos/index>>. ISSN 2179-7528. DOI:10.12957/transversos.2019.47295