

IGREJA CATÓLICA E ESTADO NA ARGENTINA E NO BRASIL. NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Juan Cruz Esquivel

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Brasil

Resumo. O artigo se propõe caracterizar historicamente os traços duradouros que têm definido o *modus vivendi* entre o campo católico e o campo político na Argentina e no Brasil. Levando em conta que a radicação do catolicismo na região se guiou pelas premissas do regime do padroado e do modelo de cristandade, interessa analisar os processos que geraram tendências divergentes no desenho institucional do catolicismo nos dois países. A especificidade da separação entre Igreja e Estado no Brasil, contrastada com a simbiose experimentada entre as duas esferas na Argentina, e as particularidades na gestação e desenvolvimento das Conferências Episcopais – entrosada na realidade social no caso brasileiro, ensimesmada na própria hierarquia no caso argentino –, erguem-se como momentos históricos significativos que ajudam a explicar os dissímeis caminhos assumidos pelas instituições eclesiais de ambos os países. Para além das disparidades enunciadas, o transcorrer histórico da interação Igreja-Estado refletiu um caráter ambíguo e contraditório. Na justaposição entre uma gênese intrinsecamente a-religiosa do Estado e a procura de legitimidades extrapolíticas por parte das classes dirigentes, localizaremos os eixos da trama de conivências e desavenças entre dois campos irredutíveis, porém entrelaçados.

Abstract. The article aims at characterizing, in historical terms, the lasting traces that have defined the way of life between the catholic field and the political field in Argentina and Brazil. Taking into account that the arrival of Catholicism in the region was guided by the assumptions of patronage regime and the model of Christianity, I was interested in analyzing the processes that generated divergent trends in the Catholicism institutional drawing in both countries. The specific separation between Catholic Church and State in Brazil, in contrast to the close relationship between the two spheres in Argentina; and the particularities in the process of gestation and development in both Episcopal Conferences – linked to the social reality in the Brazilian case, absorbed in thought in the hierarchy in the

Argentinian case – , arise as significant historical moments that help to explain the different paths assumed by the ecclesiastical institutions in both countries. Beyond the enunciated contrasts, the historical interaction between the Catholic Church and the State has shown an ambiguous and contradictory character. On the intersection between the religiousless origin of the State and the tendencies of looking to extra-political legitimacies by the political elites, we will locate the axes of connivance and disagreement weft between two irreducible but entwined fields.

Duas estruturas com pretensões de regular os princípios organizadores da sociedade. Duas instituições que lutam para conquistar a consciência dos sujeitos. Trata-se da Igreja Católica, do Estado e do percurso intricado e contraditório que caracterizou suas relações ao longo da história na América Latina. História não isenta de tentativas de arrebatamentos mútuos entre o poder político e o poder eclesiástico, tampouco de cenários de convência e colaboração entre ambas as esferas.

A dinâmica das políticas da Igreja e do Estado, inserida numa lógica dialética de concorrência e complementaridade, torna patente a complexidade da problemática e a necessidade de abordar uma análise que supere qualquer simplificação a respeito. Desse ponto de vista, concordamos com Roberto Romano quando cataloga de anacrônica a definição da Igreja como “aparelho ideológico de Estado” (Romano, 1979). Assumir essa perspectiva nos impediria de compreender a seqüência de fatos nos quais a Igreja e o Estado entraram em confronto por delimitarem a competência e as áreas de influência de cada um.

O artigo propõe-se desvendar as lógicas subjacentes da relação Igreja-Estado na Argentina e no Brasil. Levando em conta que o catolicismo como instituição se insere dentro da organização política dos Estados nacionais, mas, ao mesmo tempo, responde a um poder supranacional, a dinâmica dessa relação assume um cariz complexo. Os diversos tipos de concordatas assinados pelos representantes do poder civil e pelo papa refletem as múltiplas configurações que resultam da articulação eclesiástico-estatal, em função dos dissímeis processos de formação das estruturas institucionais em cada país. Esses acordos, transitórios em alguns casos, permanentes em outros, não deixam de ser, nos termos de Roberto Romano, “momentos de acomodação recíproca” (Romano, 1979).

Nosso objetivo visa, então, a caracterizar historicamente os traços duradouros que definem de modo eloqüente as relações entre o campo católico e o campo político. Uma rápida rememoração dos principais elementos históricos em ambos os países, focalizada nas articulações entre o poder político e o poder eclesiástico, nos permitirá desentranhar o *modus vivendi* entre ambas as esferas.

Se considerarmos que a radicação do catolicismo na região se guiou pelas premissas do regime do padroado e do modelo de cristandade, interessa analisar os acontecimentos-chave que geraram tendências divergentes na trama institucional do catolicismo argentino e brasileiro. A especificidade da separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, contrastada com a entrelaçada relação entre ambos os campos na Argentina, e as particularidades no processo de constituição das Conferências Episcopais, erguem-se como duas dimensões analíticas explicativas dos dissímeis caminhos assumidos pelas instituições eclesiásticas dos dois países.

Pressupostos gerais

As características do processo de radicação e conformação da Igreja Católica na região – como analisaremos logo, atrelado ao poder colonial primeiro, imperial e republicano depois – deixam transparecer um formato institucional de caráter integrado. Nesse sentido, torna-se infrutífero empreender um estudo da Igreja Católica¹ sem atender sua imbricada relação com o poder temporal. A edificação do aparelho eclesiástico, o alcance de sua influência social, suas fontes de financiamento e o *modus operandi* utilizado perante as autoridades políticas e a sociedade civil estiveram condicionados por uma história que testemunhou modalidades justapostas no vínculo estatal-católico.

Por outro lado, a instituição católica não pode ser concebida fora do contexto social no qual está inserida. Com sua acentuada vocação para regulamentar as pautas de comportamento de vastos segmentos da vida social, a despeito de sua rigidez doutrinária, evidencia uma sensibilidade às mudanças sociais. Sem desvirtuar seus princípios teológicos, soube captar os diferentes “climas sociais” de cada época e elaborou discursos e práticas de acordo com o ambiente social.

O catolicismo é um espaço social no qual se luta pelo controle do consenso e pela demarcação dos limites da dissidência (Poulat, 1977).

A pluralidade dos catolicismos presentes no interior da vida da Igreja supõe constantes redefinições nessas disputas e explica a concorrência que visa a impor os posicionamentos parciais como os de toda a instituição. A aspiração compartilhada de construir uma sociedade cristã não limita a coexistência de múltiplas estratégias e métodos. Um estudo histórico da Igreja Católica não pode deixar de considerar as diversas formas de expressar e sentir o “ser católico”, independentemente de quem esteja ocupando uma posição hegemônica ou subordinada dentro do campo católico. O próprio devir do catolicismo e o contexto político-social de cada época geram as condições para que uns ou outros adquiriram maior ou menor visibilidade pública.

Embora as políticas eclesásticas estejam limitadas no âmbito do território nacional, do ponto de vista institucional, elas fazem parte de uma estrutura universal. Por isso, o rumo de uma Igreja local está condicionado pelas diretrizes enviadas desde a Santa Sé. A forte dependência e a “romanização” da Igreja argentina, menor no caso brasileiro, obrigam-nos a reparar na influência vaticana sobre o perfil institucional predominante.

O catolicismo pré-institucional: uma senda compartilhada sem maiores bifurcações

A implantação católica na Colônia

A justaposição entre o regime do padroado e o modelo da cristandade distinguiu o processo de radicação da Igreja Católica nos territórios que mais tarde se denominariam Brasil e Argentina. De um lado, os reis de Portugal e Espanha, mercê das sucessivas bulas papais, gozavam dos direitos de criar cargos eclesásticos, nomear seus titulares, arrecadar o dízimo do culto, autorizar a publicação das atas pontificias. Em troca disso, facilitavam a difusão da religião nos territórios descobertos e assumiam a responsabilidade de construir templos e monastérios, assim como velar pelo desempenho dos agentes religiosos. A expansão da “civilização” e da fé faziam parte do mesmo programa. Esse estado de situação acarretaria uma dependência da Igreja à realeza não apenas em termos econômicos: as autoridades eclesásticas eram

virtualmente funcionárias do poder civil. Em recompensa pela conversão dos povos que habitavam as terras conquistadas, o papa concedeu às Coroas espanhola e portuguesa o controle das Igrejas que estavam sendo fundadas. A conquista de novos mercados e terras significava para o catolicismo a conquista de novas almas. Entretanto, os reis passavam a comandar os negócios eclesiásticos, investidos com o título de grão-mestre da Ordem de Cristo.

De outro lado, a imposição da evangelização imprimiu um viés na cosmovisão do ser cristão e seu relacionamento com o ser nacional. Referimo-nos ao modelo de cristandade que desde o início pretendeu, por um lado, igualar a identidade territorial com a religiosa: o catolicismo, como pilar da nacionalidade, outorgava à Igreja o poder e o direito exclusivo de controlar múltiplos aspectos da vida cotidiana das pessoas – formação educacional, sexualidade, casamento, etc. Como poderá se advertir, o comportamento histórico do catolicismo não se reduziu exclusivamente ao campo religioso; pelo contrário, estendeu-se ao espaço político e social, com base na legitimidade que a idéia de “credo nacional” ou “doutrina de Estado” lhe conferia (Amestoy, 1991). A justaposição de funções, a mútua legitimidade entre o estatal e o religioso – entendendo como religioso exclusivamente o católico – singularizavam os tempos da época. As definições teóricas do paradigma da cristandade traduziram-se em preocupações e batalhas constantes sobre determinados assuntos: educação religiosa – leia-se católica – nas escolas públicas; *status* oficial do culto católico; controle e regulamentação de problemáticas referidas à sexualidade e ao matrimônio – casamentos religiosos, luta contra o aborto e o divórcio. Essa série de questões tornou-se objeto de disputas, tensões e negociações entre o poder religioso e o poder político. As constantes discussões em torno desses elementos destacam a centralidade atribuída a tais problemáticas pela Igreja Católica.

No período colonial, a presença católica no Novo Continente radicou-se no campo educacional. A conformação de aldeias permitiu a concentração dos índios e a organização de um sistema de ensino. Mercê da chegada das missões evangelizadoras ao longo dos séculos XVI e XVII, encarregadas daquelas tarefas, a Igreja viveu um incipiente desenvolvimento institucional. A vinda dos beneditinos, franciscanos, capuchinhos e carmelitas outorgou vagarosamente os alicerces de uma estrutura organizacional.

Ao longo do século XVIII, a Igreja argentina teve um crescimento considerável, embora não tenha atingido um estágio de institucionalização. Missões e templos surgiram e multiplicaram-se por todo o país. As sucessivas criações de dioceses na Argentina responderam à necessidade de atender às demandas espirituais de seus povoadores. A chegada de franciscanos, jesuítas, mercedários e dominicanos à região facilitou e estimulou a fundação de catedrais, paróquias e capelas.

Em contrapartida, cabe assinalar que no Brasil foi lenta e demorada a transformação de uma quantidade isolada de missões numa estrutura centralizada e comunicada. O reino português visualizava a Igreja em termos de um departamento de governo como outro qualquer e, longe de ser considerada uma prioridade, a prestação dos recursos necessários para seu crescimento era sempre postergada. O esquema organizacional delineado significou para os agentes católicos brasileiros uma subordinação maior ao Estado do que ao papado. Mesmo considerada como religião oficial, a submissão e a fragilidade manifestas evidenciavam um vínculo pernicioso para os interesses do catolicismo. A tendência era a utilização da religião por parte do poder político no processo de expansão e unificação nacional. Dependente de um reino português avesso ao desenvolvimento das estruturas católicas, a Igreja brasileira encontraria empecilhos para consolidar uma fisionomia institucional. Por muito tempo, a Bahia foi a única diocese do Brasil. Só em 1676 o Rio de Janeiro e Olinda assumiram a mesma categoria administrativa (Alves, 1979).

Embora as modalidades da relação Igreja-Estado tenham coincidido, de um modo geral, nos dois países, na etapa pós-independência distinguiremos certos descompassos entre o poder político e o poder eclesiástico no Brasil, não vislumbrados na Argentina. Enquanto as múltiplas proibições sofridas pelo clero e as ordens religiosas comprometeram a própria reprodução da estrutura eclesiástica, no caso argentino a justaposição de funções e a mútua legitimação entre ambas as esferas gerou um *modus vivendi* de acomodação recíproca.

A etapa pós-independência

O processo da independência encontrou tanto a Igreja brasileira quanto a argentina numa condição de precariedade institucional.

Dioceses acéfalas, escassez de agentes religiosos, falta de uma condução centralizada, pouca comunicação com Roma e uma marcante dependência aos vaivéns das situações políticas ressaltam as vicissitudes por que tiveram de transitar ambas as instituições durante boa parte do século XIX.

No caso brasileiro, a Igreja estava sob a tutela do Estado, apesar de a Constituição de 1824 declarar no artigo quinto que a religião católica era a oficial e gozava dos subsídios e do amparo daquele. Ao mesmo tempo, o regime de padroado reforçava o controle e a ingerência do poder político nos assuntos eclesiásticos. A difusão dos documentos pontifícios dependia da avaliação do poder secular, de igual forma, a nomeação dos bispos. Até a competência de intervir na disciplina interna da Igreja estava em mãos das autoridades civis.² O clero conformava um corpo administrativo subordinado ao rei. A contradição ou a justaposição de concepções medievalistas e modernas dos representantes da Coroa acarretou uma híbrida conformação da matriz ideológica predominante no país. E traria consigo o germe de um potencial conflito.

Portanto, a situação da Igreja não diferiu da época da Colônia. Tanto o rei quanto o imperador foram responsáveis pela administração católica, isolada da influência de Roma. A religião católica continuou a ser a religião do Império, o que supunha a reprodução do estado de submissão ao poder civil. Utilizada apenas para cimentar a unidade nacional, a Igreja não dispôs de outras ferramentas para desenvolver sua atividade pastoral. Ignorada e desacreditada como fonte de legitimidade do regime, foi testemunha da perda de sua centralidade. O paradigma do progresso ocuparia, aos poucos, o lugar que anteriormente era patrimônio do catolicismo. As fundamentações à modernidade ganhavam espaço a expensas das apelações divinas. A penetração das idéias do Iluminismo europeu, que se espalhava aceleradamente na incipiente vida urbana, iria corroer a base religiosa herdada da sociedade colonial.

Paralelamente, a orientação majoritariamente liberal dos legisladores traduziu-se numa série de restrições ao funcionamento das ordens religiosas: “foi interdita a entrada de religiosos estrangeiros no território do Império; proibiu-se a criação de novas ordens; expulsaram-se os religiosos ou as congregações que obedeciam a superiores não residentes no Brasil [...]; as suas propriedades eram incorporadas no patrimônio nacional” (Alves, 1979, p. 28). Além disso, o poder político incorporou

as propriedades da Igreja ao patrimônio do Estado. Definitivamente, a tentativa de extinguir as ordens religiosas, por parte da monarquia, acarretou um estado de agonia e de asfixia geral do campo católico por sua extrema submissão ao poder civil.

O certo é que o regime do padroado ocasionou um sufocante abatimento do catolicismo no Brasil. Uma estrutura obsoleta e esclerosada e um estado de estagnação, no que concerne à produção teológica e às estratégias de ação na sociedade civil, salientavam a deterioração de sua presença na cena pública. Por outro lado, devido à proibição de ingresso no país aos noviços brasileiros ordenados no exterior e à perseguição das ordens religiosas, o próprio recrutamento de agentes especializados e a sobrevivência da estrutura da Igreja entrava numa situação de risco.

A precariedade institucional refletia-se em dados alarmantes. Quando foi proclamada a República brasileira, em 1889, havia apenas 700 padres seculares, 12 dioceses, 13 bispos e 9 seminários, enquanto o país possuía 14 milhões de habitantes (Lima, 1979). Se durante na Colônia havia um sacerdote para cada mil habitantes, no período imperial a equação foi de um para cada 20 mil habitantes.

Ora bem, a intromissão do monarca nos assuntos estritamente religiosos foi despertando, aos poucos, sentimentos de ira na cúpula eclesiástica. Com a progressão desse estado de animosidade, desencadearam-se conflitos e dissidências entre os dois poderes. A Questão Religiosa transformar-se-ia no detonante de uma situação explosiva e abriria as portas para a separação entre a Igreja e o Estado.

O conflito, iniciado em 1872, esteve estreitamente vinculado àquela desarmonia e colocou em descoberto a ausência de uma delimitação entre as jurisdições abrangidas pelas normativas religiosas e imperiais no Brasil. Dom Vital e Dom Antônio de Macedo Costa, bispos de Olinda e do Pará, respectivamente, não admitiam um esquema de poder onde a Igreja estivesse subordinada aos interesses do poder secular. Do mesmo modo, recusavam a participação numa estrutura política que contava entre suas fileiras com homens da maçonaria ou identificados com ideais liberais. Formados nas universidades italianas, tinham assimilado os princípios da doutrina ultramontana.

Ameaçados por uma corrente que trazia consigo a soberania da razão e a indiferença religiosa, Dom Vital, no contexto de sua diocese, decidiu reagir obrigando os maçons a optar entre a Igreja e a maçonaria.

Em concordância com a legislação vaticana, pediu a excomunhão maior para eles. Levando em conta a negativa das irmandades que tinham integrantes maçons, Dom Vital deu quatro dias de prazo para executar a decisão. A 16 de janeiro de 1873, o bispo decidiu aplicar a pena de interdito até elas cumprirem com a obrigação de excluir os irmãos filiados à maçonaria. Simultaneamente, o bispo do Pará, Antônio de Macedo Costa, considerou incompatível a participação em confrarias e irmandades dos que formavam parte da maçonaria. Diante da resistência das irmandades, ordenou a suspensão de todas suas funções religiosas.

O momento histórico fortalecia a insurreição dos dois prelados. O papa Pio IX erigia-se como um intransigente adversário da modernidade e instava as forças católicas a lutarem para recuperar o lugar que a Igreja soube conquistar no medievo. Eram os tempos da encíclica *Quanta Cura* e de seu catálogo de erros modernos, o *Syllabus*. Condenava-se sem atenuantes o racionalismo, o cientificismo, a idéia da Igreja livre no Estado livre e, mais ainda, o primado do poder civil. Portanto, opunha-se ao direito de veto do poder civil sobre os documentos papais e, de um modo geral, à hegemonia da legislação civil sobre a canônica. No contexto internacional de ofensiva vaticana sobre o mundo secular e na particular situação de sujeição da Igreja brasileira, o levantamento de Vital e Macedo Costa encontra uma explicação. Engajados na corrente ultramontana, o clima do Concílio Vaticano I encorajou ainda mais o caminho que os dois bispos haviam empreendido.

Como era previsível pelo formato justaposto entre os campos político e católico, o assunto transcendeu a vida interna da Igreja e foi recolhido pelas autoridades civis. A apelação às constituições apostólicas para punir a maçonaria não era válida para o poder temporal, o qual por outra parte recusara o *placet* à encíclica *Quanta Cura*, considerando-a ilegítima no território brasileiro. Quando Dom Vital lançou mão das diretrizes papais para anunciar a repreensão, estava, ao mesmo tempo, contestando aquele mecanismo de *referendum* do poder civil. Se o catolicismo era considerado religião de Estado, este não devia contrariar as prescrições pontifícias. Do ponto de vista da elite governante, aceitar esse raciocínio implicava a renúncia dos direitos do poder temporal, tornando o regime imperial numa teocracia. Sem dúvida, o conflito punha a nu as contradições inerentes à organização política. Os bispos agiram obedecendo às normas apostólicas que, como tais, não eram reconhecidas pelo poder imperial. A superposição de legislações e po-

deres, de complexa resolução, contribuiu na queda do regime imperial e na separação entre Estado e Igreja. Questões de soberania jurídica e institucional apareciam envolvidas nas desavenças entre ambas as esferas.

O processo argentino não atingiu um patamar semelhante ao brasileiro, mas repetem-se certas lógicas nas políticas adotadas pelos quadros governantes. Só que as reivindicações católicas sempre foram contempladas, evitando assim o ambiente rarefeito que tingiu os ares brasileiros.

As primeiras legislações e os sucessivos governos que antecederam a aprovação da Constituição Nacional de 1853 assentaram as bases da oficialização da religião católica. No Congresso de Tucumán de 1816, quando declarada a independência nacional, propunha-se a fazer os juramentos em nome de Deus Nosso Senhor e instava a conservar e defender a religião católica apostólica romana no território pátrio.

Em 1822, o governo de Bernardino Rivadavia levou a cabo uma reforma que atentava contra os interesses eclesiásticos. Com um claro viés secular e com o propósito de eliminar as congregações regulares, foram confiscadas as propriedades de mercedários e franciscanos. Também foi a Igreja impedida de arrecadar o dízimo. Em compensação, o Estado se comprometeu a sustentar economicamente o catolicismo, enquanto se encarregava de administrar as catedrais. Com muita clareza, pode-se perceber a relação linear entre o caráter de oficialidade da religião católica e sua maior dependência estatal ou, em outros termos, sua menor liberdade de ação. Do mesmo modo, o paralelo com o caso brasileiro.

Mas, diferentemente do país vizinho, as elites políticas deram o apoio necessário para a construção e abertura de novas paróquias e para a formação do clero. O papel decisivo que a Igreja detinha na coesão cultural da população constituía-se num bem apreciado pelas autoridades governamentais. É importante levar em conta que, naquela época, as lutas entre os setores vinculados à atividade portuária e aqueles ligados à agricultura e ao gado debilitavam e dificultavam o processo de conformação do Estado nacional. Nesse contexto, a legitimidade religiosa era um valor cobiçado.

Em 1853, na cidade de Santa Fé, reuniu-se a Assembléia Geral Constituinte que deu lugar à Constituição Nacional até hoje vigente, apesar das reformas incorporadas em diversas oportunidades. Em linhas gerais, a Constituição resultante sintetizava as características do esquema de poder daquela época. Com forte viés liberal, ela garantia a

liberdade e a abertura econômica. Igualmente estimulava a radicação de imigrantes, assim como de todo aquele que desejasse morar no território argentino. Mas a coerência de princípios liberais em matéria econômica e populacional contrastava com as regulamentações em torno dos assuntos religiosos. Superficialmente, torna-se difícil entender como uma Igreja que se debatia entre problemas internos e carecia de uma organização centralizada pudesse ter uma marca preponderante na Carta Magna. Com certeza, na legitimidade social que o catolicismo proporcionava a um Estado ainda débil e com dificuldades para se consolidar, encontraremos algumas pistas que nos permitirão compreender as “atenções” que os constituintes concederam à Igreja Católica.

O desenho institucional estabelecido reproduziu de certa forma o modo de funcionamento da ordem política. A confusão de papéis e a sobreposição de competências entre a esfera política e a religiosa sustentavam o processo histórico de legitimidades mútuas entre a atuação estatal e a atuação católica. A Constituição cristalizou e afiançou essas formas de proceder que se originaram na Colônia mas que continuaram com a República.

“A contradição da Igreja Católica daquele tempo se origina em sua pretensão de exigir a união com o Estado sob proteção irrestrita, sem prejuízo de sua liberdade doutrinária e de sua ação” (Mignone, 1992, p. 148). Temos aqui um dilema, presente no seio da instituição católica de ambos os países, que também funcionou como desencadeador das discussões e tensões internas: o privilégio dado pela classe política, e garantido constitucionalmente à religião católica no caso argentino, está intimamente relacionado ao controle e à ingerência do poder político nos assuntos internos da Igreja ou, dito de outro modo, à submissão do catolicismo ao poder secular. Para se tornar autônoma, a Igreja Católica devia renunciar a seu *status* de religião privilegiada.

Ares liberais na conformação do Estado nacional e da República

Com as especificidades próprias do evoluir histórico de cada país, é possível traçar linhas de continuidade entre a radicação da Igreja Católica no Brasil e na Argentina, assim como entre os desenhos institucionais construídos em ambos os países. A entrelaçada relação entre a Igreja e o Estado nos tempos da Colônia sobreviveu aos processos

independentistas. Em que pesem as mudanças das autoridades civis, a perpetuada percepção da utilidade da instituição católica, no que diz respeito à integração social e cultural da Nação, motivou um tratamento diferencial do poder político à hierarquia eclesiástica.

A conformação do Estado nacional na Argentina coincidiu temporalmente com a queda do Império no Brasil. Esses acontecimentos simultâneos vieram acompanhados de novas correntes ideológicas, as quais impuseram na prática modificações no *status* de oficialidade do catolicismo. A hegemonia do paradigma liberal e positivista no alvorecer do século passado pressagiava um afastamento definitivo do catolicismo da cena pública. A idéia do “progresso indefinido” se erigia como o mito da ideologia liberal.

No caso brasileiro, logo no início da Primeira República (1889-1929), a legislação recusou claramente a união entre o poder civil e o poder eclesiástico, declarando a extinção do regime do padroado. Assim, a instituição católica já não precisava do *placet* imperial para a publicação dos documentos vaticanos e se livrava tanto da cobrança do dízimo quanto de outras interferências do poder temporal. Mas, ao mesmo tempo, a separação do Estado significava a soltura das amarras que garantiam a intervenção eclesiástica nos assuntos relativos à moral familiar e à educação, principalmente. Como instância particular, a Igreja seria deslocada dos centros de poder e decisão (Beozzo, 1984; Romano, 1979). O Estado tinha a missão de garantir a igualdade jurídica de todos os cidadãos, sem privilégios nem exceções de nenhum tipo. Nesse esquema, declarava-se independente de todos os credos religiosos.

Em contrapartida à situação de desunião entre as esferas, fruto da maior liberdade e margem de manobra, estavam se abrindo novos espaços para o catolicismo desenvolver um trabalho pastoral. Se com o Estado monárquico a Igreja viu ameaçada sua sobrevivência institucional, com a prescindência religiosa do novo regime se eliminavam os empecilhos para a centralização e institucionalização da estrutura católica. Voltada para a sociedade civil pela força das circunstâncias, o imperativo católico obrigava a exercer uma presença ativa em todas as ordens da vida social, até no plano da política. A Igreja era ciente de que só com o ativismo de suas forças e com a geração de uma vanguarda intelectual própria teria chances de influenciar as políticas do Estado e neutralizar a hegemonia ideológica de um positivismo que tinha penetrado nas camadas letradas e dirigentes do país.

Entretanto, as autoridades vaticanas não apenas acompanharam o processo de institucionalização da Igreja no Brasil, mas também impuseram um viés europeu nessa instância de organização. Enfatizada pelo Concílio Vaticano I, a jurisdição do papa abrangia a Igreja universal. Com o alargamento do corpo episcopal, a Santa Sé visava a moralizar as estruturas da Igreja brasileira e normatizar as práticas dos catolicismos populares através da uniformização do culto. A identidade antiliberal e antimacônica foram introjetadas na nova geração de bispos. O perfil ultramontano que singularizou o catolicismo naquela época viu-se refletido rapidamente nas orientações da instituição brasileira. A oposição intransigente ao liberalismo e ao positivismo reinante foi o primeiro sinal da virada no comportamento eclesiástico. Do mesmo modo, o clero viu-se obrigado a se inserir nas pautas da “romanização”.³ Encorajados a desenvolver uma vida sacramental intensa, ficaram restritos a práticas devocionistas e piedosas. Os documentos pastorais foram o instrumento de comunicação e difusão das missivas eclesiásticas. A participação nos sínodos e a exigência canônica de visitas periódicas às autoridades vaticanas para a prestação de contas de suas gestões, visavam a entrosar organizativa e doutrinariamente não apenas a Igreja brasileira, mas também a do resto dos países latino-americanos (Miceli, 1985).

Por outro lado, com a autonomia em face do Estado, a Igreja conseguiu diversificar seu trabalho pastoral e dotou-se de uma maior permeabilidade no que diz respeito aos conflitos da estrutura social. À medida que a sociedade ficava mais complexa – resultado da reformulação do aparelho produtivo –, a Igreja se adaptava e estendia suas bases, abrindo-se às classes médias e populares.

Apesar da evidência das aparências, o *modus operandi* da cúpula católica brasileira não mudou de forma imediata. Durante quatrocentos anos caminhou junto com a administração política, sendo reconhecida como parte intrínseca da mesma. A apelação aos homens do governo para mitigar o viés liberal da nova legislação ou para conservar determinados privilégios como religião predominante patenteava a continuidade de uma determinada lógica no comportamento episcopal. De fato, após a separação entre a Igreja e o Estado, a primeira propôs-se a edificar uma estrutura autônoma, sem perder as ligações que garantiam o *status* de oficialidade. Na mesma Assembléia Constituinte de 1890, reunida para modificar artigos da antiga Carta Magna, a Igreja utilizou uma variedade de recursos e pressões para o texto final ficar o mais perto

possível de suas convicções.⁴ A justificação referida ao papel desempenhado no processo de formação da nação tornar-se-ia uma constante nas argüições do máximo corpo católico. O divórcio entre o Estado leigo e a nação católica conformava o eixo das reclamações da hierarquia religiosa.

No caso argentino, o último quarto do século XIX mostrou uma Igreja com uma consistente política de formação do clero. Abriram-se seminários, colégios religiosos e outros centros de ensino. Inicia-se então o processo ininterrupto de “romanização” da Igreja argentina.

Como no Brasil, o liberalismo se constituiu no paradigma que forneceu um marco ideológico ao programa do governo nos campos da economia, a cultura e a religião. No terreno religioso, a política do presidente Julio Roca teve um caráter nitidamente secular. Em 1881, foi decretada a Lei de Registro Civil e, três anos depois, a Lei 1420, que estipulava a exclusão do ensino religioso nas escolas públicas e assentava as bases da educação obrigatória e laica. Em 1888 foi instaurado o matrimônio civil.⁵ Os mentores dessas legislações e os principais ideólogos da Geração dos 80 imaginavam a Argentina como um país moderno, onde a religião não podia transcender os assuntos privados dos indivíduos. A Igreja representava o hispânico e o mundo tradicional. Na definição dos campos de ação, ela devia estar excluída de qualquer possibilidade de regulamentar e legislar sobre os âmbitos da vida social.

No entanto, em algum ponto, a presença – relegada, mas, de toda forma, presença – da instituição eclesiástica revelava sua funcionalidade no projeto do governo. O fato de o Estado não ter sancionado a separação formal em relação à Igreja não constitui uma circunstância que deva ser subestimada. Ao não renunciar aos poderes que o sistema de padroado lhe havia conferido, o aparelho estatal preferiu conservar certo grau de ingerência sobre a instituição religiosa. Na mesma linha, cabe interpretar a política estatal de criação e financiamento dos seminários de formação religiosa. Em compensação, o culto católico não deixou de gozar das prerrogativas estipuladas pela Constituição. Talvez a percepção da utilidade da Igreja como fator de coesão social tenha contribuído para esse desenrolar dos acontecimentos. Ou, quiçá, tenha sido a herança de um Estado argentino que não conseguiu livrar-se da marca histórica nascida na conquista da América e estendida ao longo dos séculos, a qual mostra uma simbiose entre o poder político e o poder eclesiástico. A verdade é que a deterioração das relações entre as

esferas e o clima de laicidade que se respirava na Argentina, em fins do século XIX, em nenhum momento se traduziram numa ruptura entre a Igreja e o Estado.

Novos entendimentos na trama eclesiástico-estatal

O transcorrer histórico entre a Igreja e o Estado refletiu um caráter complexo e, por que não, contraditório nas relações entre os dois campos. Após a separação entre ambas as esferas no final do século XIX no Brasil, era difícil imaginar uma retomada das vinculações institucionais estreitas. No entanto, a articulação entre duas figuras estelares – Dom Sebastião Leme, do campo religioso, e Getúlio Vargas, do campo civil –, solidificou uma aliança que aproximaria novamente a Igreja do Estado, mas numa modalidade diferenciada da traumática experiência imperial.

O projeto do catolicismo da neocrisandade, hegemônico após a crise econômica mundial de 1929 e a queda do ideal do “progresso indefinido” anunciado pelas correntes da modernidade, deixou transparecer a continuidade de um agir católico atrelado ao poder político. Sob a condução do cardeal Leme, a Igreja impulsionaria a estratégia de penetrar as estruturas do Estado para, desde lá, impor sua visão de mundo e garantir uma presença social estendida. Propôs-se envolver a população de uma unidade totalizadora cultural e religiosa, a qual daria sentido e filiação a todos os âmbitos da vida comunitária.

A adesão à administração varguista em troca da aprovação das reivindicações eclesiásticas delineou uma lógica de entendimento entre as esferas política e católica. Levando em consideração o dever da interação entre a cúpula eclesiástica e o governo de Vargas, as conseqüências da separação entre a Igreja e o Estado pareciam esfumar-se. Embora juridicamente o catolicismo não fosse reconhecido como religião oficial, na prática era tratado como tal. A colaboração mútua e a justaposição de interesses definiram os eixos das relações entre os campos. Declaração de feriados religiosos, atos oficiais precedidos de cerimônias religiosas, imagens religiosas entronizadas nas dependências públicas – tribunais, assembleias legislativas, escolas, hospitais, delegacias policiais –, bênçãos de novos prédios, referências a valores religiosos nos discursos públicos, missões rurais do Ministério de Educação implementadas por agentes

das dioceses faziam vislumbrar uma mudança de página na história das relações entre o campo católico e o campo político (Azevedo, 1955).

Num contexto de debilidade do novo processo político, a consolidação do aparelho eclesiástico, a criação de associações laicas, a expansão das tarefas de beneficência social e a realização de congressos eucarísticos com grande concorrência da população contribuíram na construção de um imaginário no qual a unção católica era capital para a legitimação do regime político (Alves, 1979). De fato, Vargas lançou mão da simbologia católica como veículo de legitimação do exercício de governo.

As reformas constitucionais de 1934 evidenciaram o novo mapa das relações de força. Foram incluídas as exigências da cúpula católica na Carta Magna. O texto final invocou a Deus no preâmbulo e um parágrafo no artigo 17 contemplou a colaboração recíproca entre o Estado e a Igreja em prol do interesse coletivo. Apesar de ter mantido a proibição de subvenções à instituição católica, o Estado foi autorizado para contribuir financeiramente às obras de assistência social implementadas pelo catolicismo – escolas, seminários, hospitais e atividades de beneficência. O ensino religioso facultativo nas escolas oficiais ergueu-se como outro dos pontos de concessão à reclamação católica. O artigo 153 admitiu a instrução religiosa nos colégios e abriu as portas para o financiamento das escolas confessionais. Mesmo explicitando o caráter secular do matrimônio, concedeu validade civil ao casamento religioso ao preceituar que “o casamento perante o ministro de qualquer confissão religiosa, cujo rito não contrarie a ordem pública ou os bons costumes, produzirá os mesmos efeitos que o casamento civil” (Fernandes 1948, p. 850). Definitivamente, a Constituição de 1934 alterou boa parte dos princípios liberais estabelecidos em 1891.

A Igreja recobrava um lugar exclusivo na realidade política nacional, mas, diferentemente da etapa imperial, dispôs de uma margem de manobra para não apenas defender seus interesses, mas também para definir o quadro de referência que orientaria os comportamentos sociais. Por outro lado, o crescimento institucional facilitou o usufruto dos recursos estatais, no sentido de espalhar pelo território nacional as iniciativas pastorais no campo da saúde, da educação, das comunicações e da assistência social.

Embora sejam inegáveis as conquistas obtidas no tocante ao ensino religioso nas escolas públicas ou à exclusão legislativa dos projetos

divorcistas, sob a primazia do paradigma da neocrisandade, a Igreja não conseguiu construir sólidas bases de influência nas práticas religiosas da população. A rápida transformação da paisagem brasileira, com o crescimento das grandes cidades e o processo de urbanização, veio acompanhada por uma erosão do monopólio católico no campo religioso, em virtude da expansão de grupos evangélicos, espíritas e afro-brasileiros. Seria esse processo de mudança que faria tremer os cimentos do tradicional *modus operandi* católico.

A singularidade do catolicismo brasileiro não pode ser assentada apenas naquele processo de separação entre a Igreja e o Estado, uma vez que, décadas mais tarde, a condução religiosa reintroduzia o modelo de crisandade como base de sustentação da sua estratégia de colocar a Igreja novamente na cena pública. Não apenas se equiparava à maioria dos episcopados latino-americanos; em certo ponto, reproduzia o comportamento da hierarquia católica brasileira na época da Colônia e do Império. Se bem que a Igreja no Brasil atravessou experiências diferentes da Igreja na Argentina, justamente por ter vivenciado a situação de separação do aparelho estatal, o perfil eclesial predominante em ambos os países durante as décadas de 30 e 40 conteve os mesmos registros. Um catolicismo intransigente permeou as visões e os comportamentos do alto clero tanto num país quanto no outro.

Como resposta aos princípios modernos da classe dirigente e em sintonia com as diretrizes vaticanas, um forte viés antiliberal tingiu a idiosincrasia da hierarquia eclesiástica argentina no começo do século XX. Diante da disjunção dos paradigmas liberal e comunista, os segmentos mais intransigentes dentro do catolicismo motorizaram uma ofensiva religiosa em oposição aos outros dois. Ofereceram a construção de uma comunidade na qual reinasse a harmonia e o bem comum. Buscavam uma terceira via, afastada tanto de um quanto do outro modelo. A sociedade era pensada como um corpo homogêneo superior a cada indivíduo e não reduzível ao coletivismo de Estado.

No marco dessas disputas, os católicos chamados “integrais” impuseram sua liderança dentro da instituição (Mallimaci, 1988). Instalaram em suas fileiras uma mística antiliberal fortalecida pelo conteúdo das encíclicas papais. Firmando-se na concepção que situa o catolicismo na base da identidade nacional, em nenhum momento renunciaram à batalha pela hegemonia ideológica e moral. Como poderá se advertir, tanto a Igreja argentina quanto a brasileira recusavam a divisão do trabalho

que o paradigma da secularização estabelecera. Reticentes a se concentrar nas tarefas da sacristia e no plano particular das consciências, a cristianização da sociedade e a materialização de uma presença ativa na realidade terrena constituíram-se nos propósitos a ser atingidos no desenho das políticas eclesíásticas. Os processos iniciados a partir da década de 30 do século passado refletiriam o declínio na hegemonia do liberalismo e uma ofensiva católica sobre o Estado e a sociedade civil.

A promoção das organizações laicas também foi na Argentina a estratégia implementada pela cúpula católica para exibir sua força como instituição. Seguindo os mandamentos da Santa Sé, visavam a “recrianizar a Argentina” – segundo a concepção deles – “restaurar tudo em Cristo, introduzir o catolicismo em todas as esferas da vida pessoal e social, presença pública do catolicismo, reinado social de Jesus Cristo” (Mallimaci, 1992, p. 259).

Enquanto a Igreja avançava com a organização de sua rede institucional, os governos daquela época se mostravam receptivos às reivindicações católicas. De fato, um decreto em vários estados argentinos deu lugar ao ensino religioso nos colégios públicos. Os benefícios alcançados pela Igreja Católica levaram-na a experimentar um *modus vivendi* na relação com o Estado que perdurou por décadas. Referim-nos à “proximidade ao Estado como principal eixo de ação”, na medida em que se “prioriza o Estado em relação à sociedade e a ‘ordem estatal’, à presença no ‘conflito social’, com o perigo latente de aparecer como ‘braço religioso subordinado ao Estado’ e não como movimento autônomo” (Mallimaci, 1992, p. 282).

O governo de Juan Domingo Perón (1946-1955) – fundamentalmente na primeira presidência – refletiu o alto grau de complementaridade entre o poder político e o poder eclesástico. Eram tempos de entendimentos mútuos e de convergência entre o peronismo e o catolicismo. A presença da fórmula presidencial nas missas oficiais da Igreja costumava ser retribuída com celebrações religiosas nos comícios do governo, comemorativos das “datas peronistas”. Toda inauguração de escola, bairro, hospital, centro comunitário recebia a bênção de alguma autoridade católica. A iconografia da Virgem de Luján, objeto de devoção nacional, não faltava em nenhuma estação ferroviária do país (Caimari, 1994). A criação do Registro Nacional de Cultos, em 1946, reafirmava a proeminência do catolicismo relativamente aos outros cultos. Esse organismo obrigava todas as confissões, excetuando a

católica, a se inscreverem e fornecerem as informações básicas do seu culto, para serem então legalmente reconhecidas.⁶ As generosas contribuições financeiras que o Estado destinou à instituição eclesiástica possibilitaram a constituição de um clero nacional e a construção do novo seminário de Buenos Aires.

Em fins da década de 40, a instituição eclesiástica encontrava-se em excelente posição. Ela contava com os recursos econômicos suficientes para consolidar seu funcionamento institucional. Por outro lado, numerosos quadros religiosos estavam inseridos na estrutura do Estado. O peronismo não apenas implementava uma obra social com signo cristão, mas também neutralizava qualquer prédica ideológica forânea. O ensino religioso nos estabelecimentos educacionais públicos atribuía à Igreja a função de formar a consciência das futuras gerações. Nada permitia pressagiar o surgimento de conflitos com o Estado peronista. No entanto, a complexidade da harmonia vaticinava ares de instabilidade. Apesar da aparente simbiose, o idílio não seria duradouro.

Com efeito, quando o peronismo avançou para segmentos considerados chaves no projeto de catolicização da sociedade, os conflitos com a Igreja Católica apareceram no cenário. A “peronização” da educação e a “politização” das tarefas de assistência social visavam afastar a Igreja das suas áreas “naturais” de incumbência (Bianchi, 1994). Para além dos modelos societários compartilhados, o peronismo e o catolicismo se posicionavam, cada um por seu lado, como identidades “totalizantes” que, mais cedo ou mais tarde, entrariam em colisão. O grau de preocupação eclesial era diretamente proporcional à ingerência do Estado peronista nas questões de influência tradicionalmente religiosa.

Por outro lado, o desdobramento de toda uma simbologia mítica em torno da figura de Perón, enquanto líder carismático e objeto de culto à autoridade, despertava suspeitas no seio da instituição eclesial (Dri, 1997). O peronismo utilizava os princípios cristãos para definir sua doutrina, porém incorporando-os numa síntese “superadora”, onde a religião era um dos fundamentos, mas não o único. O peronismo também se propunha a regulamentar todos os âmbitos da ação humana. Ainda que no início aparecesse inspirado no cristianismo, com o passar do tempo ele se apresentou como uma instância superior do catolicismo. A filiação ao peronismo, assim como ao catolicismo integral, supunha uma adesão total, “do conjunto da vida”; a devoção ao peronismo

exprimiam-se no trabalho, na escola, nas organizações de bairro. De alguma forma, a pessoa convertia-se ao peronismo. Daí a definição deste como religião política. O peronismo se erigiu como a salvação em face das opções do liberalismo e do comunismo.

Nos últimos anos de Perón no governo, o catolicismo se posicionou declaradamente no espaço da oposição, enquanto os conflitos com o peronismo recrudesciam até derivar em surtos de violência – militantes do movimento político incendiaram várias igrejas e a Cúria Eclesiástica de Buenos Aires, e alguns dirigentes da mais alta hierarquia católica foram expulsos do país. Mesmo como opositora, a Igreja Católica ainda manteve uma certa relevância como ator político-social. O golpe de Estado no ano de 1955 mostrou-a novamente ligada ao Exército: os aviões que bombardearam a Casa de Governo traziam inscrito o lema “Cristo Vence”. Como em épocas anteriores, em momentos de crise, o Exército e a Igreja Católica se mostraram articuladamente fiadores de uma pátria e de uma argentinidade que, a partir da sua ótica e interesses, estavam em perigo.

O processo de institucionalização dos episcopados: uma bifurcação de caminhos entre a CEA e a CNBB

No começo da década de 50, o Brasil foi testemunha do predomínio da indústria, com a particularidade de que as empresas entrariam num processo de transnacionalização. O progresso tecnológico consolidou um modelo de desenvolvimento que experimentou um crescimento econômico considerável, mas que, por outro lado, tornou ainda mais complexa a estrutura da sociedade. A incontestável modernização do Sul e do Sudeste ampliou as diferenças com as outras regiões do país. O processo de acumulação do capital industrial gerou um empobrecimento da população rural e uma acelerada conformação da traça urbana, porém sem planejamento nem fornecimento de infra-estrutura no que tange a redes de esgoto, moradia, serviços de transporte, de educação e saúde. No plano político, pela primeira vez vigorava no Brasil um regime de democracia plena, com um notável engajamento da população nos partidos políticos. Em virtude de um contexto internacional radicalizado – a experiência da Revolução Cubana em 1959 mostrava o

socialismo como uma alternativa possível –, e de um panorama nacional envolvido na abertura democrática, mas também na maior concentração da renda, as demandas sociais aumentaram.

No campo religioso, o catolicismo sofreu a erosão do monopólio da produção de bens de salvação, a queda nas vocações sacerdotais e uma perda de quadros religiosos. A propagação do protestantismo, em suas diferentes variantes, acompanhou o processo de urbanização e industrialização. O espiritismo e as religiões afro-brasileiras também viveram uma fase de expansão a expensas das adesões católicas. O rápido crescimento dessas denominações religiosas enfraqueceu a presença do catolicismo na sociedade civil e fraturou sua hegemonia no campo religioso.

A crise das vocações e o surgimento de propostas religiosas alternativas solaparam as fontes do poder católico em meados do século XX. Como a Igreja iria reclamar um atendimento privilegiado por parte do Estado se seu tradicional argumento, a “catolicidade” do povo brasileiro, já era motivo de controvérsia? Definitivamente, as rápidas transformações na estrutura econômica, social e urbana junto com a acirrada competência no campo religioso, obrigaram a uma reformulação da atuação de uma hierarquia eclesíastica preocupada pela debilidade de sua penetração nas áreas urbanas. A nova realidade desafiava o modelo de neocristandade que o cardeal Leme tinha impulsionado com relativo sucesso na década de 30. A constatação da pobre inserção católica na cultura instava a uma reavaliação do *modus operandi* instrumentado pela liderança católica. As premissas doutrinárias tinham escassa ascendência sobre a cotidianidade da população, e os comportamentos religiosos desta refletiam a combinação sincrética de elementos e crenças de diferentes religiões (Bruneau, 1974).

Só com a multiplicação de esforços na arena social – e com uma virada nas formas de abordar o trabalho nesse campo – a Igreja brasileira conseguiria reverter esse estado de estagnação. A presença na luta dos camponeses nordestinos, as iniciativas educacionais nesse setor, o acompanhamento dos conflitos da classe operária e, de um modo geral, a substituição da tradicional caridade cristã pelo engajamento e promoção de uma mudança social colocariam novamente a instituição eclesíastica no primeiro plano da cena nacional.

Novamente uma figura emblemática sintetizará o perfil da Igreja na época. Estamos nos referindo a Dom Helder Câmara, nomeado

bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1952. Em boa sintonia com o núncio apostólico Carlo Chiari, D. Helder batalhou para unificar a Igreja de todo o país, articular o disperso trabalho pastoral dos bispos e fornecer uma estrutura de comunicação e integração duradoura entre os prelados. A criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) no mesmo ano e a designação de D. Helder como secretário geral, iniciariam uma nova etapa no catolicismo brasileiro. Liderada pelo grupo de bispos nordestinos, a conferência episcopal assumiu uma forte preocupação pelos setores marginalizados. A dura realidade social naquela região e a organização de ligas camponesas avessas ao catolicismo inquietaram uma hierarquia eclesíastica perceptiva da possibilidade de perder presença não apenas no terreno urbano, mas também no meio rural. A ameaça de um avanço comunista – latente ou manifesta, pouco importa para a construção de um imaginário de confrontação –, intensificada pela Revolução em Cuba em 1959, também contribuiu na até então inédita inclinação eclesíastica a favor de reformas na área social.

Cabe salientar que a estruturação do máximo organismo católico se guiou em parte pelo desenho organizacional das agremiações laicas, fundamentalmente pelo esquema organizacional da Ação Católica (ACB). Não apenas isso; as lideranças dessas organizações acompanharam o processo de fundação da conferência dos bispos. A participação dos bispos nas Semanas Nacionais da Ação Católica iluminou o caminho na geração de um espaço orgânico no episcopado. Os Departamentos Nacionais da ACB, que coordenavam diversas áreas pastorais, serviram de parâmetro na construção dos Secretariados Nacionais da CNBB. A mesma relação de continuidade poderia estabelecer-se entre os Regionais da ACB como antecessores dos Regionais da CNBB.

Aquela presença do apostolado leigo nas origens da CNBB possibilitou uma fluida interação entre os prelados e os militantes católicos. Interação que permitiu, de um lado, um maior nível de sintonização do alto clero no que diz respeito às demandas e problemáticas sociais. De outro, uma ingerência relativa dos quadros leigos no traçado do rumo institucional; estes, de fato, têm participado com certa frequência nas assembleias plenárias. A seqüência de bispos auxiliares escolhidos para os cargos mais importantes do organismo episcopal, em contraste com a designação majoritária de arcebispos e cardeais no caso da conferência argentina, é outro indicador do perfil menos hierarquizado do alto clero brasileiro.

A comunicação mais vertical entre os bispos e os fiéis na Argentina e o menor grau de influência destes últimos na tomada de decisões, refletirão um perfil de Igreja mais equidistante e mais entrosada na realidade do poder político do que nas questões sociais. Enquanto o engajamento nas redes organizacionais de base adquiria dimensões nacionais no caso brasileiro; na Argentina foram alguns bispos, no contexto de suas dioceses, os que manifestariam uma atitude equivalente.

A partir de então, o catolicismo brasileiro viu transfigurada sua fisionomia como instituição. Em virtude da incorporação de padres jovens com um perfil renovador, o episcopado conquistou um dinamismo nunca antes experimentado. O eixo da ação pastoral girou ao redor da promoção social, deixando num segundo plano as questões de ortodoxia doutrinária. Aos poucos, a Igreja estava mudando o *modus operandi*, a metodologia de agir em face da sociedade civil. Sensibilizada pelas reivindicações de uma classe operária em crescimento, concentrou a ação pastoral nesse terreno.

Esse perfil da política eclesiástica foi legitimado pelo papa João XXIII. Nas encíclicas *Mater et Magistra*, de 1961, e *Pacem in Terris*, de 1963, o Sumo Pontífice atendeu aos problemas das nações subdesenvolvidas e fez referência à questão agrária. Com a significância das alocações vaticanas como respaldo, o episcopado ensaiou uma reflexão crítica no que tange à propriedade privada, ao lucro desmedido e ao regime de latifúndio e terras improdutivas nas áreas rurais. A Igreja brasileira entrava assim numa nova fase histórica, entrosada com as necessidades da população e relegando o modelo restaurador, que foi hegemônico durante boa parte do século XX. O compromisso com a mudança social sinalizava claramente uma ruptura com o *modus operandi* utilizado pela Igreja em face da sociedade civil nas etapas precedentes (Bruneau, 1974).

Uma série de iniciativas, que priorizavam mais questões de ética política e menos de assuntos doutrinários e litúrgicos, mostrava com clareza o evoluir das mudanças iniciadas pela hierarquia eclesiástica. O Plano de Emergência, de 1962, e especialmente o Plano Pastoral de Conjunto, de 1965, implicaram o ponto de partida na mutação da tradicional inserção católica na sociedade. Respondendo ao pedido do papa João XXIII para os bispos desenharem um planejamento pastoral integrado e contínuo, o primeiro plano, de caráter transitório, visou a renovar as estruturas paroquiais. Já o Plano Pastoral de Conjunto, signi-

ficou a adaptação da Igreja local às conclusões do Concílio Vaticano II,⁷ mas repensadas em função da realidade brasileira. Em sintonia com os planos pastorais de 1962 e 1965, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) tiveram um grande impulso nos anos 70, quando a luta contra as desigualdades sociais havia adquirido uma dimensão nacional.

Por aquele, então, “a Igreja se apresentava como a força social mais importante para o novo curso reformista que previa a reforma agrária no campo, a industrialização da região, a elevação dos padrões de vida da população no campo educacional, nutricional, sanitário e habitacional” (Beozzo, 1993, p. 47).

Diante do autoritarismo do regime militar instaurado com o golpe de Estado de 1964, a condução católica, após um período de vacilações, se mostrou coesa na defesa de seus integrantes e contestou a ação policial por não respeitar os direitos mínimos dos acusados. A Comissão Justiça e Paz em São Paulo concentrou a luta pela defesa dos direitos humanos e se constituiu como um espaço de apoio às famílias danificadas pelos atos repressivos. A denúncia contra a metodologia da violência utilizada pelos órgãos de repressão assumiu um estado público, em contraposição com o caráter reservado das petições do episcopado argentino. Enquanto se acentuava o caráter autoritário e repressivo do regime, incrementava-se o tom crítico dos sucessivos pronunciamentos da CNBB. A denúncia à generalização da tortura era acompanhada pela reclamação do retorno à democracia e da construção de um modelo de desenvolvimento sem exclusão social.

Assim, as acusações não se concentravam apenas nos procedimentos policiais do governo militar; dirigiam-se também contra a estrutura econômica vigente. Concebendo os direitos humanos em sentido amplo, o colégio episcopal não escindiu a luta contra a repressão da batalha contra o regime de latifúndio e a opressão das camadas mais humildes da sociedade. A crítica em relação à agudização dos desequilíbrios regionais e ao lucro desmedido das empresas multinacionais a expensas da maior pobreza da população, consolidavam o novo perfil eclesialístico. As comunicações episcopais revelavam o compromisso do corpo com os setores excluídos da população e com a democracia, e reafirmavam a autonomia da instituição católica perante o Estado.⁸

Com a promulgação do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, os caminhos da Igreja e do Estado ficaram decididamente distanciados, embora a visualização dessa bifurcação não tenha sido

imediate. A instituição católica assumiu uma atitude de franca oposição às arbitrariedades do poder ditatorial. Diante de um aparelho político com inclinações auto-suficientes, que se dispunha a “disciplinar” os quadros religiosos “rebeldes” e a censurar qualquer canal de comunicação, a Igreja ganhou autonomia de ação ao se diferenciar do regime. A dimensão do conflito, assemelhada com os incidentes da Questão Religiosa, denotava a luta da Igreja por definir autonomamente seu papel no contexto de repressão institucional. Diferentemente da colisão experimentada na década de 70 do século XIX, a instituição católica não estava preocupada pela manutenção do *status* de religião privilegiada. Nessa oportunidade, a Igreja brasileira defrontava-se com a defesa de sua liberdade de ação e independência para traçar sua linha pastoral (Bruneau, 1974).

Enquanto isso, influenciada e legitimada pelos resultados do encontro do Conselho Episcopal Latino-Americano de Medellín, a liderança eclesiástica aprofundou a promoção das comunidades de base e a implementação de uma ética política oposta ao sistema de dominação social. A reforma agrária como estandarte, a sindicalização rural e a educação popular conformavam os eixos centrais da política da Igreja.

Em síntese, o perfil institucional assumido pela CNBB não mudou o intuito de alargar a influência do catolicismo na população, pois conservou a idéia da integridade da fé como afirmação de sua identidade. A diferença radicava no *modus operandi*. Enquanto em outros momentos históricos a edificação de um esquema integrado ao Estado era condição *sine qua non* para estender sua presença na sociedade; a partir da década de 70 do século passado a independência em torno do poder político e a missão engajada na realidade social erguiam-se como as principais diretrizes de toda a ação pastoral. Se durante boa parte da história a Igreja cumpriu o papel de unificar e integrar culturalmente à população, nessa etapa prestava-se a impulsionar uma transformação profunda da estrutura social brasileira. Os condicionantes externos e internos definiriam o alcance dessa orientação.

Com o retorno da democracia nos anos 80, os partidos políticos, sindicatos e movimentos sociais deixaram de precisar do abrigo da instituição católica para seu normal desenvolvimento. Assim, um setor importante da CNBB passou a considerar desnecessário o envolvimento direto da Igreja nas lutas políticas e sociais, levando em conta que os canais formais de participação política da sociedade civil estavam se

restabelecendo. Partidários de uma retirada da instituição católica do campo político ressaltaram o magistério ético como principal eixo da ação pastoral. No entanto, outro grupo de bispos fez questão de salientar a indissolubilidade entre a missão da Igreja e a construção de uma sociedade com justiça social. A coexistência entre essas e outras linhas eclesiais confirmam a diversidade de catolicismos que convivem no seio de uma instituição milenar.

A última etapa do século XX encontrou uma Igreja brasileira desprovida das interferências do poder civil, mas com uma clara intervenção da Santa Sé. A pressão para modificar o perfil hegemônico se condensou sobre seus principais pilares: a CNBB e os seminários de formação religiosa. A autonomia e a independência do catolicismo brasileiro ver-se-iam mais uma vez comprometidas. Com a nomeação de bispos alinhados ao poder vaticano, a pressão sobre o corpo de teólogos e a desaprovação das políticas eclesiais comprometidas com as organizações de base, as autoridades da Santa Sé têm desencorajado o engajamento da instituição nas demandas de apenas uma camada da sociedade, lembrando o caráter universal da missão católica. Apesar dessas tentativas, a CNBB outorgou nos sucessivos planos quadrienais uma significativa importância à pastoral ligada às problemáticas sociais – a luta pela terra e contra a fome permaneceram no núcleo prioritário das preocupações eclesiais. Em virtude da mecânica de funcionamento da CNBB, caracterizada por uma lenta e trabalhosa construção de consensos, o conteúdo das diretrizes gerais conta com a aprovação de uma ampla maioria do corpo eclesial.

Na Argentina, as décadas de 50, 60 e 70 foram testemunhas de contínuas interrupções dos governos constitucionais. Ao longo de todo esse período, viveram-se momentos de instabilidade institucional. Os contínuos golpes de Estado foram seguidos por governos democráticos impregnados de ilegitimidade, devido à proscricção do peronismo. Entretanto, a Igreja reproduziu sua tradicional estratégia de estreitar vínculos com as autoridades governamentais e consolidar sua estrutura institucional. No ano de 1955, foi criada a Conferencia Episcopal Argentina (CEA) com o propósito de atender as questões eclesiais de interesse comum. Ensimesmada na articulação e funcionamento interno, pouco teve a ver nesse processo a comunidade de fiéis. A organização de bispos não respondia à necessidade de entabular uma fluidez na comunicação entre os prelados e as bases católicas, e sim à demanda de entrosar a ação pastoral da hierarquia.

No entanto, tudo aquilo de proveitoso que a Igreja obteve em função da sua proximidade com os governos militares se desvaneceu no contexto das discrepâncias que começavam a surgir e se generalizar no seu interior. A elite eclesiástica, propensa a legitimar regimes ditatoriais para receber como retribuição as prerrogativas de toda “religião oficial”, teve de enfrentar numerosos questionamentos internos. Da sua base foi emergindo um espírito de ação pastoral renovador, influenciado pelo perfil pastoral do papa João XXIII e o Concílio Vaticano II (Forni, 1988).

O Concílio Vaticano II foi um fator catalisador das dissidências e rachaduras no seio da instituição católica. A interpretação das suas conclusões e da sua implementação deu lugar a posicionamentos divergentes dentro da Igreja Católica. De acordo com os renovadores, o concílio apontava um rumo de mudanças na ação pastoral, condensado numa clivagem ideológica cristã e revolucionária. Segundo a interpretação dos refratários ao *aggiornamento* eclesial, o concílio supunha uma maior pressão no processo de romanização, assegurando o poder na condução da instituição.

A politização da sociedade estimulou ainda mais os segmentos do catolicismo que eram ativos no compromisso com os pobres. O agravamento dos conflitos com o regime militar conduziu à tomada de fábricas pelos sindicalistas e à elaboração de planos de luta, contando com o apoio de padres operários e de umas poucas figuras da hierarquia que começavam a se diferenciar dos seus pares. Entre eles, o bispo de Avellaneda, Jerónimo Podestá, e o bispo auxiliar de Córdoba, Enrique Angelelli, assassinado durante a mais sangrenta das ditaduras militares, em 1976, quando era bispo de La Rioja.

O Movimento de Sacerdotes do Terceiro Mundo (MSTM) conferiu organicidade ao projeto renovador. Criado em 1968, ele se propôs a tornar realidade as expressões do Concílio Vaticano II e as conclusões do encontro dos bispos latino-americanos em Medellín. Respeitando a organização em dioceses, o MSTM, através da pastoral de *villas* (favelas) e das Comunidades Eclesiais de Base, concentrou sua atuação nos bairros castigados pela pobreza e alcançou uma dimensão nacional. Apesar disso, a aceitação de sua linha pastoral resultou limitada no seio da conferência episcopal.

A radicalização nos anúncios e nas denúncias levou o movimento ao confronto direto, tanto com o poder militar quanto com o alto clero, embora sem chegar a uma ruptura formal. O assassinato de muitos dos

seus líderes pelas forças militares – a morte do padre Carlos Mugica, em 1974, foi uma das com maior repercussão – e a perseguição permanente a seus militantes ocasionaram um desmembramento da organização, até desaparecer depois do golpe militar de 1976.

Consumada a ruptura do regime democrático, a ditadura militar pôs em prática ações diferenciadas frente aos diversos setores do catolicismo. Concebendo a instituição eclesial como um espaço conflituoso, ela se propôs a depurar suas estruturas pela eliminação da “infiltração de esquerda”. Com esse objetivo, fortaleceu o papel da cúpula eclesiástica, atribuindo-lhe a missão de legitimar as atuações militares e transformando-a, como no passado, em guardiã dos valores da argentinidade. Assim, o presidente da CEA, Adolfo Tortolo, exprimiu seu apoio ao golpe de Estado, mostrando-se solidário com as tarefas de restauração do espírito nacional. Diferente do episcopado brasileiro, as autoridades eclesiásticas argentinas não se solidarizaram com as vítimas do terrorismo nem saíram em sua defesa. Em contrapartida, agentes religiosos participaram dos campos de concentração, pedindo aos prisioneiros que se confessassem e delatassem outros companheiros de suas organizações, apelando para o dever perante Deus.

A sucessão de cristãos desaparecidos obrigou a Conferência Episcopal Argentina a emitir um comunicado onde solicitava ao poder militar uma revisão de suas políticas e a avaliação de possíveis “excessos”.⁹ O documento visava mais a satisfazer um certo grau de inconformismo interno do que a questionar a metodologia militar. Independentemente disso, na lógica de funcionamento da cúpula católica tinha prioridade a sobrevivência institucional, garantida apenas pela convivência, e evitando confrontos com o governo *de facto*.

O retorno da democracia na década de 80 não modificou o tradicional *modus operandi* da Igreja argentina. A reprodução da ascendência católica nas altas esferas de governo continuou a ser um eixo central do comportamento da hierarquia eclesiástica. A educação, a ética e a moral familiar aparecem como três componentes essenciais que os agentes superiores da Igreja não conseguem imaginar fora de seus campos de ação e ingerência. Só diante do processo de deterioração social crescente e do descrédito generalizado da classe política a liderança católica visualizou a necessidade de uma mudança de rumo, no sentido de preservar uma imagem institucional afastada do poder político. Ora bem, o curto tempo transcorrido no novo perfil institucional nos impede

de fazer afirmações contundentes como, por exemplo, estabelecer que a Igreja argentina renunciou a se comportar como fator de poder. Também não nos permite fazer prognósticos sobre as mudanças nas relações de força dentro da cúpula eclesial. De qualquer forma, é inegável que as conseqüências do modelo neoliberal que reina na ordem internacional se contrapõem aos princípios fundamentais do catolicismo. As tendências ao individualismo, ao consumismo, ao materialismo, e a relativização do papel da família como célula básica da sociedade, obrigam a Igreja a se posicionar criticamente diante daqueles que executam políticas segundo esse modelo.

Definitivamente, a especificidade do processo de conformação das conferências episcopais ergueu-se como um ponto de inflexão nos perfis adotados pelo catolicismo argentino e brasileiro na segunda metade do século XX. Limitada desde sua fundação ao segmento hierárquico no primeiro caso; alimentada com a participação de quadros intermediários na qualidade de peritos ou simples conselheiros no segundo caso, a CEA e a CNBB transitaram por andares dessemelhantes. As instâncias de interação do máximo corpo católico brasileiro com organizações de leigos ou com teólogos não encontraram paralelos na experiência argentina. A partir de um dissímil traçado organizacional, com um viés vertical e fechado na Argentina, aberto e mais descentralizado no Brasil, a definição das prioridades do trabalho pastoral assumiu um curso divergente. Para além das variações conjunturais, produto das modificações nas relações de força no seio dos colégios episcopais e dos condicionantes exercidos pelo contexto político e pelas diretrizes vaticanas, observa-se, a partir do discordante processo de construção das conferências episcopais, uma bifurcação de caminhos no que se refere ao traçado das políticas eclesiais e às produções discursivas da condução católica nos dois países.

A modo de conclusão

Fizemos até aqui um percurso pela história da Igreja Católica no Brasil e na Argentina. Ainda que sem nos determos para empreender uma análise exaustiva de cada período, demos conta de algumas constantes na lógica do funcionamento da hierarquia católica.

De um modo geral, tanto no Brasil quanto na Argentina, o permanente interesse católico de reproduzir uma presença pública obteve mais dividendos no plano das influências sobre as decisões do poder político. Muito menos na diminuição da brecha existente entre seu aparelho burocrático e as práticas cotidianas da cidadania. Se, por um lado, a Igreja soube sedimentar acordos com as autoridades governamentais, seja para garantir o ensino religioso nas escolas oficiais, seja para colocar um freio aos projetos de lei sobre o divórcio, por outro, encontrou sérios empecilhos para impor seu sistema normativo como princípio regulador da sociedade. Ela agiu *como se* a cultura da população fosse integralmente católica, e dessa posição de poder interpelou o poder do Estado. A afirmação de Flávio Pierucci sobre a Igreja brasileira bem pode ser pertinente à da Argentina: “A Igreja no Brasil [...] olha-se especularmente como povo, e em nome desse fala e pressiona.” (Pierucci, 1986, p. 79). Sua participação no momento da conformação da nação e a herança de um *modus vivendi* definido por um esquema de legitimações recíprocas, garantiram a atenção da liderança política às requisições católicas.

Ora bem, o transcorrer histórico entre a Igreja e o Estado refletiu um caráter complexo e, por que não, contraditório nas relações entre as duas esferas. Na justaposição entre uma gênese intrinsecamente a-religiosa do Estado e a procura de legitimidades extrapolíticas para garantir a governabilidade do regime político, localizaremos o nó das desavenças e conivências entre os dois campos.

Em que pesem as lógicas diferenciadas que regulam o funcionamento de cada esfera, é indubitável que, em vários períodos históricos, houve uma instrumentalização da Igreja por parte do Estado e vice-versa. Embora estejamos frente a duas instituições irredutíveis, os pontos de justaposição tornam difusas as fronteiras entre o campo político e o campo religioso (Bourdieu, 1987; Weber, 1984).

Uma análise em profundidade sobre essa questão não pode estar permeada por abordagens simplificadas, seja aquela que considera o órgão eclesiástico como mero aparelho ideológico do poder secular, seja a outra, que sustenta uma supremacia da ordem espiritual. Ao longo da história, pôde-se apreciar inúmeras situações onde a Igreja utilizou as estruturas estatais para reproduzir seu aparelho burocrático e estender seu programa pastoral no conjunto da sociedade. Só quando as classes

dirigentes desenharam políticas ativas nas áreas de tradicional influência católica, foi irremediável o confronto pela demarcação dos campos de ingerência de cada esfera. Por outro lado, quando os processos políticos ostentaram debilidades na sua base de sustentação, a procura de “outras” fontes de legitimidade tornou-se uma modalidade corrente. A Igreja, considerada pelos homens de governo como uma inestimável fonte fornecedora de sentido, foi requerida para abençoar os regimes políticos. Dependendo da conjuntura histórica e da correlação de força existente, o binômio Igreja-Estado transitou de modo pendular por uma trilha de maior ou menor interpenetração, de maior ou menor conflituosidade.

Em outras palavras, o processo de acomodação recíproca não esteve isento de tensões nem de choque de competências, fundamentalmente quando ambas as instituições deixaram transparecer a ambição de sintetizar e monopolizar as representações sociais. São esses arrebatamentos de caráter recíproco os que testemunham o perfil ambíguo, complexo e contraditório da interação Igreja-Estado.

Notas

¹ É indispensável deixar assentado que quando fazemos alusão à Igreja Católica como instituição, nos estamos referindo estritamente ao agir de sua condução episcopal, deixando a um lado as concepções e práticas de outros atores dentro do catolicismo. Assim é que, daqui em diante, utilizaremos os termos “Igreja Católica”, “hierarquia”, “elite eclesiástica” e “instituição católica” indistintamente. Essa abordagem responde a um critério analítico, mas não contradiz a existência de vários catolicismos ou de um “catolicismo no plural” (Poulat, 1977). Se analisarmos as disputas pela hegemonia no seio da instituição eclesiástica, encontraremos jesuítas, maronitas e franciscanos em um início; católicos sociais, integrais, conciliadores ou intransigentes mais adiante; conservadores ou pós-conciliares, partidários da Teologia da Libertação nos últimos tempos; adeptos da Renovação Carismática ou renovadores na Opção pelos Pobres na atualidade, que, em conjunto, formam o amplo mapa da diversidade católica. Como instituição complexa, a Igreja é um âmbito social onde não cessam de se confrontar discursos desiguais que competem entre si (Poulat, 1977). Não obstante, tratando-se de uma organização piramidal com altíssimo grau de institucionalização e burocratização, os procedimentos de sua hierarquia são determinantes na reprodução da estrutura normativa “interna”, na definição das políticas eclesiásticas relacionadas com o “exterior” e no traçado do rumo institucional.

² Coerente com essa atribuição, a Assembléia Geral rejeitou a bula *Praeclara Portugaliae*, de 1827, porque se referia a questões que estavam sob a jurisdição do imperador.

³ O processo de romanização implicou uma reestruturação do aparelho eclesiástico, no sentido de um fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas particulares. Paralelamente, significou um reforço da autoridade do bispo no contexto das administrações diocesanas. A centralização do poder religioso, disso se tratava, visou a homogeneizar as práticas religiosas, universalizando o modelo teológico e litúrgico do catolicismo romano. A estratégia vaticana de exercer um rígido controle sobre as igrejas no mundo inteiro coincidiu com a hegemonia ultramontana no plano ideológico. O combate à modernidade requeria um catolicismo sólido, uniforme e compacto, capaz de uma batalha no terreno das idéias, sem nenhum tipo de fissuras internas. Nesse esquema, as expressões da religiosidade popular eram atribuídas à ignorância e ao fanatismo das massas, cabendo aos agentes religiosos a responsabilidade de educá-las para incorporarem as padronizadas pautas do culto religioso. Em certo ponto, o catolicismo popular subvertia as relações de dominação dentro do próprio espaço, uma vez que a figura do padre nos rituais era dispensada como mediador da salvação.

⁴ Assim foi como a Igreja conseguiu abortar o projeto de lei de mão-morta, através do qual pretendia-se esbulhar os bens materiais das instituições religiosas.

⁵ Com esse conjunto de disposições, “os nascimentos, as definições e os matrimônios deixaram de ser momentos de exclusiva competência da Igreja. De fato, foi introduzida, pelo menos no plano jurídico, a distinção entre cidadão e católico” (Zanatta, 1996, p. 367).

⁶ Na prática, os cultos que driblaram as instruções legais não sofreram as sanções previstas. Concretamente, os grupos pentecostais assentados nos setores populares poucas vezes cumpriram ao pé da letra os requisitos para sua admissão e, ainda assim, passaram longe dos rigores da lei.

⁷ A constituição *Gaudium et Spes* deu um marco ao serviço da Igreja no mundo temporal. Colocou a instituição num plano independente das estruturas políticas e reconheceu o valor histórico e, portanto, mutável, da cultura. Nesse sentido, a Igreja devia posicionar-se dentro de um universo secularizado, aceitando sua dinâmica autônoma. Por outro lado, o Concílio fez questão de encorajar a missão social católica, ao tempo que valorizou o papel do laicato dentro de uma concepção de Igreja como “povo de Deus”. Contrária a uma escatologia centrada no além, onde o mundo era considerado um “vale de lágrimas”, as orientações conciliares forneceram um embasamento teológico para os sujeitos serem artífices da própria história.

⁸ Estamos nos referindo aos seguintes documentos da CNBB: *Ouvi os clamores de meu povo; Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social; Exigências cristãs de uma ordem política* e *A missão da hierarquia católica no mundo de hoje*. Simultaneamente, os bispos do Estado de São Paulo expressaram também o repúdio às formas ditatoriais através da declaração, de 1975, *Não oprimas teu irmão*.

⁹ Trata-se da carta pastoral, de 15 de maio de 1976, intitulada *A Igreja e os direitos humanos*. É preciso observar que a referência aos direitos humanos foi genérica, não se baseou em casos particulares, e que o documento não foi de conhecimento público, tendo caráter reservado (Dri, 1987).

Referências

- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- AMESTOY, Norman. Orígenes del integralismo católico argentino. *Revista Cristianismo y Sociedad*, n. 108, 1991.
- AZEVEDO, Thales de. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1955.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: HISTÓRIA Geral da Civilização Brasileira: o Brasil republicano. São Paulo: Difel, 1984. tomo 3, v. 4.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II*, de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *Cosas Dichas*. Paris: Gedisa, 1987.
- BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.
- CAIMARI, Lila. *Perón y la Iglesia Católica: Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel, 1994.
- DRI, Rubén. *Teología y dominación*. Buenos Aires: Roblanco, 1987.
- DRI, Rubén. *Proceso a la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1997.
- FERNANDES, Geraldo. A religião nas Constituições Republicanas do Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 8, n. 4, 1948.
- FORNI, Floreal. Del aggiornamiento a las vísperas (1955-1969). *Revista Unidos*, 5, n. 18, 1988.
- LIMA, Luis Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja do Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- MALLIMACI, Fortunato. *El Catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988.
- MALLIMACI, Fortunato. In: 500 AÑOS de cristianismo en la Argentina. Buenos Aires: CEHILA: Centro Nueva Tierra, 1992.
- MICELI, Sérgio. A gestão diocesana na República Velha. *Religião e Sociedade*, 12, n. 1, 1985.
- MIGNONE, Emilio. In: 500 AÑOS de cristianismo en la Argentina. Buenos Aires: CEHILA: Centro Nueva Tierra, 1992.
- PIERUCCI, Antônio Flavio. O povo visto do altar: democracia ou demofilia. *Novos Estudos CEBRAP*, 16, 1986.
- POULAT, Emile. *Eglise contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman, 1977.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairos, 1979.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1984.
- ZANATTA, Loris. *Del Estado liberal a la Nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.