

TOMO

Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
Universidade Federal de Sergipe

SOCIOLOGIA HISTÓRICA DO ESTADO: IGREJA E CONSTRUÇÃO NACIONAL NO BRASIL E NA ARGENTINA *

Ernesto Seid¹

INTRODUÇÃO

Este texto tem origem em uma proposta de reflexão analítica cujo objetivo maior é estimular um exercício comparativo sobre uma temática específica: o papel e o peso da Igreja católica nos processos de construção nacional argentino e brasileiro. Dado seu caráter exploratório, ficam desde já registradas as limitações de sua ambição. A principal finalidade do trabalho é retomar discussões consagradas no campo de estudos sobre construção nacional, formação do Estado e do sistema político e procurar atualizá-las com base em perspectivas menos conhecidas e consideradas pelas ciências sociais no Brasil. Como decorrência, procura-se fornecer pistas – a partir de determinadas orientações teórico-metodológicas e do respectivo delineamento de variáveis de pesquisa – para problematizações analíticas coerentes e encaminhamentos de pesquisa pertinentes ao estudo da temática.

* O ponto de partida deste artigo foi o Seminário Avançado de Teoria em Ciência Política, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul entre 1999 e 2000, sob coordenação do prof. Hélgio Trindade, a quem sou grato pelos comentários e estímulo à elaboração do trabalho.

Nation-building: processo universal?

Como não poderia ser diferente, o vasto campo de estudo sócio-histórico voltado para os processos de *nation/state-building* tradicionalmente vê-se às voltas com quantidade muito grande de variáveis analíticas a examinar, seu conteúdo variando de acordo com as diferentes linhas epistemológico-teóricas disponíveis. Por seu propósito muito específico, o presente trabalho ficará restrito a desenvolver um exercício que tome em conta apenas a variável religiosa no contexto de formação dos Estados nacionais na Argentina e no Brasil. Portanto, sem ignorar a multiplicidade de fatores aí implicados e tampouco seu alto grau de interrelação, somente um aspecto maior servirá de base para a discussão proposta, ressaltando-se não haver subjacente nenhuma concepção de ordem de precedência ou de nível de importância quanto a outras variáveis em jogo.

Em um nível mais geral, cabe apontar de início uma questão mais ampla da problemática abordada, a qual diz respeito à centralidade do exame das respectivas *dinâmicas* de formação do Estado nos dois países apontados, tomando-se em conta suas peculiaridades históricas, estruturas sociais e contextos culturais. Pretende-se tornar claro, por essa via, um posicionamento que vai de encontro às chamadas "vertentes clássicas" de estudo de formação estatal, todas elas fundadas em maior ou menor medida em uma visão de *universalidade* do fenômeno "político" e sobretudo do "Estado-nação", e, conseqüentemente, voltadas à observação de suas distintas variações no tempo e no espaço e ao seu enquadramento no espectro de um suposto "desenvolvimento político". Em contrapartida, o pressuposto epistemológico em que se baseia a perspectiva aqui defendida centra-se na elucidação e compreensão dos *fenômenos políticos* em sua multiplicidade e especificidades, colocando-se justamente a comparação como recurso metodológico valioso na apreensão de variantes históricas e culturais. Dessa forma, o relativamente recente desenvolvimento de uma vertente de caráter culturalista no interior da *Sociologia Histórica* ou *Sociolo-*

*gia do Estado*¹ tem fornecido um leque de questões – não apenas novas, mas também de “velhas questões”, porém vistas sob novos ângulos –, de grande fertilidade analítica.

Um aspecto central presente nesta corrente, em particular nas obras de Bertrand Badie, Pierre Birnbaum e Guy Hermet, diz respeito à concepção dos fenômenos de constituição do poder político em termos de *dinâmicas* que não obedecem a determinantes “universais” nem a seqüências necessárias, ao mesmo tempo em que apontam a existência de um fenômeno histórico mais amplo de expansão de uma esfera propriamente política ocidental, cuja característica é justamente “autoproclamar-se universal” (BADIE, 1992, p. 69 e segs.). Ou seja, se toda a orientação desta vertente baseia-se nas noções de diversidade e especificidades das manifestações do “político”, indissociáveis das noções de *cultura e história*, por outro lado ela chama atenção com muita ênfase ao inegável contexto de sua “universalização”, entendida como “ocidentalização”, do fenômeno (BADIE; HERMET, *ibid.*; BADIE, 1992).

Partindo da visualização de uma crescente generalização das formas “ocidentais” do “político” em contextos “não-ocidentais”, isto é, países ou regiões de tradição totalmente alheia a tal processo (América, África e Ásia) e inclusive, como é o caso da América, de estruturas sociais completamente extintas com a chegada das potências colonizadoras ocidentais, esta perspectiva acaba lançando toda uma pauta de questões a serem devidamente encaradas pelo pesquisador. Como fazem ver com clareza os trabalhos já mencionados, o processo de difusão de um modelo europeu de formação estatal nacional não pode ser desvinculado de uma ambição do Estado à sua universalidade como estrutura (“melhor”, “mais desenvolvida”, “inevitável”, “moderna”, “racional”) de organização do

¹ Às vezes também denominada genericamente Política Comparada, trata-se de uma vertente teórica iniciada com trabalhos debruçados sobre padrões comparados de construção nacional, herdeiros notadamente da sociologia de Max Weber e Norbert Elias. Para uma visualização geral do “estado das artes” nesse campo de pesquisa, com toda uma riqueza de polêmicas, ver especialmente a edição nº 133, de 1992, da *Revue Internationale des Sciences Sociales*, e o artigo de Bertrand Badie & Pierre Birnbaum, intitulado *Sociologie de l'État revisitée*, publicado na mesma revista, nº 140, 1994, p. 189-203; para questões mais gerais sobre a reaproximação entre história e ciências sociais, ver Déloye (2003) e Déloye e Voutat (2002).

poder político. De fato, pelo menos a partir do século XVI, a crescente circulação dos governos – que já não mais se reproduzem isoladamente – e das relações internacionais propiciou a formação de um código comum para todos os atores do sistema internacional, favorecendo assim o surgimento de uma cena internacional na qual cada vez mais são difundidas categorias ocidentais de pensamento. A construção dos Estados ditos “periféricos” – no qual se inserem Argentina e Brasil –, resultado de uma relação de subordinação às metrópoles, coloca em foco a ambigüidade dos processos de homogeneização dos âmbitos políticos. Desde vários pontos de vista, o Estado periférico se estrutura como se sobre ele devessem estabelecer-se as relações de dependência que os unem aos Estados hegemônicos. Por um lado, a dependência propicia a territorialização dos âmbitos políticos, a construção de um centro de poder e a formação de estruturas burocráticas, ainda que por outro contribua a limitar a soberania do Estado, a constituição de uma sociedade civil diferenciada e estruturada e o estabelecimento de fórmulas de legitimação suficientemente sólidas.

A importação de *modelos exógenos*, além dos efeitos citados, tem como conseqüência o surgimento de um *Estado híbrido*, fruto do transplante de instituições estrangeiras ao interior de sociedades culturalmente diversas, de tradição completamente desconhecida frente ao modelo importado. Posto que suas condições de surgimento e de uso social nunca podem ser reproduzidas em outras situações, por serem resultado de uma história e cultura específicas, a estrutura implantada passa por um processo de adaptação e interpretação que necessariamente implica modificações significativas no modelo adotado, a ponto de, em muitos casos, resultar em uma deformação do paradigma original (BADIE ; HERMET, 1993, p. 180-209).

As implicações analíticas e metodológicas dessa perspectiva são muitas e de difícil resolução. Em primeiro lugar, coloca-se a centralidade e a amplitude do fenômeno, fazendo com que todo pesquisador debruçado sobre tais contextos “periféricos” tenha de tomá-lo devidamente em conta ao conduzir seus estudos, por mais variados que sejam seus objetos. Provavelmente o principal efeito negativo acarretado pela desconsideração desta dimensão de análise seja percebido na quantidade não negligenciável

de abordagens históricas e sociológicas que vêm em fenômenos sócio-políticos recorrentes em países periféricos (Terceiro Mundo) – com toda sua sorte de *ismos* (*populismo, coronelismo, clientelismo, autoritarismo, personalismo*) – manifestações de “atraso”, “subdesenvolvimento”, “excrescência” ou “perversão”, sempre em comparação à “modernidade ocidental”. Tais conclusões, cujos pressupostos ancoram-se em alguns daqueles que Tilly (1985) chamou de “postulados perniciosos” da Sociologia Histórica – sobretudo o “desenvolvimentismo/evolucionismo” e a “modernização” – foram por décadas dominantes no cenário das Ciências Sociais e, em especial, nas suas áreas comparativas². Da mesma forma, aparecem de modo mais sutil em análises que, embora percebam e reconheçam concretamente sua ocorrência – como é o caso relativo às influências “iluminista”, “republicana”, “liberal” e “positivista” nos ideários argentino e brasileiro do século XIX, assim como às artes “nativas” (literatura e artes plásticas, notadamente) desde o início da colonização –, não conseguem evitar a perigosa armadilha de julgá-las como “idéias que se encontram fora do seu devido lugar”, e de, portanto, serem “disfuncionais”, “anômalas”, “absurdas” etc. (o que apenas acaba por reforçar o pressuposto normativo de que há de fato um “lugar certo” para elas estarem).

Em segundo lugar, surgem os problemas propriamente metodológicos e de caráter operacional ligados ao empreendimento analítico. Assim, se de um lado deve-se tentar apreender os princípios regendo os processos de importação e exportação de modelos, filosofias e ideologias políticas, bem como suas complexas adaptações e readaptações, isto é, suas lógicas de consumo, em contextos culturais diferentes dos de origem, de outro lado, como aponta Coradini (1995), há uma gama importante de questões de metodologia que ainda estão por ser resolvidas. Incluem-se nelas as formas de se lançar luz sobre o conjunto de atores envolvidos nos processos de importação e exportação, através da explicitação dos interesses em jogo e das lógicas de orientação da escolha dos bens envolvidos e,

² Uma exposição detalhada e as respectivas críticas endereçadas a estas correntes podem ser encontradas especialmente em Badie (1980, 1983), Badie e Hermet (1993) e Tilly (1985).

principalmente, de se capturar com certa precisão os efeitos da importação desses bens sobre as respectivas estruturas sociais importadoras. Quanto a essas dificuldades de operacionalização e de estruturação do objeto dentro da problemática enfocada, não há dúvida de que, além da complexidade analítica em que estão envolvidas, elas se devem em larga medida ao próprio estágio ainda inicial de sua apropriação por cientistas situados fora do eixo norte-americano e europeu³.

Níveis de análise e variáveis

Uma vez expostos, de modo muito sumário, o enquadramento central do tema e algumas questões pertinentes à construção do objeto, cabe agora tentar situá-los mais claramente dentro das perspectivas teóricas acima apontadas, buscando ao mesmo tempo indicar alguns níveis e variáveis de análise a serem privilegiados.

Como sugerido acima, o ponto de partida para o exame dos processos de formação do Estado nacional nos países em pauta consiste precisamente em considerar a condição “periférica” em que se desenvolvem, e portanto tomar em conta as diferentes possibilidades de criação, adaptação e “hibridação” encontráveis na constituição de um aparato político centralizado e legítimo. Assim, se uma noção de “estado”, de instituições político-administrativas “estatais” e de um léxico “político ocidental” está presente tanto na Argentina quanto no Brasil, também a existência da Igreja católica – parte dos empreendimentos colonizadores espanhol e português desde seu início – deve ser apreendida em sua lógica peculiar de instituição ocidental estabelecida em um contexto exógeno. É exatamente nesse sentido que se pretende aqui explorar algumas vias possíveis para o entendimento do papel muitas vezes ambíguo desempe-

³ Pode-se mencionar alguns trabalhos produzidos no Brasil que incluem em sua análises os pressupostos centrais contidos nesta problemática de importação de bens simbólicos; em especial, Odaci Coradini, “‘Grandes famílias’ e elite ‘profissional’ na Medicina no Brasil”, in: Cadernos de Ciência Política, Porto Alegre, (2), UFRGS, 1995; José C. G. dos Anjos, “Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional”, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007; Ernesto Seidl, “A construção de uma ordem: o Exército brasileiro e o nascimento da meritocracia (1850-1930)”, in: Ciências & Letras, n. 37, jun. 2005, p. 107-137.

nhado pela Igreja católica na construção das nações argentina e brasileira, destacando sua atuação subordinada ao Estado como parte do aparato administrativo empenhado no trabalho de dominação social.

A longa manutenção da Igreja dentro da órbita do Estado nos dois países, garantida constitucionalmente através do regime de “padroado”, deve ser examinada em sua dimensão funcional como característica reveladora dos problemas de institucionalização e legitimação de uma ordem política leiga. Quanto a este aspecto, seria necessário explorar comparativamente as funções específicas desempenhadas pela Igreja católica - inteiramente subordinada ao poder estatal, mas significativamente também parte dele - nos trabalhos de dominação e de legitimação sociais (inculcação de símbolos, valores e ideais nacionais, consagração de “famílias” por meio de rituais etc.). Nesse mesmo sentido, seria pertinente introduzir uma questão ainda pouco trabalhada pela bibliografia disponível, a qual diz respeito às relações entre a formação de uma esfera política e de seu respectivo aparato e o processo de institucionalização da Igreja após sua separação do Estado, por meio da expansão de uma rede escolar religiosa responsável pela educação de grande parte das elites políticas e de outros grupos dirigentes. Isto é, mais além das ligações formais entre os poderes secular e espiritual, de exame sem dúvida necessário, constituiria uma tentativa de apreensão da dinâmica de suas relações objetivas em sua maior abrangência.

As dinâmicas peculiares do Estado híbrido

Como mostra amplamente a bibliografia dedicada à formação do Estado na Europa, este tem sua gênese em um lento processo de centralização do poder político em torno de um monarca que consegue, com maior ou menor êxito, gradativamente eliminar forças sociais e políticas concorrentes (exércitos e outras forças militares privadas, Igreja, forças comerciais etc.), extinguindo-as ou subjugando-as. Como apontam Badie e Birnbaum (1979, p. 159), entendido como produto de uma formação social precisa e determinada, o “Estado-nação impõe-se naturalmente como uma fórmula política que traz a marca de uma cultura da qual não se poderia subestimar a importância”, sendo sua “invenção controlada e

materializada pelos modelos culturais próprios à Europa ocidental”. Especificamente quanto à Igreja e ao poder religioso, muitas são as indicações que ressaltam o peso da assim chamada “variável religiosa” na explicação dos vários formatos estatais que tomaram corpo naquele continente. Contudo, em que pese a existência de variações internas consideráveis (recortes entre tradição católica e protestante, com suas variantes nacionais), a constituição de um centro político unificador vai inevitavelmente de par com uma separação relativamente clara entre os poderes religioso e político, fenômeno este que também é mais amplo e estende-se a outras esferas sociais, as quais vão progressivamente descolando-se e autonomizando-se umas frente às outras. De fato, o surgimento de uma esfera política autônoma como “modo privilegiado de resolução das tensões e dos conflitos” (Id., *ibid.*: 159), acompanhada de um aparato burocrático-administrativo especializado, implica diretamente, neste contexto, o recuo do poder religioso e a redução de sua competência ao âmbito exclusivamente espiritual da sociedade.

Autores como Bertrand Badie, Pierre Birnbaum e René Rémond ressaltam o peso das relações entre o sistema político e o religioso no processo de dissociação de um nível propriamente “político”. Segundo esta perspectiva, “seria incontestável que o cristianismo desempenhou um papel decisivo na construção do Estado”, papel que “não cessou de crescer à medida que a religião cristã proclamou a autonomia do poder espiritual em relação ao poder temporal e desenhou assim, em negativo, os contornos de um campo político específico” (BADIE; BIRNBAUM, *ibid.*: 160). De outro lado, se a história europeia de construção estatal nacional tem na secularização da política um fator crucial para sua realização, a realidade dos países situados fora daquela órbita parece ser bastante distinta. Em primeiro lugar, cabe considerar as dificuldades nas tentativas de empreendimento de um aparato político-administrativo dentro de situações históricas e de contextos sociais e culturais distintos do ocidental. Ou seja, não apenas as condições de dispersão do poder por vastos territórios nas mãos de proprietários fundiários geralmente armados (estancieiros, caudilhos, coronéis) – como são os casos brasileiro e argentino –, mas também a própria inexistência de um fenômeno de autonomização da esfera política e burocrática conduziram a dinâmicas estatais

peculiares que tomaram rumos diversos do ocidental, muito embora não poucas semelhanças sejam encontradas.

Diferentemente da história européia de construção de uma ordem estatal – basicamente ligada ao declínio da ordem feudal, ao enfraquecimento do poder senhorial e à constituição de um centro de poder político unificado –, as dinâmicas estatais argentina e brasileira são fortemente marcadas por tendências centrífugas que atuaram em sentido contrário à institucionalização de uma ordem política centralizada. A fim de explicar as particularidades das dinâmicas do poder político sobretudo no contexto latino-americano, grande número de especialistas encontraram no conceito de *neopatrimonialismo*⁴ (versão contemporânea do fenômeno de dominação estudado por Max Weber) um instrumento-chave na interpretação das constantes tensões resultantes da implantação de modelos “híbridos” de Estado. Com base nesse recurso analítico, os sistemas políticos da América Latina são compreendidos como estruturados em torno da *pessoa* do chefe político (presidente, monarca, caudilho, latifundiário) e tenderiam a reproduzir um modelo de domínio personalizado, orientado à proteção da elite no poder e limitando ao máximo o acesso da periferia aos recursos do centro.

Embora Argentina e Brasil possam ser enquadrados nestas condições de dispersão e personificação do poder, alguns traços estruturais derivados do período colonial diferenciam seus processos de formação do Estado nacional ao longo do século XIX. Para Trindade (1985a, p. 64), dois aspectos devem ser inicialmente observados na comparação dos casos brasileiro e argentino. Primeiro, as diferenças na organização da economia, relativamente restrita na Argentina quando comparada às conexões mais amplas encontradas no Brasil. Segundo, o peso do legado institucional político-administrativo, que no caso brasileiro “era mais complexo, engendrou a formação de um estamento burocrático que se transmitiu intacto em função da forma pacífica da transição para a inde-

⁴ De acordo com Badie e Hermet (1993), deve-se a Samuel Eisenstadt sua sistematização na tentativa de compreensão dos fenômenos políticos em sociedades em desenvolvimento. No Brasil, Raymundo Faoro (1958) renovou as reflexões sobre a constituição do Estado brasileiro ao usar essa categoria e mostrar o peso do legado português dentro da história do país. Outro trabalho apoiado nessa vertente é o de Uricoechea (1978).

pendência”; no caso argentino, por sua vez, teve-se a “herança de um arcabouço institucional mais simples e descentralizado em função do tipo de controle metropolitano”, cuja estrutura foi totalmente alterada pelo longo e conflitivo processo de unificação nacional.

Ao lado desses fatores colocam-se, no exame empreendido por Trindade, três outras variáveis estratégicas para a compreensão dos diferentes padrões de *desenvolvimento político* (em sentido não evolucionista) e do *timing* dos processos de estruturação de um aparato estatal nos dois países estudados. Ei-las: o perfil das elites políticas e o seu grau de autonomia frente às classes economicamente dominantes; o peso das forças armadas (Exército e, sobretudo, milícias civis ou guardas nacionais); e o grau de dissociação entre o poder político e a Igreja. Na hipótese apresentada pelo autor, “as diferentes formas de interação desses três fatores com o processo de construção da ordem política, durante a segunda metade do século XIX, têm influência decisiva no ritmo de implantação do Estado nacional” (Id.; *ibid.*: 67) e podem explicar, em boa medida, a formação precoce de um centro político no Brasil em contraposição à construção tardia do Estado na Argentina.

Igreja e Estado na construção de unidades nacionais

Sem desconsiderar a importância da conjugação de todas as variáveis apresentadas, cabe a partir daqui centrar o foco naquela variável que diz respeito à relação da Igreja com o “político” e seu respectivo peso na elaboração de ordens sociais legítimas. Nessa pista, um primeiro ponto a ser notado no estudo comparativo da relação entre Estado e Igreja na Argentina e no Brasil é a inexistência de contrastes marcantes tais como percebidos em outros aspectos (formação das elites políticas e estruturação das forças armadas, por exemplo). De fato, ambos países são originários de uma história de colonização realizada por potências européias de longa tradição católica e apresentam, portanto, desde muito cedo em seu desenvolvimento a forte presença da Igreja em ambos territórios, em especial com a atuação pioneira dos jesuítas nas reduções indígenas. Desde o início, o empreendimento colonizador levado a cabo pelas Coroas ibéricas revelava-se uma “cruzada na qual objetivos políticos estavam

essencialmente misturados com objetivos religiosos” (CORNEJO, 1972, p. 26), os quais, ao mesmo tempo em que contribuía para a legitimação da dominação política através de sua “benção divina”, valiam-se desta para garantir a continuidade e a penetração da instituição encarregada do plano espiritual. Talvez com algumas pequenas variações, tanto o processo colonizador espanhol quanto o português na América Latina tiveram na Igreja um agente valioso.

Com relação ao caso português, Boris Fausto destaca a divisão de tarefas ocorrida entre Estado e Igreja na manutenção do domínio colonial e em sua ocupação efetiva, cabendo ao primeiro o “papel fundamental de garantir a soberania portuguesa sobre a Colônia, dotá-la de uma administração, desenvolver uma política de povoamento, resolver problemas básicos, (...), estabelecer o tipo de relacionamento que deveria existir entre Metrópole e Colônia”. Esta tarefa pressupunha, de outro lado, “o reconhecimento da autoridade do Estado por parte dos colonizadores que se instalariam no Brasil, seja pela força, pela aceitação dessa autoridade, ou por ambas as coisas”. Nesse sentido, o papel da Igreja era relevante, pois ao ter “em suas mãos a educação das pessoas, o ‘controle das almas’ na vida diária era um instrumento muito eficaz para veicular a idéia geral da *obediência* e, em especial, a de *obediência em relação ao Estado*”. Em praticamente todos os espaços e momentos da vida e da morte das pessoas fazia-se ela presente. “O ingresso na comunidade, o enquadramento nos padrões de uma vida decente, (...) dependiam de atos monopolizados pela Igreja: o batismo, a crisma, o casamento religioso, a confissão e a extrema unção na hora da morte (...)” (FAUSTO, 1997, p. 60; grifos meus).

A condição de baixa diferenciação entre Igreja e Estado e, sobretudo, de subordinação da primeira ao poder monárquico, deve ser entendida dentro do padrão de relações estabelecidas entre as Coroas espanhola e portuguesa e a Igreja de Roma. A estratégia católica de conceder a ambas monarquias o direito de *padroado real* sobre sua instituição em todos territórios descobertos, em troca da garantia de organização e proteção da Igreja nas novas terras, permitiu a estruturação de formas complexas de relacionamento entre os dois poderes. De um modo geral, há várias indicações de que as constantes tensões e conflitos que caracterizam suas relações, especialmente no final do século XVIII e ao longo de todo o século seguinte, derivam da problemática

de um mal delineamento dos limites de competência de cada esfera e da estreita submissão da Igreja ao poder temporal.

Ao contrário do processo secularizador ocidental de constituição do “político”⁵ – objetivado na forma de Estado-nação – no qual gradativamente se vê o distanciamento do poder espiritual frente às questões temporais e, em consequência, a afirmação de uma esfera pública cujo princípio de legitimação passa a ser buscado em outras mitologias sociais “democracia”, “bem-comum”, “bem público”, “vontade geral” –, a dinâmica de construção de uma esfera política nos contextos argentino e brasileiro mostra-se menos dicotomizada. Se durante todo o período colonial o regime de padroado havia vigorado nos territórios conquistados, os processos de independência dos dois países não apenas não implicaram sua extinção como acabaram por reafirmá-lo através de sua consagração nos textos constitucionais, fazendo da religião católica a *religião oficial do Estado*. Por outro lado, se a manutenção da Igreja sob a tutela do Estado e como religião oficial manifesta um interesse em legitimar o “político” com base em princípios de outra esfera (espiritual), coloca-se em estreita conexão a este fato a possibilidade de utilização da instituição católica e de seus quadros como parte do aparato administrativo. Assim, se não eram poucas as dificuldades de constituição de uma estrutura burocrático-administrativa ampla e profissionalizada, dada a escassez de recursos e de instituições formadoras, a incorporação funcional dos serviços da Igreja ao empreendimento estatal obedecia à lógica patrimonialista de se valer, a um preço muito baixo, de estruturas não-profissionais (burocrático-rationais) de administração⁶.

⁵ A respeito do processo de secularização na Europa, com suas múltiplas variantes, ver em especial Rémond (1999).

⁶ Um exemplo significativo e bem-sucedido da utilização de “serviços litúrgicos” na construção de uma ordem social e política no Brasil é o caso da Guarda Nacional, criada sob o molde francês em 1831. De acordo com Uricoechea (1978, p. 304-305), “a contribuição da Guarda Nacional para a criação de um Estado burocrático moderno foi impressionante: a relevância das milícias no processo de construção do Estado reside, entre outras coisas, em sua participação – por vezes exclusiva – na criação e manutenção de uma rotina administrativa de governo local que era uma condição necessária para o desenvolvimento de uma ordem institucional além dos confins da sociedade patriarcal”. Na visão do autor, da qual compartilha Trindade (1985a), o emprego da ordem prebendalista dessa milícia cívica constitui um fator explicativo do “sucesso” obtido pelo Estado brasileiro em sua constituição quando comparado com a Argentina e outros países latino-americanos.

Como já referido, por sua presença ao longo de grande parte do território dos países em questão, a Igreja católica – assim como viria a ser com a Guarda Nacional no Brasil – podia simultaneamente levar a “palavra de Deus” e a “palavra do Estado” de modo mais homogêneo àqueles cuja obediência e crença eram fundamentais na criação de um sentimento nacional unitário. Mais próximos dos indivíduos e da comunidade do que qualquer outro agente público, não há dúvidas sobre o poder privilegiado de penetração do clero em meio a uma sociedade altamente dispersa⁷. Porém, há que se ressaltar outros aspectos peculiares da presença eclesiástica católica nos contextos estudados. O primeiro deles concerne a intensa atuação da Igreja nos movimentos de independência argentino e brasileiro, bem como em movimentos revolucionários, sociedades secretas e academias entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX (CARVALHO, 1996; CORNEJO, 1972; FARREL, 1976).

O envolvimento expressivo de parte do clero (inclusive de alta hierarquia) não somente nos movimentos independentistas mas também em uma série de outros mais amplos, não pode deixar de ser relacionado ao fato de a instituição religiosa representar uma porta de entrada privilegiada para as “idéias”, filosofias e ideologias originárias da Europa iluminista. Com efeito, as maiores oportunidades de acesso à literatura “ilustrada” e de contato direto ou indireto com o pensamento produzido no contexto revolucionário europeu (e norteamericano) permitiram ao clero exercer papel importante, no contexto colonial e posterior, na recepção, reelaboração e divulgação dos ideários iluministas e de suas diversas interpretações. Ainda que referências à participação da Igreja nesses movimentos sejam encontradas nas bibliografias relativas aos dois países, é sobre o Brasil que se dispôs de maior quantidade de informações. Por outro lado, há também indicações de que sua extensão tenha sido mais ampla no caso brasileiro

⁷ “Na atividade do dia-a-dia, silenciosamente e às vezes com pompa, a Igreja tratou de cumprir sua missão de converter índios e negros, e de inculcar na população a obediência aos seus preceitos, assim como aos preceitos do Estado” (FAUSTO, 1997, p. 61).

devido à melhor estruturação da Igreja, sobretudo pela maior quantidade de seminários existentes⁸.

Em estudo sobre a elite política imperial brasileira, Carvalho (1986, *ibid.*, p. 167) compara algumas características contrastantes entre magistrados e clérigos, procurando relacionar suas origens sociais e formação com seu comportamento diferenciado. De acordo com o autor, “como membros de uma burocracia ou como indivíduos, os padres se distinguem dos magistrados” e, “apesar do Padroado, a burocracia eclesiástica era fonte constante de conflitos potenciais com o Estado”, diferentemente da tendência estatista e conservadora incorporada pelos magistrados reais. Segundo o autor, “a formação do clero era menos nacional e menos estatista em seu conteúdo; a origem social do grupo como um todo era provavelmente mais democrática; as menores possibilidades de ascensão na carreira tornavam o grupo eclesiástico menos coeso que o dos magistrados”; e ainda um aspecto a ser notado, “a atuação da maioria dos padres era muito próxima da população, tornando-os líderes populares em potencial, em contraste com os juízes encarregados da guarda da lei e que permaneciam pouco tempo em seus postos”.

Em relação ao comportamento dos dois grupos, é notável a participação dos padres em praticamente todos os movimentos de rebelião desde 1789 até 1842. Quanto ao fundamento de sua participação, sobretudo dos mais ilustrados, este era dado pelo “ideário das revoluções Francesa e Americana, notadamente no que dizia respeito ao combate ao absolutismo, às liberdades políticas, à democracia. Essas idéias, que não atingiam Coimbra, conseguiram chegar aos seminários brasileiros apesar da precariedade de seu ensino” (CARVALHO, *ibid.*, p. 167). Exemplos desse envolvimento são vistos na Inconfidência Mineira – em que entre nove padres julgados, cinco foram condenados – e nas rebeliões pernambucanas de 1817 e 1824. No entanto, a

⁸ De qualquer modo, a realidade da Igreja nos dois países diferia muito pouco também nesse aspecto. O seminário de Buenos Aires esteve fechado de 1792 a 1865, e o de Salta de 1813 a 1852. No Brasil, os seminários dependentes dos bispos (episcopais) só surgiram a partir de 1747, ainda sob os cuidados dos jesuítas. “Com a expulsão da Ordem, vários deles foram fechados temporária ou permanentemente, tal sendo o caso dos seminários da Bahia, Paraíba, Maranhão, Mariana, São Paulo, Pará. O único mais estável foi o do Rio de Janeiro, criado em 1739, independente dos jesuítas. Após a expulsão, o único seminário episcopal a ser criado foi o de Olinda, em 1800” (CARVALHO, 1996, p. 166).

participação do clero na política não se limitou a esse período mais turbulento da independência, permanecendo a ocupação de postos políticos por padres e sua intensa atividade nos debates das questões nacionais. Seu ponto alto foram os períodos em que Feijó assumiu o Ministério da Justiça (1831-1832) e foi Regente do Império (1835-1837), seguido de um retraimento da Igreja dentro do cenário político brasileiro.

Não obstante, dadas as condições de estruturação do poder eclesiástico frente ao poder político, a religião não tardaria a voltar ao centro das discussões políticas tanto no Brasil quanto na Argentina. A origem da problemática era no fundo a mesma nos dois casos, tratando-se da redefinição da postura da Igreja diante do Estado e da “política” e suas respectivas ameaças sob a forma do “liberalismo secularizador” que chegava com a importação de ideologias estrangeiras. A base de sua ação encontrava-se agora na reação corporativa e ultramontana ao regalismo da política imperial brasileira e à situação de ameaça dos governos liberais argentinos – representados por Mitre, Sarmiento e Rosas – às tradicionais prerrogativas da Igreja católica.

De fato, o ultramontanismo de Pio IX (1846-1878) não fez senão estimular uma questão desde sempre espinhosa na relação Igreja/Estado nos dois países, ou seja, a ampla subordinação e dependência da instituição religiosa definida pelo regime de padroado. Sendo assim, no momento em que a Igreja tenta reafirmar sua supremacia frente ao poder temporal, condenando ao mesmo tempo a “modernidade” e todos seus “vícios”, voltam a ser questionados os limites entre os dois poderes. De acordo com Barros (1971, p. 327), “tais idéias ultramontanas encontraram eco no Brasil algum tempo antes do apostolado intransigente de D. Vital e de D. Antônio Macedo Costa, se não no seio do clero, pelo menos entre o laicato”. Porém, interessa mais que se tenha em conta o contexto de reações e reivindicações liberais e republicanas desencadeadas pelo posicionamento do Vaticano e que acabaram desembocando na dramática Questão Religiosa. Em suma, a tentativa da hierarquia católica de definir uma política autônoma frente ao Estado acabou levando-os ao choque, concretizado na prisão dos dois bispos leais ao Papa⁹. Como escreve

⁹ Sobre o desenvolvimento e desfecho da Questão Religiosa, ver especialmente Barros (1971).

Carvalho (Ibid, p. 171), “a ênfase na lealdade eclesiástica levava necessariamente ao conflito com a lealdade ao Estado”. Este último seguia, portanto, sua lógica, insistindo o governo, ao longo do Império, em “não abrir mão do controle da Igreja, pois além de ser ela um recurso administrativo barato (...), possuía grande poder sobre a população, de que o governo indiretamente se beneficiava”.

Na Argentina, o período que cobre a segunda metade do século XIX parece ter sido o de maior retrocesso para o poder católico. Depois de quase duas décadas de boas relações com o governo conservador e autoritário de Rosas, a quem beneficiou em troca de proteção contra o anticlericalismo dos unitários¹⁰, a Igreja teve seu espaço reduzido em larga medida pela ascensão de governos liberais menos preocupados em lhe garantir seu antigo estatuto. Assim, à semelhança do que ocorreu no Brasil quase concomitantemente, a Igreja esteve na pauta da Assembléia Constituinte argentina como “o tema mais discutido” (sete sobre um total de treze), embora apenas três sacerdotes estivessem presentes, sintomaticamente “talvez a mais baixa representatividade do clero em uma assembléia constitucional” (FARREL, 1976, p. 31). O resultado da emergência de forças políticas “liberais” neste cenário, no que tange ao religioso, concretamente foi a elaboração de uma Constituição que “rompe com toda uma tradição do estatuto público da Igreja católica. Todas as constituições anteriores (...) foram mais explícitas no reconhecimento da Igreja. De outra lado, a Constituição consagra a liberdade de culto, mantém o Padroado e suprime o foro eclesiástico” (Id.; ibid.: 31). Tal tendência anticlerical intensifica-se na década de 80 e atinge seu auge com a série de medidas legais que retiram da Igreja direito sobre serviços públicos importantes, como é visto na subordinação dos tribunais eclesiásticos aos civis (1881), a proclamação da educação leiga (1884), o registro e o matrimônio civil (1884 e 1888) e a secularização dos cemitérios (1888).

Ou seja, sem dispensar seu instrumento de controle sobre a hierarquia e a atuação da Igreja, o Estado não mais reduzia a religião católica à única prática legalmente reconhecida, o que não deixava de representar

¹⁰ De acordo com Cornejo (1972, p. 39), Rosas tinha como lema o grito “Religião ou Morte”.

um ataque considerável ao poder da instituição. Porém, cabe lembrar, como faz Trindade (1985a, p. 82), que o período em questão enquadra-se em um contexto que previa amplo programa de imigração estrangeira (parte do “projeto modernizador liberal”), no qual a liberdade de direitos civis e religiosos era condição para sua realização. Mais uma vez a comparação com o Brasil revela grande semelhança entre os dois países, pois também nessa época o “liberalismo nacional mais esclarecido, aliado ao cientificismo que ainda engatinha no País” (BARROS, 1971, p. 330), trata com clareza do “problema da imigração” (igualmente como um “projeto de modernização”) e defende a liberdade de direitos, pouco mais tarde passando a propor abertamente a separação entre Igreja e Estado¹¹. Graças aos “liberais avançados, republicanos ou não”, e aos “republicanos todos, liberais ou positivistas”, “a questão religiosa se transforma num libelo contra situação vigente” envolvendo a Igreja e o Império. “Graças à sua atuação ganha consistência um vasto programa reformista que, transcendendo o problema das relações entre o episcopado e o Império, afeta todo o futuro nacional”¹² (Id.; *ibid*: 332). Enfim, estava pronta a antecâmara para a ruptura da longa união entre Igreja e Estado, consagrada na Constituição republicana de 1891.

A união entre a cruz e a espada: Igreja, sistema escolar e formação de elites

Um último aspecto a ser aqui explorado dentro da problemática das relações entre Igreja e Estado e os processos de construção nacional na Argentina e no Brasil diz respeito ao papel da Igreja na estruturação do

¹¹ “(...) Para o liberalismo de então a separação entre a Igreja e o Estado, se não era a única, era, contudo, a principal condição para tornar o País atrativo ao imigrante, sequioso de uma nova vida, mas não ao preço de suas crenças. Nos anos da questão religiosa, os debates do Parlamento e da imprensa giram com freqüência em torno deste tema: Saldanha Marinho, Cristiano Ottoni, Silveira Martins e outros muitos batem repetidamente na mesma tecla” (BARROS, 1971, p. 331).

¹² Dentro desse espírito, começam a surgir ataques mais concretos aos privilégios religiosos. Como mostra Barros (1971, p. 336), já em 1879 um decreto sobre o ensino livre dispensava do juramento católico, e até mesmo de qualquer juramento religioso, todo o pessoal docente e administrativo das escolas primárias e secundárias. Em seguida, em 1881, a Lei Saraiva permitia a elegibilidade dos acatólicos. “Em uma palavra, aqui e ali o sistema da religião oficial ia sendo minado, para atender às reivindicações da consciência moderna”.

sistema escolar e na formação de elites políticas, intelectuais e outras. Como referido inicialmente, trata-se de uma dimensão ainda pouco explorada analiticamente pelas ciências sociais brasileiras e, até onde se sabe, argentinas, e cuja riqueza pretende-se pelo menos esboçar a partir de algumas pistas encontradas na bibliografia¹³.

Tendo-se em vista a organização dos sistemas educacionais nos dois países em pauta, o traço fundamental que os diferencia reside exatamente em sua relação com a instituição católica. Em que pese ambos terem um desenvolvimento semelhante durante o período colonial – dependendo de modo praticamente exclusivo da administração católica do ensino –, o período pós-independência na Argentina marcará o início de uma tendência laicizante que não encontrou paralelo no Brasil. Neste último, a grande maioria das instituições de ensino permanece privada e nas mãos de grupos religiosos, característica que se estenderá até as primeiras décadas da República.

De fato, o peso do legado colonial católico na estrutura educacional brasileira do Império e posterior deve muito à forte presença de ordens religiosas dispersas pelo território, dentre as quais se destacam os jesuítas. Com grande autonomia frente a Roma e à Coroa portuguesa, obedecendo a regras próprias à cada instituição e com políticas definidas em relação a questões vitais da colonização (FAUSTO, *ibid*: 61), sua penetração e consolidação como proprietárias de grandes extensões de terras permitiu-lhes desempenhar tarefas importantes em um contexto de baixa institucionalização estatal. Quanto à tarefa propriamente educativa, sobressai o empenho dos padres jesuítas em estar presentes em diversas áreas da Colônia e de responder pelo fornecimento de um nascente ensino formal, obviamente não desvinculado do objetivo catequizador de seu empreendimento institucional. Assim, se por um lado sua preocupação, ao que parece, era menos com a educação do que com a “difusão de um credo religioso” – dado um ensino marcado pelo dogmatismo e a abstração –, por outro lado há que se considerar o sucesso de sua obra mais ampla. Quando foram expulsos do Brasil, “a obra que pretendiam

¹³ Embora não o inclua como variável, Trindade (1985a) chama a atenção para a relevância de se comparar os sistemas educacionais dos dois países.

realizar estava praticamente consolidada: o país estava unido em torno de uma mesma fé, sob uma mesma coroa" (WEREBE, 1971, p. 366).

A expulsão dos jesuítas do território brasileiro – parte das reformas centralizadoras de Pombal – representou desagregação ainda maior para o “campo educacional”, o qual passou a ser assegurado de modo irregular por outras ordens religiosas e por leigos. A partir das primeiras décadas do século XIX intensifica-se a participação religiosa no ensino secundário¹⁴, ampliada com o retorno dos jesuítas que retomam suas atividades no setor educacional e fundam importantes colégios, tais como: o de São Luís, em Itu (1867); o Colégio Anchieta, em Nova Friburgo (1886); e o Nossa Senhora da Conceição, em São Leopoldo (1870) (Idem; *ibid.*: 374). Em 1837 é criado o renomado Colégio D. Pedro II, por muito tempo o “único estabelecimento secundário oficial do país” e o qual, apesar de público, teria forte orientação religiosa, em muitas ocasiões sendo dirigido por religiosos.

Pelo lado argentino, como mencionado, percebe-se desde muito cedo em suas constituições a previsão de um sistema educacional de caráter público. Já nos textos de 1819 e 1826, impõe-se formalmente ao Congresso Nacional a “obrigação de formar planos uniformes de ensino público, fazer construir escolas nacionais e prover e manter os estabelecimentos deste gênero”. Os primeiros decretos tiveram por objetivo organizar o ensino superior. “Rivadavia havia feito vir da Europa professores hábeis que deram, sobretudo ao ensino das ciências, um poder e uma extensão desconhecidas até então nas Universidades da América espanhola” (HIPPEAU, *s/d.*, p. 2). Com efeito, a este quadro vieram dar reforço às idéias contidas no “projeto modernizador liberal” impulsionado pela “geração de 80”, fortemente influenciada pelas ideologias “laicizantes” e “cientificistas” do liberalismo europeu, e em particular do francês. Como enfatiza Farrell (1976, p. 38), “o laicismo escolar era cópia do espírito laico reinante na Europa (...), cuja problemáti-

¹⁴ Em 1820, os padres lazaristas fundam o Colégio Caraça de Minas Gerais, segundo os moldes tradicionais jesuítas, tornando-se uma das mais importantes escolas secundárias do Império. No final do período monárquico, surgem também as primeiras escolas secundárias vinculadas a grupos protestantes, sobretudo metodistas. (Cf. WEREBE, 1971, p. 375).

ca será trazida para cá por Amadeo Jacques. A problemática européia trasladou-se para o país, como uma antecipação do que vai ocorrer várias vezes na história posterior, por ideólogos da direita ou da esquerda". Nesse sentido, a lei sarmentina de 1884 proclamando a exclusão do ensino religioso das escolas públicas consagrava o "espírito reinante" que se coloca em nome do "Estado" ou da "nação", isto é, da "política" entendida como "racional", "moderna" e comprometida unicamente com questões temporais.

À intensa ofensiva "liberal" sobre domínios da Igreja católica na Argentina, esta reagirá com a adoção de um plano de reorganização que implicará a criação de escolas em todos os níveis, buscando desta maneira "formar, frente à elite liberal, uma elite católica que possa com o tempo chegar aos níveis de decisão política e a partir daí cristianizar as instituições sociais, do modo como os liberais haviam-nas laicizado" (FARRELL, *ibid*: 62). O estabelecimento dessas escolas católicas, em sua maioria a cargo de ordens religiosas, fortalecia o prestígio da Igreja ao mesmo tempo em que a aproximava tanto das classes médias emergentes quanto das classes altas, temerosas frente ao fenômeno imigratório e ao novo movimento operário que surgia. Compartilhando em larga medida esses temores, a Igreja encontrava na aproximação com aquelas camadas sociais um caminho para tentar retomar sua antiga posição no espaço social e político argentino. De par com essa tentativa de "cristianização" das elites dirigentes através do sistema escolar, a organização de um laicado e a criação de instituições católicas ("centros", "círculos", "movimentos") que levavam a palavra da Igreja para junto das camadas populares tiveram papel estratégico no processo de reorganização da instituição como força nacional relativamente autônoma e capaz de difundir seus valores e princípios. A intensa atuação pastoral e doutrinária da Igreja no "mundo operário", de um lado, e a formação de uma *intelligentsia* de dirigentes católicos detentores de recursos sociais importantes (revistas, jornais, notoriedade), de outro, permitiram à Igreja readquirir gradualmente prestígio e influência na sociedade argentina do início do século, condição que foi reforçada pela ascensão do nacionalismo na década de 1930 e que somente foi abalada pela perseguição empreendida por Perón em 1954.

No que toca ao período posterior à separação entre Igreja e Estado no Brasil, o estudo de sua relações ao longo das primeiras décadas da República revela uma dinâmica não muito distinta daquela vigente no Império, em que pese a condição formalizada de distinção entre os dois poderes. Ou seja, mesmo sendo proclamada uma Constituição republicana que abole o regime de união entre Igreja e Estado – e portanto desvincula a instituição eclesiástica do aparato burocrático-administrativo do país –, permanece objetivamente uma situação de interpenetração das esferas temporal e espiritual, com todas as disputas decorrentes dessa condição. De modo semelhante ao processo argentino de retomada de um projeto revitalizador pela Igreja católica após a ascensão de um “projeto liberal” que lhe era ofensivo, o caso brasileiro demonstra um momento fundamental de estruturação da instituição sobre novas bases, as quais mais do que nunca passarão por uma estreita relação com o universo da “política” e seus determinantes. Vale dizer, se a dependência e subordinação da Igreja frente ao Estado eram agora extintas pelo novo regime, com a própria abolição do regime de padroado, nada permite afirmar que aquela tenha limitado sua atuação ao plano meramente espiritual de ação doutrinária. Pelo contrário, mantém-se e até mesmo se acentua a presença cotidiana da Igreja na maioria dos eventos sociais, notadamente os de caráter “político”, da “vida nacional”, fortalecida pela expansão de uma rede escolar católica.

Em pesquisa sobre as elites do clero católico na República Velha, Sérgio Miceli (1988) aponta para várias dessas questões. De forma geral, sua obra consiste em demonstrar, de um lado, os condicionantes do processo de “construção institucional” da Igreja católica após sua separação do Estado, e por outro – em estreita conexão com esse processo – a multiplicidade de determinantes sociais agindo na formação da elite daquela instituição e suas relações com outras esferas sociais, e em especial, a esfera política. Miceli tem um de seus focos centrados no exame do estabelecimento e entretenimento de estreitas relações entre o clero católico e as elites políticas regionais ao longo da Primeira República. Ao colocar em evidência a simultaneidade do processo de autonomização da Igreja frente ao Estado após o declínio do governo monárquico e o conseqüente fim do regime de padroado – o que resulta no que Miceli chama

de “estadualização’ do cenário eclesiástico”¹⁵ –, é abordada não apenas a funcionalidade das trocas entre as altas esferas católicas e os membros da oligarquias locais, mas também os reflexos dessas relações sobre os mecanismos de formação da elite do clero. Como se pode perceber com certa nitidez, se de um lado a estreita conexão das frações mais altas da hierarquia católica com as elites dirigentes regionais foi fundamental à criação de uma estrutura institucional religiosa sólida – posto que esta se autonomizava frente ao Estado tanto no aspecto material e financeiro quanto no organizacional e doutrinário –, de outro lado, os critérios de ocupação de cargos de liderança não ficaram imunes às influências determinadas pelos grupos detentores de recursos sociais significativos, tais como propriedades econômicas, um determinado capital político e social e, ligado sem dúvida a estes trunfos, um capital de honorabilidade.

Outro aspecto para o qual chama atenção o trabalho de Miceli e também os de outros pesquisadores (DE BONI, 1980; TRINDADE, 1982) diz respeito à constituição, com maior intensidade a partir do início do século, de um mercado de ensino fortemente dominado pelas escolas católicas, e que, de acordo com Miceli (Ibid.: 23), foi a “alavanca mais dinâmica e rentável dos empreendimentos eclesiásticos no período em apreço”. Por outro lado, se esta expansão da rede educacional sob o domínio da Igreja deu-se em quase todo o país, parece ter sido no Rio Grande do Sul, como mostram De Boni (Ibid.) e Trindade (Ibid.), onde ela alcançou maior intensidade e importância dentro da dinâmica social¹⁶. Diretamente

¹⁵ Como demonstra Miceli (1988, p. 67), “ao brindar todos os estados brasileiros com pelo menos uma diocese, a Igreja passou a dispor de um sistema interno de governo que se pautava pelas linhas de força que presidiram à montagem do pacto oligárquico (...)”. “A política de ‘estadualização’ foi implementada através de estratégias diferenciadas conforme o peso político e a contribuição econômica de cada unidade federativa para a manutenção do pacto oligárquico e, conseqüentemente, em função da margem de influência e prestígio já conquistada pela Igreja, do grau de receptividade à sua contribuição por parte dos círculos dirigentes locais e do potencial de mobilização dos católicos como grupos articulados de pressão a ponto de influir sobre as decisões governamentais suscetíveis de afetar a áreas vitais de interesse para a própria organização eclesiástica”.

¹⁶ Uma lista extensa contendo os nomes das escolas, as ordens religiosas à que pertenciam e as datas em que foram instaladas em Porto Alegre e no resto do Rio Grande do Sul é fornecida por De Boni (1980, p. 246-247). Uma análise da dinâmica de implantação e expansão institucional católica naquele estado pode ser encontrada em Seidl. E. A elite eclesiástica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, IFCH/UFRGS (Tese de Doutorado em Ciência Política), 2004, em especial o cap. I, “A construção do ‘celeiro vocacional”’.

relacionada à vinda de padres e religiosos de várias ordens da Europa – iniciada já na metade do século passado – à região de imigração do estado, a criação de casas de formação eclesiástica, noviciados, seminários e educandários viu surgir dos diversos estabelecimentos instalados uma elite que, “aos poucos, acompanhando a ascensão econômica da imigração, foi-se projetando no cenário estadual e nacional. Esta elite, na Igreja, assumiu posições relevantes de mando e liderança, com padres, bispos e cardeais de renome internacional” (DE BONI, *ibid.*: 245).

Como parte de um projeto mais amplo de reorganização católica naquele estado, que visava a atingir toda a vida social (incluindo, além das paróquias, também sindicatos, organizações patronais, cooperativas, jornais etc.) (Id., *ibid.*), o controle de uma rede extensa de escolas (que culminaria com a criação de uma universidade na década de 40) espalhadas ao longo de toda a região permitia à Igreja uma influência de grande peso na formação intelectual daquelas camadas sociais dispondo dos recursos necessários para desfrutar do ensino privado que lhes era oferecido. Um dos resultados da forte presença católica no âmbito educacional e cultural no Rio Grande do Sul, de acordo com as indicações de Trindade (*ibid.*), foi a constituição na década de 20 de uma “geração católica” reunindo grande diversidade de elementos, a qual, “além de atuar no domínio do político, do científico, do religioso e do universitário, trabalhou em todos os setores da atividade humana desde o plano moral, que orienta diretamente na privacidade de cada indivíduo, até a atividade profissional” (Id., *ibid.*: 39). Formados principalmente dentro de uma “rigorosa” tradição intelectual jesuítica¹⁷ – e em larga medida em oposição à “geração positivista” que se destacou até os anos 30 –, seus integrantes lograram organizar-se em diversas instâncias do espaço social, como a esfera educacional (tanto nas escolas ginasiais quanto posteriormente nas faculdades de maior prestígio, tais como Medicina, Engenharia, Direito e Filosofia) e a esfera política (Liga Eleitoral Católica).

¹⁷ A presença da ordem dos jesuítas no Rio Grande do Sul, não considerando as primeiras missões que foram expulsas, remonta à vinda de padres espanhóis em 1842. Suas atividades docentes iniciaram-se em 1869, no Colégio Nossa Senhora da Conceição de São Leopoldo, já com os jesuítas alemães, que a partir do seu fechamento como externato em 1907, dedicaram-se intensamente ao Colégio Anchieta, em Porto Alegre, criado em 1890 e “principal responsável pela formação da ‘geração católica’”. Para maiores detalhes, ver Trindade (1982).

Embora tal projeto de “rearmamento” institucional da Igreja católica, como o chama Miceli (1979), pareça ter sido mais vigoroso no Rio Grande do Sul, ele não pode ser desvinculado de uma estratégia que também engloba os grandes centros nacionais, onde terá maior repercussão. Como mostra aquele autor, desde o início dos anos 20 a Igreja aferra-se ao “ideal de ampliar suas esferas de influência política através da criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Deste modo, a instituição empenhou-se em “preservar e expandir sua presença em áreas estratégicas como o sistema de ensino, a produção cultural, o enquadramento institucional dos intelectuais etc.”, e “em troca da manutenção de seus interesses em setores onde a intervenção do Estado se fazia sentir de modo crescente (o sistema educacional, o controle dos sindicatos etc), a Igreja assumiu o trabalho de encenar grandes cerimônias religiosas das quais os dirigentes políticos podiam extrair amplos dividendos em termos de popularidade” (Id., *ibid.*: 51). Desta forma, a união, já não mais legalmente formalizada, entre a “cruz e a espada” mostrava agora sua funcionalidade a ambas as partes. Não apenas Estado e dirigentes políticos eram auxiliados e legitimados no trabalho de organização do país, mas também a Igreja católica adquiria espaço e estrutura próprios aos seus objetivos institucionais.

Quanto às relações entre Igreja e campo intelectual, duas instituições de enquadramento intelectual são apontadas por terem recebido “a incumbência de congregar o núcleo de intelectuais leigos que passaram a atuar como porta-vozes orgânicos dos interesses da Igreja: a revista *A Ordem* (1921) e o Centro Dom Vital (1922)” (Id., *ibid.*: 52). Ao criar centros de difusão doutrinária e de tomada de posição sobre uma série de questões temporais, reunindo e formando uma intelectualidade socialmente reconhecida, a Igreja ampliava significativamente seu espectro de atuação no espaço social¹⁸, entrando com maior força nas disputas pela definição e classificação das questões “sociais” e “políticas” a serem legitimamente tratadas.

¹⁸ Entre as agremiações organizadas pela Igreja, destacam-se a Ação Universitária Católica, que mobilizava estudantes das grandes cidades, o Instituto Católico de Estudos Superiores (embrião da futura Pontifícia Universidade Católica), editoras (Agir), além de organizações ligadas à esfera literária, como a revista *Festa* (publicada no Rio de Janeiro). (Cf. MICELI, 1988, p. 52).

Da mesma forma que outros grupos de intelectuais, incluindo uma fração escolarizada do Exército, reivindicavam uma “vocação para elite dirigente”, como aponta Daniel Pécaut (1990), também os intelectuais seduzidos pelo movimento católico organizado em torno do Centro Dom Vital manifestavam sua posição frente à “grande questão” da época: “como organizar a nação”. “(...) Leitores de Joseph de Maistre, Charles Maurras, Henri Massis, Léon Bloy, Jacques Maritain e outros – sonhavam com uma contra-revolução católica. Jackson de Figueiredo (um dos principais expoentes desse grupo e dirigente do Centro Dom Vital) acreditava que somente a religião poderia assegurar a base da nação”. Alceu Amoroso Lima, outro líder intelectual católico e também dirigente do Centro, “transformou-se em guardião vigilante de uma ordem moral e, após 1930, em incansável defensor da tutela da Igreja sobre o ensino público”¹⁹ (Id., *ibid.*: 28). Tomando a própria “cultura” como seu veículo, a criação de meios variados de divulgação do pensamento católico – simpatizante de um nacionalismo conservador – mostrou ser instrumento de peso na constituição da Igreja como ator social de primeira grandeza, um dos próprios pilares de construção da nação.

CONCLUSÃO

O exercício de análise comparativa aqui realizado não procurou dar respostas definitivas sobre o papel da variável religiosa nos processos de construção nacional argentino e brasileiro. Como se procurou ressaltar, sua função consistiu em trazer elementos para uma problematização coerente do tema e, a partir daí, apontar possibilidades de construção de objetos de pesquisa. Dentro desta orientação, destacou-se a fertilidade analítica de abordagens da Sociologia Histórica que rompem com pressupostos deterministas oriundos de enfoques tradicionais das Ciências

¹⁹ De acordo com Fausto (*ibid.*, p. 333), “a Igreja levou a massa da população a apoiar o novo governo (Getúlio Vargas). Este, em troca, tomou medidas importantes em seu favor, destacando-se um decreto, de abril de 1931, que permitiu o ensino da religião nas escolas públicas”.

Sociais, ao mesmo tempo em que abrem amplo espectro de exame de fenômenos políticos e, dentro destes, dos processos de formação estatal em contextos extra-europeus ou "periféricos".

Dentro dos propósitos do estudo, a intenção principal da utilização de tais enfoques foi tentar esboçar as especificidades dos fenômenos estatais e, de modo mais amplo, da própria dinâmica de construção do "político" em determinados contextos sociais e culturais, buscando-se assim escapar às comparações tradicionais com base no "modelo ocidental". Noções como "importação", "readaptação" e "hibridação" de modelos políticos e outros bens simbólicos servem, deste modo, como instrumentos analíticos valiosos para se pensar a constituição de uma esfera "política" interpenetrada por outras esferas sociais em determinados meios culturais, como é o caso das sociedades latino-americanas.

Nessa direção, o exame das relações entre Igreja e Estado no período de construção nacional argentino e brasileiro revela alto grau de imbricação entre essas duas esferas, as quais, inclusive, permanecem por muito tempo indistintas, a Igreja servindo como fonte privilegiada de serviços administrativos ao precário aparato estatal. Também dentro desta ótica deve ser entendido o constante envolvimento direto do clero na política formal, ou então, de modo ainda mais intenso, em movimentos políticos revolucionários e em alianças com frações da elite dirigente, demonstrando a existência de contextos sociais nos quais a dimensão política é supervalorizada "hiperpolitização", como dizem Bertrand Badie e Guy Hermet.

Como visto, tanto Argentina quanto Brasil revelam em seus processos de construção política um padrão de relacionamento entre Igreja e Estado que segue basicamente os mesmos traços, ainda que se encontrem peculiaridades em cada uma de suas trajetórias. Ambos países têm na longa subordinação da Igreja ao poder do Estado um instrumento funcional ao empreendimento de construção de uma unidade nacional e ao mesmo tempo uma forma de cerceamento de poderes concorrentes ao centro político. Encarregado de levar a palavra da Igreja sem jamais deixar de lado aquela do Estado, o clero católico difundiu por vastos territórios a idéia de obediência ao Estado, por menos clara que esta fosse, levando aos habitantes uma série de novas categorias identitárias e de

lealdade, como “nação” e “nacionalidade”. Nesse aspecto, o peso da Igreja dentro do sistema escolar adquire especial relevância e constitui-se, provavelmente, no principal traço divergente entre as realidades argentina e brasileira, embora não se creia que ele possa explicar – sem ser conjugado com outras variáveis – as diferenças nos seus padrões de construção do Estado. De todo modo, este é um ponto que merece investigação comparativa sistemática que implique exploração de grande variedade de fontes. Colocar o foco nestas dimensões, muito intrincadas, talvez permita que se realize aquilo a que se propõe uma análise não-formalista e acomodada do processo de formação do Estado nacional na Argentina e no Brasil. Desafio de peso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADIE, Bertrand. **Culture et Politique**. Paris: Economica, 1983.
- _____. **Le développement politique**. Paris: Economica, 1980.
- _____. **L'État Importé: essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique**. Paris: Fayard, 1992.
- _____.; BIRNBAUM, Pierre. **Sociologie de l'État**. Paris: Grasset, 1979.
- _____. “Sociologie de l'État revisitée”. In: **Revue Internationale des Sciences Sociales**, n. 140, 1994, p. 189-203.
- BADIE, Pierre; HERMET, Guy. **Política Comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BARROS, Roque S. M. de. “Vida religiosa e a Questão religiosa”. In: HOLLANDA, S. B. de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Monárquico**, Tomo II, Vol. II, São Paulo Difel, 1971, p. 317-365.
- BIRNBAUM, Pierre. “L'action de l'État: différenciation et dédifférenciation”. In: GRAWITZ, M.; LECA, J. **Traité de Science Politique**. Paris: PUF, 1985, t. III.
- BOEHRER, George C. A. “A Igreja no segundo reinado”. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. **Conflito e continuidade na sociedade brasileira: ensaios**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 134-167.

CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem: a elite política imperial**; *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2. ed. revisada, 1996.

CORADINI, O. L. "Grandes famílias" e elite 'profissional' na Medicina no Brasil", in: **Cadernos de Ciência Política**, Porto Alegre, (2), UFRGS, 1995.

CORNEJO, Felipe. **Church and politics in Argentina: challenge and dilemma**. Claremont, 1972 (Tese de Doutorado).

DE BONI, Luís Alberto. "O catolicismo da imigração: do triunfo à crise". In: DACANAL, José Hildebrando. **RS: Imigração e Colonização**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 234-255.

DELOYE, Yves. **Sociologie historique du politique**. Paris: La Découverte, 2003.

DELOYE, Y.; VOUTAT, B. "Entre histoire et sociologie: l'hybridation de la science politique". In: DELOYE, Y.; VOUTAT, B. (org.). **Faire de la science politique: pour une analyse socio-historique du politique**. Paris: Belin, 2002.

DONGHI, Tulio Halperín. **Revolución y guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

DORNAS FILHO, João. **O Padroado e a Igreja Brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, série Brasiliana, n. 65, 1938.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: o patronato político brasileiro**. Porto Alegre: Globo, 1958.

FARREL, Gerardo T. **Iglesia y pueblo en Argentina (1860-1974)**. Buenos Aires: Pátria Grande, 1976.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1997.

HIPPEAU, C. **L' instruction publique dans l'Amérique du Sud (République Argentine)**. Paris: Didier et Cie, s/d.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)**. São Paulo: Difel, 1979.

MOURA, Sérgio L. de; ALMEIDA, José M^a. G. de. "A Igreja na Primeira República". In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização**

Brasileira: o Brasil Republicano, t. III, v. II, São Paulo, Difel, 1977, p. 323-342.

NAGLE, Jorge. "A educação na Primeira República". In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira:** O Brasil Republicano, t. III, v. II, São Paulo, Difel, 1977, p. 261-291.

OSZLAK, Oscar. **La Formación del Estado Argentino.** Buenos Aires: Editorial de Belgrano, 1982.

RÉMOND, René. **Religion et Société en Europe:** essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles (1789-1998). Paris: Seuil, 1998.

REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES, nº 133, 1992 (número dedicado à Sociologia do Estado).

SEIDL, Ernesto. "A construção de uma ordem: o Exército brasileiro e o nascimento da meritocracia (1850-1950)". In: **Ciências & Letras**, n. 37, jun. 2005, p. 107-137.

TILLY, Charles. **Big structures, large processes, huge comparisons.** Nova York, Russell Sage Foundation, 1985.

TRINDADE, Fernando Casses. "Uma contribuição à história da Faculdade de Filosofia da UFRGS". In: **Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS**, Porto Alegre, ano X, 1982, p. 39-53.

TRINDADE, Hélió. "A construção do Estado nacional na Argentina e no Brasil (1810/1900): esboço de uma análise comparativa". In: **DADOS**, v. 28, n. 1, 1985a, p. 61-87.

_____. "Bases da democracia brasileira: lógica liberal e práxis autoritária (1822-1945)". In: ROUQUIÉ et all.(org.) **Como Renascer as Democracias.** São Paulo: Brasiliense, 1985b, p. 46-72.

URICOECHEA, Fernando. **O Minotauro Imperial.** São Paulo: Difel, 1978.

WEREBE, Maria J. G. "A educação". In: HOLLANDA, S. B. de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira:** o Brasil Monárquico, t. II, v. IV, São Paulo, Difel, 1971, p. 366-383.