

**A OPÇÃO PELO ESTADO:
UM ESTUDO SOBRE O ENVOLVIMENTO DA IGREJA CATÓLICA
COM O PROBLEMA DA REFORMA AGRÁRIA NO BRASIL**

OSMIR DOMBROWSKI *

1. A CARTA PASTORAL DE CAMPANHA (MG)

Em setembro de 1950, a Diocese de Campanha (MG) promoveu a *1ª Semana Ruralista*, reunindo “em torno de 60 párocos rurais, 250 fazendeiros, mais de 270 professoras rurais, além de religiosos e religiosas representando os estabelecimentos de ensino secundários, cuja absoluta maioria de alunos provém da zona agrícola”. Ao final daquele evento foi publicado um documento que é considerado o marco do envolvimento da Igreja com a questão da Reforma Agrária. Trata-se de uma Carta Pastoral intitulada **Conosco, sem nós ou contra nós se fará a Reforma Rural**, assinada pelo bispo Dom Inocêncio Engelke (1953).

Para Aspásia Camargo (1991: 145-146), a Carta Pastoral de 1950 marca o início de uma nova postura por parte da Igreja e antecipa, “com enorme clareza”, o papel da Igreja no processo de transformação em curso, situando o campesinato como “excluído maior” e delineando como prioritária a ação social no campo, “tal como será definido, anos mais tarde, pelo novo clero e pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)”. Em direção semelhante segue Márcio Moreira Alves (1979: 75), para quem, “mesmo parecendo retrógrada quando lida mais de vinte anos depois”, a Carta de Dom Inocêncio “era um progresso para a Igreja, simplesmente porque representava um primeiro passo no sentido das preocupações sociais e fazia sair a literatura episcopal do angelismo em que se colocava tradicionalmente”.

Outros autores, entretanto, enfatizam precisamente o caráter conservador (ou mesmo “reacionário”) da Carta de Campanha. Para Wolmir Amado (1996: 32), por exemplo, a intenção da Igreja “era fazer frente ao documento que o Partido Comunista do Brasil havia lançado no dia 1º de agosto de 1950”. Amado segue, nesta afirmativa, uma observação feita por José de Souza Martins (1986: 88) – que identificou, com muita acuidade, a coincidência de datas entre a publicação daquela Carta e o “Manifesto de Agosto”, publicado pelo recentemente proscrito Partido Comunista – para concluir, ainda com Martins, que a “Igreja entrou na questão agrária, através da Pastoral de Dom Inocêncio, por uma porta extremamente reacionária”.

Amado, porém, sublinha o caráter anticomunista do documento, bem como de toda a ação da Igreja no período, enquanto Martins, escapando à superficialidade do discurso anticomunista, observa que o envolvimento da Igreja com a questão agrária representa uma *opção preferencial pela ordem*, a qual, porém, não decorre automaticamente de qualquer postura anticomunista, mas é explicada a partir do despreparo revelado pela Igreja para enfrentar certas mudanças provocadas pelo processo de modernização, “sobretudo, o reflexo dessas mudanças no mundo rural, particularmente nos padrões de

dominação social e política”. “As mudanças registradas”, explica Martins (1989: 31-36), “são lamentadas e tomadas como sinais de desagregação da ordem social, de decadência. As mudanças são vistas com olhos estacionados no passado, como é característico do pensamento conservador”.

Apesar de afirmar que a *opção preferencial pela ordem* não corresponde a uma suposta *opção preferencial pelos ricos*, Martins (1989: 31) junta, porém, estranhamente, o “patrão” à “ordem”, como se a opção pela ordem, naquele instante, implicasse numa opção pelo *patrão-proprietário*. A argumentação do sociólogo está fundamentada, principalmente, numa passagem da Carta Pastoral de Dom Inocêncio, assim reproduzida por ele:

Longe de nós, patrões cristãos, fazer justiça movidos pelo medo
(Martins, 1989: 36, grifos do Autor)

Para ele (idem, grifos do Autor), esta passagem “*não só mostra uma Igreja que, nesse momento, fala com a boca do patrão, mas mostra, sobretudo, uma fala que junta o patrão à ordem e, por isso, ao passado*”. A continuidade do texto de Campanha, entretanto, sugere algo diferente:

Longe de nós, patrões cristãos, fazer justiça movido pelo medo. Antecipai-vos à revolução. Fazei por espírito cristão o que vos indicam as diretrizes da Igreja. Não leveis, com vossa atitude, à idéia errada de que o comunismo tem razão quando afirma ser a religião uma força burguesa. O Cristianismo não se contenta com vossas esmolas – exige de vós justiça para vossos trabalhadores. Dai-lhes uma condição humana e cristã. E isso não com o pavor da revolta mas por uma questão de fé, pois a fé nos ensina que, sendo todos filhos do mesmo Pai que está nos céus, somos todos irmãos. Há de haver na terra lugar para todos nós. Deus não errou a conta e o mundo há de abranger-nos, sem necessidade de mutuamente nos devorarmos (Engelke, 1953: 5)

Nessa redação não temos uma Igreja que “fala com a boca do patrão”, mas, sim, uma Igreja que, tratando-os cerimoniosamente na segunda pessoa do plural, faz uma dura advertência aos patrões, atribuindo às suas atitudes as causas da desordem latente no campo, ao mesmo tempo em que faz uma exortação para que estes sigam as diretrizes da Igreja como forma de preservar a ordem. Se Martins tem razão em sugerir que Dom Inocêncio parece estar com os olhos voltados para o passado, disto, porém, não se pode concluir que a imagem da ordem por ele vislumbrada estivesse ligada aos patrões-proprietários.

Bem diferente disto, a *opção pela ordem* presente no texto de Campanha possui contornos delineados durante as primeiras décadas do século XX e consolidados, sobretudo, no correr dos anos 30 e 40, concretizando-se, principalmente, no apoio que a Igreja empresta ao Estado Novo. Trata-se de uma *opção* que não representa uma adesão aos *patrões proprietários*, sem apresentar-se, entretanto, como “prenúncio” de alguma futura *opção preferencial pelos pobres*. Antes corresponde à posição de uma instituição

que, colocando-se acima das classes em conflito no interior da sociedade, faz uma *opção pelo Estado*. É o que será demonstrado nas páginas seguintes.

2. DA APOSTASIA REPUBLICANA AO ESTADO AUTORITÁRIO-CORPORATIVO: ORDEM E CONCILIAÇÃO DE CLASSES

Em estudo sobre a relação dos intelectuais com a política no Brasil, Daniel Pécault (1990: 24) nota a existência, a partir de 1915, de um “movimento global” que se realiza sob diversas formas: “*vagas nacionalistas, modernização cultural, ressurgimento católico, impulso antiliberal*”. Naturalmente, o ressurgimento católico no campo das idéias de que fala Pécault era tributário do pensamento europeu. Entretanto, aparece aqui amalgamado no interior de um todo que continha nacionalismo, modernismo e antiliberalismo, ingredientes praticamente impossíveis de serem tomados isoladamente: tanto o modernismo devia ser nacionalista como o nacionalismo revestia-se de cores antiliberais e o antiliberalismo era moderno em oposição ao liberalismo da República que seria adjetivada como “Velha”. Uma rápida digressão pela história da Igreja no Brasil é útil para a compreensão, em suas linhas mais gerais, desse *ressurgimento católico*.

Durante o Império, a Igreja Católica no Brasil desfrutava da condição privilegiada de religião oficial. Vários estudiosos indicam, porém, que, de fato, ela encontrava-se numa desconfortável posição de submissão. Ou seja, a Igreja vivia o que alguns de seus historiadores chamaram de *gaiola de ouro do regalismo*: ao lado da segurança financeira e do monopólio sobre as almas do Império garantidos pela condição de religião oficial, “*até as manifestações do próprio pensamento religioso, como programas de ensino dos seminários e a publicação dos documentos papais, deviam, para aqui terem validade, receber o beneplácito imperial*” (Moura, 1978: 33).

Ao oficializar a separação entre Igreja e Estado, a República impõe fortes restrições aos privilégios anteriores, instituindo a liberdade religiosa, a obrigatoriedade do casamento civil, a laicização plena dos cemitérios, a inelegibilidade dos clérigos, a negação do direito de voto aos religiosos e a proibição do ensino religioso nas escolas públicas. Esta nova situação obriga a Igreja a reorganizar-se e, ao mesmo tempo, abre caminho para o desenvolvimento de um pensamento político católico no Brasil. Pensamento que, num primeiro momento, nutre-se da crítica à laicização do Estado e das reivindicações de direitos perdidos, mas evolui, em seguida, na direção da constituição de uma verdadeira base doutrinária que haveria de orientar sua ação pastoral e política.

Do mesmo modo que grande parte dos *ensaios sobre o Brasil* produzidos na primeira metade do século XX (incluindo aí a produção de uma incipiente ciência social) denunciava o artificialismo de uma República que procurava, em vão, imitar o brilho das grandes nações liberais do Ocidente e propunha uma volta às raízes, uma virada para a realidade nacional, também o pensamento católico iria denunciar o “*artificialismo do regime republicano com relação à religião do povo brasileiro*” (Moura, 1978), juntando-se, assim, ao impulso antiliberal, às vagas nacionalistas e à modernização cultural que constituíram

aquele movimento global de que nos fala Pécault. Desta forma, enquanto, para alguns, a organização nacional deveria estar baseada em uma cultura brasileira, ou no homem brasileiro, cujo caráter (cordial, mestiço etc.), por suas condições históricas, geográficas e sociais, era específico e, portanto, diferente do europeu, para os católicos, a base para esta organização somente poderia ser encontrada na religião, como expressa Jackson de Figueiredo, líder do laicato católico na década de 1920:

No Brasil, a verdade religiosa informa toda a verdade nacional (...). [A] verdade religiosa é a alma da Pátria, a base espiritual da nacionalidade, única força que, desde os nossos primórdios, fez a coesão, a unidade entre os elementos mais díspares, harmonizou e canalizou as ambições mais opostas (apud Sadek, 1978: 107)

Um dos problemas imediatos que se colocavam para os católicos na República era fazer valer no cenário político nacional a força do “espírito religioso”, a “única” capaz de orientar adequadamente a organização da nação. Isto levou a Igreja, já no início do século XX, a efetuar uma reestruturação interna com a multiplicação de suas dioceses e a redistribuição das divisões paroquiais, e a buscar uma nova atitude frente aos leigos, em que a catequese ocupava um lugar privilegiado (cf. Lustosa, 1977: 47-60). Não obstante, apesar dessas iniciativas, a situação permaneceria inalterada até a década de 1920, quando seria enfrentada, obstinadamente, pelo cardeal Dom Sebastião Leme, que se tornaria “*uma das principais figuras políticas na primeira metade do século XX*”. Na Carta Pastoral de 1916, Dom Sebastião Leme assim sintetizava a situação dos católicos no Brasil:

Somos uma minoria ineficiente (...), uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte (apud Lustosa, 1977: 60)

Em texto clássico, Ralph Della Cava (1975: 11) afirma que Dom Sebastião “*recorreu à interpretação acrítica, quase mítica, da Nação Católica*”. De fato, alguns elementos sugerem que o cardeal não apenas recorreu ao mito de um Brasil católico como se empenhou em fortalecê-lo e utilizá-lo, politicamente, em benefício da Igreja. Na mesma medida em que se preocupou com a doutrinação da base católica *inerte* para torná-la efetiva, Dom Sebastião procurou também dar seguidas demonstrações públicas da força e da capacidade de mobilização da Igreja.

É esse duplo sentido que deve ser observado no “*grande esforço de mobilização das forças católicas*” (Lustosa, 1977) empreendido por Dom Sebastião à frente da Igreja, incentivando a organização do Centro Dom Vital e da Liga Eleitoral Católica (LEC), a formação dos Círculos Operários Católicos e a instituição oficial da Ação Católica Brasileira (ACB), como forma de participação dos leigos na hierarquia da Igreja, além de uma série de “*movimentos religiosos de massas*” (Dias, 1996), incluindo Congressos Eucarísticos, missas grandiosas e procissões, com destaque para as mobilizações em torno da inauguração da estátua do Cristo Redentor no topo do morro do Corcovado, no Rio de Janeiro, em outubro de 1931, e a

mobilização de 1º de maio deste mesmo ano, com a invocação de Nossa Senhora de Aparecida, proclamada um ano antes Padroeira do Brasil.

Apoiando-se no “biógrafo oficial” do cardeal Leme, Della Cava destaca o sentido dos movimentos de massa desencadeados pela Igreja no início dos anos 30: *“a mobilização em massa dos católicos na capital da República, num momento tão crítico, significou uma demonstração de força moral perante as autoridades civis, que ainda estavam vacilando entre diversas facções”*. Com efeito, num momento de indefinição como o que seguiu a Revolução de 1930, era de se esperar que membros da hierarquia católica procurassem firmar-se *“perante as autoridades civis”*, demonstrando capacidade de mobilização. Indo, porém, um pouco mais longe na busca do significado político daqueles movimentos, Romualdo Dias (1996: 148) observa que *“quando a Igreja demonstra sua força, por meio dos movimentos religiosos, proporcionando o desfile das massas pelas ruas, ela não enfrenta apenas o Estado; ela entra em confronto com outros poderes em ação no cotidiano da sociedade brasileira”*. Dias está atento para o fato de que tanto a Igreja como o Estado, para se firmarem naquele momento, enfrentavam o autoritarismo dos poderes locais consolidado durante as primeiras décadas da República.

Isto remete a uma aliança tácita entre a Igreja e o Estado, a qual se ergue após 1930. Uma aliança da qual se espera que possa conferir certa legitimidade à ordem imposta, autoritariamente, pelo Estado, e que proporciona, também, ganhos concretos para a Igreja, muitos dos quais seriam garantidos já na Constituição de 1934. Não se poderá dizer, de forma alguma, que esta Constituição restaura a união entre Estado e Igreja ou, menos ainda, que demonstre algum domínio desta sobre aquele, mas não restam dúvidas de que atende a antigas reivindicações católicas: iniciando com a expressão *“depositando nossa confiança em Deus”*, reconhece o casamento religioso e proíbe o divórcio, restitui o ensino religioso nas escolas públicas, permite o atendimento religioso aos detentos e militares e o financiamento público de seminários, escolas, hospitais e outras obras sociais administradas pela Igreja.

Mantida, porém, a separação oficial, a união entre Igreja e Estado se daria, sobretudo, por uma forte aproximação cultivada por seus líderes maiores: tanto o presidente Getúlio Vargas quanto Dom Sebastião Leme saberão, cada qual ao seu lado, explorar os benefícios proporcionados pela aliança (cf. Lustosa, 1977). A esse respeito, Luiz Werneck Vianna (1978: 172) afirma que os católicos, não tendo forças para imporem seu projeto (no qual o Estado deveria ser submetido à autoridade da Igreja), acabavam proporcionando a oportunidade para o estabelecimento do “corporativismo secular” e, *“dessa forma, por fidelidade à sua ideologia antiliberal, a Igreja ajudava a abrir caminho para o Estado autoritário-corporativo”*. O que se destaca nesse momento, portanto, é que, na histórica oscilação pendular entre centralização e descentralização no Brasil, para defender a restauração da ordem – que julgava seriamente comprometida pela República liberal –, a Igreja voltou-se para o Estado centralizado, distanciando-se dos poderes locais.

No documento de Campanha, a citada exortação aos “patrões cristãos” revela com clareza o pensamento do autor. O texto não apenas apresenta os “patrões

rurais” como pessoas distintas da Igreja, como, também, faz questão de afirmar que a Igreja não pode ser compreendida como uma força burguesa. E o uso das expressões “*somos todos irmãos*” e “*o mundo há de abranger-nos, sem necessidade de mutuamente nos devorarmos*”, mostra que a opção pela ordem se apresenta antes como uma política de conciliação de classes.

Nesse sentido, deve-se observar que *ordem* e *conciliação de classes* aparecem confundidas na doutrina católica pelo menos desde o final do século XIX. A Encíclica **Rerum Novarum**, de 1891, situa as grandes transformações trazidas pelo desenvolvimento do capitalismo no centro dos problemas vividos pela modernidade. Alterando relações, corrompendo os costumes e impondo novas formas de comportamento, o desenvolvimento do capitalismo havia jogado a sociedade em uma verdadeira guerra:

Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a afluência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião, enfim, mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito (Leão XIII, 1980: 3)

A ambição desenfreada dos burgueses e a situação de penúria do proletariado constituem, na análise papal, o terreno fértil onde germina a luta de classes:

Pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, têm-se visto, com o decorrer do tempo, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça dum concorrência desenfreada. A usura voraz veio agravar ainda mais o mal. Condenada muitas vezes pelo julgamento da Igreja, não tem deixado de ser praticada sob outra forma por homens ávidos de ganância e de insaciável ambição (idem: 4)

A crítica, entretanto, não se detém diante dos burgueses. Também os socialistas são responsabilizados por que “*instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem*” (ibidem: 5). Para o Papa,

o erro capital na questão presente é crer que as duas classes são inimigas natas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado (ibidem: 13)

De acordo com a **Rerum Novarum**, a humanidade não encontraria solução para seus problemas nas doutrinas laicas que se colocavam em disputa. A concepção liberal, ao atribuir ao Estado a responsabilidade de regular as relações sociais e arbitrar os conflitos, mantendo, porém, inalterada a situação de ambas as classes, era tida como insuficiente, pois não atingia a origem do problema, localizada na própria estrutura da sociedade. Já a doutrina socialista prejudica aqueles que pretende socorrer quando propõe eliminar a propriedade – e, junto com ela, a classe antagonista –, “*porque a propriedade particular e*

peçoal é, para o homem, de direito natural” (ibidem: 6). Somente a Igreja, ensina a Encíclica, possui a solução para a questão social:

Toda a economia das verdades religiosas, de que a Igreja é guarda e intérprete, é de natureza a aproximar e reconciliar os ricos e os pobres, lembrando às duas classes os seus deveres mútuos e, primeiro que todos os outros, os que derivam da justiça (ibidem: 13, grifos nossos)

Assim, depois de criticar o comportamento das duas classes fundamentais da sociedade moderna, bem como as doutrinas que se ligavam a cada uma delas, fazendo ver onde ambas erravam, a Encíclica termina expondo as normas de conduta preceituadas pela Igreja para proletários e patrões: estes não podem “tratar o operário como escravo”, devendo respeitar nele a “dignidade do homem, realçada ainda pela do cristão” (ibidem: 14), e aqueles devem “fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu por contrato livre”, sem “lesar o seu patrão, nem os seus bens, nem a sua pessoa” (ibidem: 13). Na concepção então exposta pelo Papa,

assim como no corpo humano os membros, apesar da sua diversidade, se adaptam maravilhosamente uns aos outros, de modo que formam um todo exatamente proporcionado e que se poderá chamar simétrico, assim também na sociedade as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio. Elas têm imperiosa necessidade uma da outra: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital (idem, ibidem)

O que a **Rerum Novarum** propõe, então, é uma reforma social baseada na mudança do comportamento das duas classes, instituindo os princípios da moral cristã como norma de conduta. Com esta finalidade, “patrões e operários” são chamados a colaborar e orientados a trabalhar na organização de associações assistenciais, de auxílio mútuo ou corporativas, com o objetivo de satisfazer os interesses materiais e espirituais dos associados. É esta orientação, contaminada pelo organicismo vigente no final do século XIX e reafirmada em sua essência quarenta anos depois por Pio XI na Encíclica **Quadragesimo Anno**, de 1931, que se encontra na base do projeto “corporativista” que anima a ação dos católicos entre os anos que precedem a Revolução de 1930 e o estabelecimento do Estado Novo (cf. Vianna, 1978). O propagandista católico Jonathas Serrano, escrevendo em 1920 ainda em conformidade com o espírito da **Rerum Novarum**, mostra exemplarmente como no pensamento católico as idéias de *conciliação de classes e ordem* aparecem intimamente vinculadas:

Reagindo contra os exageros do individualismo, sem ir até os excessos do socialismo, a doutrina social católica nem sacrifica o indivíduo à sociedade nem a sociedade ao indivíduo. Cumpre conciliar os respectivos direitos e pôr de acordo os legítimos interesses de cada qual, de sorte que a personalidade humana se possa livremente expandir no meio social perfeitamente ordenado (apud Rodrigues, 1981: 161)

Não é diferente o espírito da Pastoral de Campanha quando seu autor revela o entendimento que fazia do processo de modernização da sociedade brasileira três décadas depois, principalmente suas conseqüências no campo:

Houve tempo em que o campo ficava preservado pela distância, pela falta de comunicação, pela índole conformista e rotineira dos trabalhadores rurais. Hoje, estradas se rasgam, levando ao recesso do país a locomotiva, os automóveis e, sobretudo, os caminhões. Há pontos do alto sertão que pularam do século XVI para o século XX com a abertura de campos de aviação e com a possibilidade de atingir, em horas, centros civilizados que só em semanas e meses podiam ser atingidos. O jornal, o cinema e o rádio estão informando, no mesmo dia e, por vezes, na mesma hora, o que se passa no país e no mundo. Em breve será a hora da televisão. Nada mais explicável, pois, que a receptividade para as idéias mais arrojadas e revolucionárias. E os agitadores estão chegando ao campo. Se agirem com inteligência não vão ter necessidade de inventar coisa alguma. Bastará que comentem a realidade, que ponham a nu a situação em que vivem ou vegetam os trabalhadores rurais (Engelke, 1953: 4-5)

Apesar de longa, esta passagem é importante para demonstrar que, se é certo que a Carta de Campanha articula a “ameaça comunista” com o rompimento da ordem provocado pela modernização capitalista no campo, o olhar, todavia, não se mostra saudoso da antiga ordem rural. Pelo contrário, o que a leitura do texto revela é o entendimento de que a ordem pretérita funcionava menos por méritos próprios e mais “*pela índole conformista e rotineira dos trabalhadores rurais*”. Diante da realidade da modernização, porém, ela é extremamente indesejável, pois traz em si as condições necessárias para o acirramento da luta de classes: uma classe senhorial acentuadamente individualista, que submete os trabalhadores a uma condição desumana, e uma classe proletária que, pela via do desenvolvimento dos meios de comunicação, começa a tomar consciência da sua condição de explorada.

3. O RETORNO DA REPÚBLICA LIBERAL E A AMEAÇA DA DESORDEM

Não obstante a conciliação de classes ser condição *sine qua non* para alcançar a ordem, depois da queda do Estado Novo o projeto católico não podia guardar muitas semelhanças com o antigo projeto de uma ordem social corporativista imposta “de cima”. Neste momento, o movimento católico sofre uma inflexão e busca novos caminhos. No âmbito da ação pastoral esta inflexão é marcada, sobremaneira, pela reformulação da ACB, que desde o final da década de 1940 passava a ser organizada por setores especializados para a ação em meios específicos: rural, estudantil, independente, operário e universitário (cf. Dale, 1985).

A mudança na linha da ação pastoral é acompanhada pela adesão de um número cada vez maior de católicos às teses personalistas e existencialistas, particularmente ao pensamento de Jacques Maritain. Entre os católicos brasileiros, mormente entre os militantes da ACB, a penetração das idéias

desse filósofo (que condenava o fascismo e anunciava uma ordem cristã mais aberta e pluralista) foi tão marcante que estudiosos chegaram a afirmar que desde a sua introdução no Brasil os católicos dividiram-se entre os *maritainistas* e os *antimaritainistas*, o que significa dizer, entre os *abertos* e os *fechados*, entre os *progressistas* e os *conservadores*; ou entre os *da direita* e os *da esquerda* (cf. Vilaça, 1975: 114).

Os *maritainistas* procuravam enfrentar a realidade da modernização capitalista evoluindo para a aceitação do progresso técnico e industrial, desde que “fosse orientado por uma ética da pessoa, do amor e da liberdade” (Paiva, 2000: 74). O capitalismo deixava, assim, de ser considerado um mal em si e passava a ser criticado mais por suas conseqüências (que poderiam ser evitadas) e, dentre essas, a massificação da sociedade adquiria um significado especial: era percebida como o processo pelo qual as pessoas eram desenraizadas de seu meio original e agregadas a uma multidão de indivíduos sem vínculos comunitários, insatisfeitos e sujeitos a manipulações diversas. Esta é, portanto, uma boa chave para se compreender a tarefa – a “nova cruzada” – que a Carta de Campanha preconiza para os católicos: “*Desproletarizar o operário dos campos deve ser a palavra de ordem desta nova cruzada*” (Engelke, 1953: 9) .

Desde uma perspectiva *maritainista*, pode-se dizer que o problema era fazer com que o desenvolvimento capitalista valorizasse a pessoa humana em vez de promover a massificação do proletariado. Tratava-se, em suma, de um modo de superar a luta entre as classes, promovendo uma forma de desenvolvimento onde capital e trabalho estivessem solidamente articulados na construção do bem comum. Humanizar o desenvolvimento passa a ser o sonho acalentado pelos militantes da Ação Católica. Isto, porém, é algo que não se pode obter, de forma autoritária, pela imposição de uma ordem social, e sim pela difusão do “espírito cristão” entre capitalistas e proletários na cidade e no campo.

Nesse ponto, torna-se necessário ponderar a afirmação de Camargo (1991: 145-146) de que a Carta de Campanha situa o campesinato “*não como mero apêndice de uma transformação maior, mas como o grande excluído, cerne de um problema social explosivo e inadiável e vítima de flagrantes injustiças sociais*”. Isto é importante, sobretudo, para que não se tenha a idéia errada de que a referida Carta antecipa a chamada “opção pelos pobres”. De fato, ela reconhece o camponês como “vítima” e situa-o no centro de uma “ação social inadiável”. Mas o faz dentro de limites que precisam ser explicitados, ou seja, “*dentro daqueles limites para ela traçados pelo pensamento social da Igreja*” (Engelke, 1953: 6).

A compreensão, portanto, do sentido da ação junto ao campesinato, preconizada na Carta Pastoral de Campanha, passa pelo entendimento que seu autor revela do “pensamento social da Igreja” no período. E Dom Inocêncio procura sintetizar este pensamento citando em seu manifesto algumas poucas palavras revestidas com a autoridade – inquestionável para os membros da Igreja – do próprio Papa:

Como “poderá haver paz” – escrevia há pouco Monsenhor Montini, em nome do Santo Padre (...) – “enquanto existirem famílias a que faltem os bens necessários para viver?”. De fato, como se poderá pensar numa paz estável e na prosperidade econômica de um país enquanto milhões de famílias trabalham a gleba como seus servos, espiritualmente desamparadas e economicamente frustradas nas suas mais justas aspirações? (Engelke, 1953: 7-8)

Nessa síntese que o bispo de Campanha faz do pensamento social da Igreja não é a pobreza que está em causa mas a paz. Ou seja, não é a existência do pobre que se coloca em primeiro plano mas a ordem que a pobreza pode abalar. Somente que a idéia de *ordem* aparece confundida com a idéia de paz, o que era bastante adequado para um mundo que ainda tinha presente os horrores da 2ª Grande Guerra. Findada a guerra, a maior ameaça à paz (e à ordem) vinha agora da “guerra entre as classes”, perigo para o qual a doutrina social da Igreja alertava desde o final do século XIX. Distanciando-se, porém, do antigo projeto autoritário de uma ordem corporativista, imposta a partir “de cima”, o projeto para a nova realidade tratava de uma ordem que só poderia ser obtida pela *conscientização de todos* – patrões e operários, urbanos e rurais – para a construção de um modelo de desenvolvimento baseado em princípios cristãos de solidariedade.

A Carta de Campanha não revela, portanto, uma suposta identificação estratégica com as classes subalternas, ou com os excluídos. O que se tem enunciado nela, novamente, é um projeto que ainda privilegia a ordem. Mas uma ordem que não se vincula nem aos “patrões” nem aos “trabalhadores rurais”, e, sim, que coloca a Igreja acima de todas as classes como a grande condutora da humanidade. Afinal, informa Alceu Amoroso Lima (1963: 3), é parte da “missão” da Igreja *“orientar a marcha dos acontecimentos para que o Homem, centro da história do mundo, possa realizar o seu destino, pessoal e coletivo”*.

Ao situar a Igreja acima de todas as classes, orientando a marcha dos acontecimentos, a Carta de Dom Inocêncio termina, inevitavelmente, por colocá-la ao lado do Estado – a associação humana que paira sobre toda a sociedade. E, nesse ponto, a década de 1950 se apresenta para os católicos como um cenário repleto de incertezas. Por um lado, o processo de modernização avança a passos largos. Por outro, a democracia populista sugere um quadro político pouco confortável se comparado à condição desfrutada pela Igreja na vigência do Estado Novo.

Com efeito, o processo de modernização altera relações instituídas e acaba desafiando toda a sociedade e as instituições vigentes. Não é de estranhar, pois, que, perante um olhar sociológico, a Igreja se apresente como que “despreparada” para enfrentar a nova realidade, como pareceu a Martins (1989), ou que o processo acabe assumindo a forma de uma “crise do catolicismo”, como registrou Della Cava (1975). Mas o cenário de uma crise social desencadeada pela modernização e o despreparo da Igreja para enfrentar os desafios da nova realidade não são suficientes para preencher de sentido manifestações políticas como a Carta Pastoral do bispo de Campanha. Em última instância, se o contexto de mudança social justifica uma reação, ele

não pode dar o sentido político da ação. Ou seja, ele não explica a opção por uma reação específica.

No início da década de 1950, agudizando as incertezas trazidas pela modernização, a (re)instituição de uma República liberal trazia para a Igreja as sombras ameaçadoras de um passado onde liberalismo se confundia com domínio oligárquico e, sobretudo, com apostasia do Estado. Diante desta ameaça, Dom Inocêncio tenta convencer a sociedade e seus dirigentes políticos dos perigos que uma separação daquele tipo poderia trazer. Uma passagem da Carta de Campanha que trata da legislação social rural é exemplar nesse sentido:

*Prudente e adaptada às peculiares condições do meio e do nosso povo, a legislação social agrária deve vir por fases, de baixo para cima. Desejando-a nessas bases, queremos frisar ainda que não só não esperamos a revolução mas nem mesmo fiquemos na dependência de uma legislação social para os trabalhadores rurais. Para que leis escritas no papel se há uma lei escrita em nosso espírito pelo próprio Deus? Quando os homens deixam de contar com a lei divina, quando leis para eles é só o que a maioria resolve e os deputados fazem publicar no **Diário Oficial**, o que hoje fazem, amanhã podem desfazer. Quando não se crê em Deus, não adiantam leis, que todas são burladas. Não importam fiscais que são iludidos, quando não cometem a indignidade de se deixarem corromper. Para que fiscais se Deus colocou dentro de nós o mais vigilante de todos eles, a nossa consciência?! Antecipemo-nos à legislação social rural fazendo ainda e sempre, por espírito de fé, o que os Papas nos ensinam e o que nos dita razão (Engelke, 1953: 5)*

Entrando em um debate que tomava a cena política no início da década de 1950, Dom Inocêncio se manifesta favorável à extensão da legislação social aos trabalhadores rurais, mas aponta, imediatamente, sua insuficiência, que não é específica da legislação social senão de todas as instituições laicas. A invocação de uma suposta “ameaça comunista” – da iminência de uma revolução à qual a sociedade deve se antecipar – serve ao autor para supervalorizar a importância da Igreja comparada às instituições políticas do regime republicano liberal recém instituído. Este é o sentido que tem na Carta de Campanha a articulação entre a desordem causada pelo processo de modernização e o espectro comunista que a ronda: afastar a “ameaça” de uma nova apostasia do Estado, convencendo seus interlocutores que a presença da Igreja, atuando ao lado do Estado, é imprescindível na condução da sociedade.

Portanto, se a Pastoral do bispo de Campanha deve, de fato, ser tomada como um marco do envolvimento da Igreja com a questão da Reforma Agrária, não se poderá dizer que tal envolvimento se deu como uma reação diante da ameaça comunista, nem a partir de uma perspectiva reacionária que, diante das transformações em curso, ligava a Igreja a uma ordem antiga em decomposição e, em conseqüência, aos patrões rurais. A Carta de Campanha também não revela uma postura progressista, no sentido de que não coloca a Igreja ao lado dos “excluídos do processo de modernização”. Este processo

estava, então, sendo percebido e analisado por uma perspectiva que situava a Igreja acima da sociedade e de suas classes, com a responsabilidade de interferir, com sua orientação, nos seus rumos. E, ao situar a Igreja acima de todas as classes, colocava-a ao lado do Estado, como instituições que deveriam cooperar na condução da sociedade.

Na conjuntura incerta do processo de modernização, o envolvimento da Igreja com o problema da Reforma Agrária apresenta, portanto, as marcas de uma “opção pelo Estado” e é a partir desta perspectiva que se pode compreender o caráter paternalista, diretivo e orientador da relação que se estabelece com as massas rurais e, também, se pode compreender que a ação social preconizada na Carta de Campanha encontrará seu alcance e seus limites nos mesmos limites do Estado populista vigente: não pode avançar no sentido da autonomia dos trabalhadores rurais sob pena de provocar a desestabilização da sua própria ordem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1979.
- Amado, Wolmir Therezio. **A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil (1959-1968)**. Goiânia, Editora da Universidade de Goiás (UCG), 1996.
- Camargo, Aspásia de A. “A questão agrária: crise de poder e Reformas de Base (1930-1964)”. In Fausto, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira, Tomo III, 3º vol.** Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991.
- Dombrowski, Osmir. **A cidade sitiada: idéias de Reforma Agrária no Brasil e a crise do regime populista**. Tese de Doutorado em Ciência Política. São Paulo, Universidade de São Paulo (USP), 2004.
- Dale, Romeu (org.). **A Ação Católica Brasileira**. São Paulo, Loyola, 1985.
- Della Cava, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64”. **Estudos Cebrap**, 12. São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), abr.-jun., 1975.
- Dias, Romualdo. **Imagens da Ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)**. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista (Unesp), 1996.
- Engelke, Dom Inocêncio. **Conosco, sem nós ou contra nós se fará a Reforma Rural**. 3ª ed. Campanha, Diocese de Campanha, 1953.
- Leão XIII, Papa. **Rerum Novarum**. Petrópolis, Vozes, 1980.
- Lima, Alceu Amoroso. “O espírito das Encíclicas”. In **Mater e Magistra e Pacem in Terris (Encíclicas do Papa João XXIII)**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1963.
- Lustosa, Oscar de F. **A presença da Igreja no Brasil**. São Paulo, Giro, 1977.
- Martins, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1986.
- _____. **Caminhada no chão da noite**. São Paulo, Hucitec, 1989.
- Moura, Odilon. **Idéias católicas no Brasil**. São Paulo, Convívio, 1978.

- Paiva, Vanilda P. **Paulo Freire e o Nacionalismo Desenvolvimentista**. São Paulo, Graal, 2000.
- Pécault, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação**. Trad. de Maria Júlia Golwasser. São Paulo, Ática, 1990.
- Rodrigues, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília (UnB), 1981.
- Sadek, Maria Tereza A. **Machiavel, Machiavéis: a tragédia octaviana**. São Paulo, Símbolo, 1978.
- Vianna, Luiz Werneck. **Liberalismo e Sindicato no Brasil**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- Vilaça, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

* *Osmir Dombrowski é doutor em Ciência Política (Universidade de São Paulo) e professor adjunto do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). [osmir@unioeste.br; osmirdom@yahoo.com.br]*